

AVANT PROPOS

Le 38^e colloque de l'AFEC « Minorités culturelles au Canada : expressions, territoires / Cultural Minorities in Canada : Expressions and Territories » s'est tenu à l'université d'Avignon du 9 au 11 juin 2010. Il était organisé par le Centre d'études canadiennes, avec le soutien du ministère des Affaires extérieures et du Commerce international du Canada (MAECI), du conseil scientifique de l'université d'Avignon, du laboratoire « Identité culturelle, textes et théâtralité » (ICTT, EA 4277) et de la région Provence-Alpes-Côte-d'Azur.

La séance d'ouverture a été présidée par M. Marc Lortie, ambassadeur du Canada en France, avec la participation de M. Emmanuel Ethis, président de l'UAPV, M. le recteur Jean-Michel Lacroix, président de l'AFEC, M. Alain Servel, directeur de l'UFR Arts, lettres, langues de l'UAPV et Mme Madelena Gonzalez, directrice du laboratoire ICTT.

Les organisateurs, Anika Falkert et Patrice Brasseur, avaient fait appel aux compétences d'Annick Monnerie, attachée culturelle de l'AFEC, pour plusieurs aspects de l'organisation matérielle de cette manifestation et quelques doctorants et étudiants du master de FLE, notamment Grégory Albisson, Pierre Micoulet et Regina Schuhbauer ont assuré l'accueil des participants, avec le soutien logistique du personnel de l'université. Un grand merci à tous.

Le colloque a rassemblé des enseignants-chercheurs et chercheurs de toutes disciplines, principalement de littérature et civilisation canadiennes anglaises, littérature canadienne française, géographie, histoire, ethnologie, science politique, économie et droit. Il s'est adressé particulièrement aux doctorants et post-doctorants ainsi qu'aux étudiants des masters Arts, lettres et langues, qui assistaient en nombre aux séances et à un large public, intéressé par ce qui a trait au Canada.

42 conférenciers étaient inscrits, issus de onze universités canadiennes (Moncton, Concordia, Ottawa, UQAM, Carleton, Trent, Toronto, Winnipeg, Montréal, Sudbury, Ontario, Calgary), une université étatsunienne (George Mason University, Washington DC), seize universités françaises (EHESS, Bordeaux, Le Mans, Paris Diderot, Antilles-Guyane, Rouen, Caen-Basse-Normandie, Poitiers, Orléans, Paris III, Paris I - Panthéon-Sorbonne, Toulouse II - Le Mirail, IEP Aix-en-Provence, Stendhal-Grenoble III, Angers, Montpellier 3) et sept universités européennes (Università degli Studi di Napoli Federico II, Naples, Italie, Université de Salerno, Italie, Charles University, Prague, République Tchèque, Université Libre de Bruxelles, Belgique, Universidade Aberta, Lisbonne, Portugal, INHolland University of Applied Science, Amstelveen, Pays-Bas, Université nationale Ivan Franko, Lviv, Ukraine).

En marge de la manifestation scientifique, comme il est de tradition dans les colloques de l'AFEC, les participants ont pu apprécier les produits locaux et visiter, en particulier, le village des Baux-de-Provence et le site archéologique de Glanum à Saint-Rémy-de-Provence.

La problématique avait été placée dans une perspective largement interdisciplinaire. Le domaine des arts était privilégié et une attention particulière a été portée à ses représentations dans les Premières Nations.

La plaquette du colloque était illustrée par un monolithe, la « dame » de Niapiskau, situé dans l'île du même nom (ou, sous son nom autochtone, Askawshipan Ministuk, l'île de l'attente aux canards), une petite île de l'archipel de Mingan, réserve naturelle gérée par Parcs Canada. Cet étrange bloc de pierre, issu de l'érosion de roches calcaires sédimentaires, évoque avec un peu d'imagination des formes féminines, à la manière d'un tableau surréaliste, lien évident entre l'art et la nature et se voulant un clin d'œil à l'art autochtone.

AVANT-PROPOS



* *
*

Ce numéro contient onze textes issus des communications présentées au colloque, dont la conférence inaugurale de Roger Léveillé, qui nous plonge d'emblée dans les grands espaces de l'Ouest canadien. La poésie s'y mêle à la peinture pour évoquer un monde où « un arbre suffit, semble-t-il, pour donner le vertige de l'absolu ». Le volume décline à la fois dans l'espace et selon différentes perspectives la problématique de l'identité culturelle minoritaire. La francophonie canadienne y est abondamment illustrée avec des contributions qui mettent en scène l'Acadie, les Franco-Ontariens et les Fransaskois.

Nous avons cependant préféré présenter ces textes en privilégiant le regard sur les différents types de minorités : Martin Pšenička analyse d'abord la pièce de Michel Tremblay, *Hosanna*, qui met en scène la communauté homosexuelle. Puis Claire Omhovère étudie le rapport entre cultures majoritaire et minoritaire chez les mennonites dans une nouvelle de Miriam Toews et Jimmy Thibault décrypte les enjeux identitaires dans la mémoire de l'ailleurs chez trois écrivains franco-ontariens issus de l'émigration.

Nous restons en Ontario avec Johanne Melançon qui nous fait découvrir l'œuvre d'André Paiement, inscrite dans le mouvement de la contre-culture et le réveil identitaire franco-ontarien des années 70. Quant à Pierre-Yves Mocquais, il expose le dilemme identitaire des francophones de Saskatchewan, à travers les questionnements de la commission sur l'inclusion de la communauté fransaskoise créée en 2006. Il est aussi question d'identité culturelle dans la contribution de Laurence Arrighi, qui nous fait pénétrer dans l'univers linguistique hybride de Dano LeBlanc, l'auteur de la bande dessinée *Acadieman*.

Ariane Le Moing revient sur la politique québécoise d'intégration, en montrant, entre autres, la précarité et la faible représentation politique des communautés immigrées, en particulier de la communauté haïtienne. Le point de vue d'Houda Asal à propos de la minorité arabe se situe dans une perspective différente : il s'agit de la visibilité de cette minorité et de la place qu'elle souhaite occuper au Canada dans l'espace public. D'un point de vue historique, Stéphanie Béreau nous entraîne également sur le terrain politique en exposant les enjeux et les difficultés de l'implantation des conseils de bande dans deux communautés autochtones du Québec. Enfin, avec Stéphanie Boutevin, la perspective politico-culturelle rejoint le prosélytisme, voire les stratégies personnelles, dans le cas du pasteur protestant Osunkhirhine, qui milite pour l'alphabétisation de sa communauté abénakis au XIX^e siècle.

Patrice BRASSEUR

SOMMAIRE

J. Roger LÉVEILLÉ, Verticale à l'horizon	9
Martin PŠENIČKA, Ontological Power of Performance : ‘Transformance’ in Michel Tremblay’s <i>Hosanna</i>	35
Claire OMHOVÈRE, Humour et construction identitaire dans <i>A Complicated Kindness</i> de Miriam Toews (2004)	43
Jimmy THIBEAULT, La mémoire de l'ailleurs dans la littérature franco-ontarienne : la posture mémorielle de l'immigrant chez Angèle Bassolé-Ouédraogo, Didier Leclair, et Melchior Mbonimpa	55
Johanne MELANÇON, Contre-culture et minorité linguistique et culturelle : le cas de l'Ontario français (1970-1980)	73
Pierre-Yves MOCQUAIS, Entre mémoire et inclusion : le dilemme identitaire des francophones de Saskatchewan	91
Laurence ARRIGHI, Langue de Molière <i>versus</i> langue de Shakespeare dans le lexique d' <i>Acadieman</i> : une illustration des dynamiques et des représentations linguistiques dans le sud-est du Nouveau-Brunswick	105
Ariane LE MOING, Les minorités culturelles au Québec : quelle intégration ?	119
Houda ASAL, La minorité arabe au Canada. Construction d'une visibilité dans l'espace public	135
Stéphanie BÉREAU, Minorités autochtones du Québec et expression politique : implantation des conseils de bande	151
Stéphanie BOUTEVIN, Une appropriation de l'écriture par les Abénakis de Saint-François au XIX ^e siècle, dans le cadre du processus de transfert culturel : cas particulier de Peter Paul Osunkhirhine	173
Comptes rendus	195

VERTICALE À L'HORIZON

J. Roger LÉVEILLÉ

Écrivain, Saint-Boniface, Manitoba

*Où trouver, moi,
dans la ligne, le lieu
et où placer, haut,
dans les pages, le toit
Où étendre, où élever,
où tendre, moi
(LÉVEILLÉ 1998 : 51)*

L'image stéréotypée, mais qui est aussi espace réel des grandes plaines de l'Ouest canadien (image1), est celui d'un horizon sans fin où sol et ciel ne sont démarqués que par une ligne infinie divisant l'espace en deux comme dans un vaste tableau abstrait.



Image 1. Roger LaFrenière, Photo de travail

L'étendue illimitée peut être symbole, bien sûr, de la page blanche ou de la toile vierge qu'auteurs et artistes viennent habiter en y laissant les traces de leur expérience de corps vivant. Nous voulons montrer ici la disposition des éléments qui meublent l'étendue infinie et la gestuelle verticale qui interagit avec la condition primordiale et qui se concrétise le plus souvent dans l'image de l'arbre. C'est ce que soulignait l'artiste Damyèle Arbez-Chaput lors de son exposition *La politique de ma culture* :

J'ai cherché l'image qui pourrait m'inspirer et ferait miroiter ma culture. J'ai pensé à mes ancêtres et à leur arrivée au Canada et ensuite dans les petites communautés francophones du Manitoba. [...] Je me suis rendu compte que ce qui m'inspirait dans ces villages était le paysage, la terre et surtout les arbres. J'ai alors compris que le véhicule que j'utiliserais serait les arbres et que celui-ci symboliserait la personne, mes ancêtres et moi-même, et voilà, j'avais décidé de transposer l'humain à l'arbre et de faire de l'arbre, l'élément essentiel (ARBEZ-CHAPUT 2002 : s. p.).

Reste que l'infinie étendue demeure une dimension incontournable.



Image 2. Roger LaFrenière, *Rathwell*

Roger LaFrenière est reconnu pour avoir fixé l'immensité des espaces de l'Ouest dans des tableaux panoramiques (images 2 et 3) qu'il s'agisse des plaines ou des paysages plus vallonnés de la vallée Pembina, chère à Gabrielle Roy : « Par ces soirs de souvenirs et de mélancolie, bien des fois nous avons retrouvé ainsi, à de rêveuses distances, des horizons perdus » (ROY 1966 : 255).



Image 3. Roger LaFrenière, *Lorette*

La suavité des œuvres de LaFrenière a le charme de la phrase de la célèbre auteure. Il y a un véritable épurement dans les tableaux de LaFrenière qui étalent la lumière comme si la surface de la toile était le terrain même.

Il y a certes, dans les tableaux de cet artiste, des buissons, des arbres, des clôtures, mais ils sont des points, des masses qui n'ancrent pas tant l'étendue du paysage qu'ils la stipulent.

L'œuvre de LaFrenière *Sans titre* (image 4) est issue d'une série assez unique conçue comme une ébauche, à la manière de certaines œuvres de David Milne.

L'espace, s'il n'est pas ici un horizon infini, demeure vaste. La route désertique dans ses tournants disparaît dans les collines. Dans ce paysage qui tient à peu, il n'y a qu'un arbre, squelettique qui se dresse comme une sentinelle au bord de la route. Malgré le tracé de la route, la masse montagnieuse, le ciel présent mais repoussé, toute la toile sombrerait dans une indifférence de volumes si ce n'était de cette sentinelle qui nous sert d'entrée dans le paysage.



Image 4. Roger LaFrenière, *Sans titre*

On retrouve les mêmes enjeux, dans une perspective renversée, dans un poème de Charles Leblanc :

c'est quoi
la dentelle de givre moumoune
dans la maudite fenêtre de cul
qui m'empêche de voir
le grand niaiseux d'arbre
qui frissonne comme un tout-nu
devant la maison (LEBLANC 1997 : 62)

L'étendue de neige sempiternelle, toujours identifiée à un « tapis » dans les rédactions scolaires, forme dans le texte de Leblanc une espèce de grille contre laquelle il faut s'évertuer pour voir la maigre verticalité de l'extérieur.

Dans *Hiver N° 1* d'Hélène Lemay (image 5), des ombres d'arbres épousent les courbes de la neige située à l'avant-plan. Un entrelacement d'arbres dénudés masque à demi les sapins qui se trouvent au fond du tableau. La verticalité ici se souligne comme lieu d'entrelacement, comme dans le poème de Leblanc. Ce qui retient notre attention, c'est un arbre à demi couché,

VERTICALE À L'HORIZON

dans la partie supérieure de la lithographie : l'arbre horizontal soulève, vers le ciel d'où elle est tombée, la neige qui s'accumule sur son tronc déformé. La verticale s'étend à l'horizontale pour élever.



Image 5. Hélène Lemay, *Hiver N° 1*

Rafales

le vieux tronc couché à contre-courant
de la houle de l'herbe (NAYET 2003 : 17)

Qu'est-ce que l'*Arbre* de Suzanne Gauthier (image 6), sinon une variation sur un thème ? L'arbre, un tissu mesurant environ 3 x 4 mètres est fixé au mur de façon à rejoindre le sol en créant son propre vallon. Il s'élève et s'étend à la fois et se module dans son passage ; on pourrait dire qu'il chante dans son creux. L'étendue de l'œuvre n'est pas sans rappeler celle des plaines et elle est soulignée par la blancheur du tissu, qui évoque les neiges infinies. Mais ce sont bien des feuilles, non des flocons, qui sont imprimées blanc sur blanc, chacune unique parmi la multiplicité de ses semblables.



Image 6. Suzanne Gauthier, *Arbre*

Le soleil brille haut et blanc dans le ciel immense des Prairies. Immense, ce mot revient sans cesse dans les cahiers de Mariana et avec raison, le ciel me paraît ici tellement plus profond, plus ample qu'ailleurs, par contraste peut-être avec la platitude du sol ? Chaque arbre se distingue de tous les autres, chaque bâtiment est absolument défini. (BOUVIER 1995 : 105-106)

L'imposant *Paysage* de Gauthier (image 7), contrairement à l'*Arbre* extrêmement souple, est conçu sur un support rigide et significatif : le contreplaqué, qui est du « bois ». L'œuvre est composée de trois panneaux assemblés selon une savante architecture. Le panneau du milieu sert de pont entre les deux autres. Au centre de ce pont figure un arbre. Un pont s'étend à l'horizontale, mais doit d'abord s'élever au-dessus du lieu qu'il traverse. Il y a dans ce tableau un puissant mécanisme de transfert en opération. Pour qu'il y ait paysage, le croisement des deux dimensions est essentiel. C'est ce qu'on appelle un mi-lieu.

VERTICALE À L'HORIZON

L'hiver est un état d'âme
C'est quoi
La dentelle de givre moumoune
Dans la maudite fenêtre de cul
Qui m'empêche de voir
Le grand niaiseux d'arbre
Qui frissonne comme un tout-nu
Devant la maison (LEBLANC 1997 : 62)

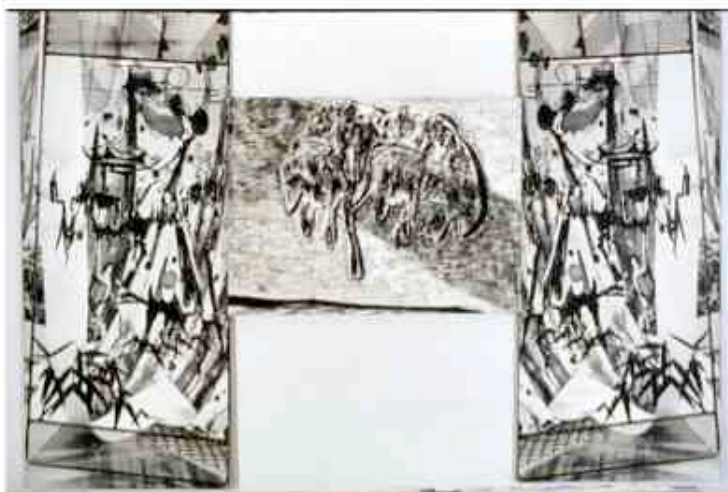


Image 7. Suzanne Gauthier, *Paysage*

Les lacs et les bois du Grand Nord sont l'autre versant de l'horizontalité, le lieu où la plaine se transforme en son opposé : la forêt.

La petite aquarelle de Pauline Boutal, *Arbres sur les rives du lac Winnipeg* (image 8), est assez typique des scènes qu'on peut apercevoir pour peu qu'on s'éloigne des plaines du Sud. Il est clair que le paysage de l'Ouest n'est pas uniquement un horizon sans fin.



Image 8. Pauline Boutal, *Arbres sur les rives du lac Winnipeg*

Le sujet vertical de l'arbre est appuyé par le tableau conçu en hauteur. Mais, ce qu'il faut souligner, c'est que la nappe d'eau, tranquille au loin, plonge dans l'ouverture ou l'escarpement que crée un « V » d'arbustes et d'arbres à l'avant-plan. Un tableau, donc, qui monte et qui descend ; double verticalité.

Paul Guyot a été aventurier du pays sauvage. Caméraman de documentaires, il a laissé une image du pays qui n'est pas sans présenter des échos du Groupe des Sept. *La crête* (image 9) est un exemple de paysage qui « accapare » le regard. Nous sommes bien loin ici d'un infini à perte de vue. Le travail en pâte épaisse présente un lieu dense où nous sommes confrontés à la verticalité des arbres et à la masse des rochers.

Dans *Le vent du Nord* (image 10), l'horizontalité est celle du vent qui pousse branches et nuages vers la droite du tableau. Une horizontalité puissante, mais passagère, transformable. C'est l'enracinement qui permet à cette horizontalité de se manifester.

VERTICALE À L'HORIZON



Image 9. Paul Guyot, *La crête*



Image 10. Paul Guyot, *Vent du Nord*

Avec l'encaustique *Forêt bleue* de Marcien LeMay (image 11), la figuration de la densité côtoie l'abstraction et peut rappeler *Blue Poles* de Jackson Pollock. Les stries verticales noires des arbres sont réduites à des lignes sur fond moucheté. Nous sommes entre paysage et abstraction, comme si le sous-bois et le ciel s'étiraient, mêlés dans un grand brasier éliminant tout horizon pour ne laisser que la ténacité des arbres calcinés.

circuits brûlés
les feux de prairies font rage
de cime en cime
les feuilles se volatilisent
brindilles et fumées
mes cendres à jeter au vent (GABOURY-DIALLO 2002 : 14)



Image 11. Marcien LeMay, *Forêt bleue*

Rien de moins linéaire qu'une toile de Réal Bérard. Grand aventurier des rivières du Nord-Ouest, Bérard a été pendant plusieurs années cartographe pour le gouvernement du Manitoba. Son style incorpore l'effet des aurores boréales et le traitement amérindien de l'art.

Dans *Aux épinettes dorées* (image 12), tout le paysage est une danse et représente bien le travail pictural « à l'aurore boréale » de Bérard. Si le ciel du

VERTICALE À L'HORIZON

soir constitue un vaste tableau noir, les aurores sont la gestuelle qui transforme l'uniformité en kaléidoscope. Les épinettes se hissent comme autant de feux follets entre deux horizons. Elles prennent racine dans l'horizon mouvementé de l'avant-plan, pour ensuite piquer de la tête au-dessus de l'horizon du fond. Les lignes hachurées, si typiques du style de Bérard, sont des indicateurs du croisement de l'horizontale et de la verticale ; croisement nourricier qui aboutit à un arrondissement du paysage représenté par le traitement donné au ciel. C'est ce qu'on appelle une configuration.

Je vis à mon aise dans la citadelle
dans le centre exact d'une forêt bleue.
De là, l'univers dont j'ai la ficelle
me fait la courbette ; je tire sa queue
puis je lui enlève toutes ses fusées ;
il place sur moi sa carte d'étoiles
avec des tracés et des retombées,
quelques lunaisons enrobées de voiles.
Je me vêts d'aube, j'enroule l'aurore,
je transforme l'arbre en un mirador. (SAVOIE 1974 : 89)



Image 12. Réal Bérard, *Aux épinettes dorées*

On retrouve cette combinaison, traitée différemment, dans *Été des Indiens* (image 13). Le style amérindien de Bérard y est évident. Soulignons le travail horizontal : des lignes fléchées pointant de la gauche vers la droite, tout comme le vol massif de l'oiseau ; pour qu'il y ait envolée, il faut qu'une horizontale tranche une verticale, ou vice-versa. D'autres lignes fléchées montent du bas vers le haut et font écho au traitement angulaire et vertical des sapins. Le tout est équilibré par des cercles et des formes concentriques, dont nous avons déjà évoqué le rôle.



Image 13. Réal Bérard, *Été des Indiens*

Pour rester du côté amérindien, voici deux œuvres d'Hélène Pelletier qui s'inspirent largement des totems et des rituels autochtones (images 14 et 15). Les sculptures de Pelletier prennent racine dans l'arbre et intègrent des éléments traditionnels, comme les os et les plumes. L'arbre est le support des masques accrochés. Les mâts totémiques s'élèvent d'un socle composé d'un vieux tronc. Les cheveux des masques sont composés d'herbes et de foin sauvages. Aux éléments naturels s'ajoutent, en un clin d'œil à la civilisation, des éléments industriels tels le barbelé, la chaîne, le clou... évoquant en sourdine le traitement réservé aux autochtones.

VERTICALE À L'HORIZON



Image 14. Hélène Pelletier, *Maya*

Tout se dresse et tout pend dans ces sculptures. Tout est appelé à bruisser dans le vent. Le bruissement est un peuplement sonore de l'espace aphone.

Où sont mes prés fleuris, mes forêts centenaires ?
Où sont mes bois épais, sombres, silencieux ?
Où sont mes lacs d'azur, mes sentiers solitaires ?
Où s'est enfui l'élan, qui paissait en ces lieux ?
Pour moi, tout est douleur, hélas ! Où sont mes frères ?
Où sont ceux que j'aimais ? Ceux qui m'étaient si chers ?
Réveillez-vous, enfin, nobles races guerrières !
Accourez à ma voix, ranimez mes déserts.

(DE LARONDE 1990 : 245-246)



Image 15. Helene Penetier, *Bone Crusher*

Dans l'installation intitulée *Delta* de Marcel Gosselin, l'étendue deltaïque équivaut à l'immensité s'étirant sans dimension ou direction aucune. Petit à petit les constructions de l'artiste (image 16), principalement verticales, où l'arbre et ses dérivés sont les principaux matériaux, viennent « circonscrire, contrôler l'espace » (GOSELIN 1986 : 30).

Le sentier qui mène au bord de la rivière, donc à l'issue du parcours est délimité par des *bâtons de boue* (image 17). Ce sont, bien sûr, des bâtons fabriqués de boue, mais par homonymie, ce sont des *bâtons debout*. Leur verticalité est soulignée. Ils représentent le travail de l'artiste qui cherche à capter, un peu à la Giacometti, l'image des êtres, afin qu'ils ne tombent pas dans l'oubli de l'immensité. Les constructions de Gosselin sont des icônes de l'odyssée terrestre humaine.

VERTICALE À L'HORIZON



Image 16. Marcel Gosselin, *Le semoir*



Image 17.
Marcel Gosselin, *Bâton de boue*



Image 18. Étienne Gaboury, *Église Précieux-Sang*

Un centre urbain est déjà un espace qui occupe un lieu. Si une masse urbaine peut se camoufler dans les montagnes et les vallons, elle fait bloc dans les plaines. Les édifices, les gratte-ciel en particulier constituent davantage une occupation économique du terrain qu'une vision spirituelle de l'espace ou qu'une perception artistique du lieu. Il existe pourtant un travail architectural sur l'espace vertical comme visée esthétique. Je songe à deux exemples issus de l'imaginaire spatial de l'architecte Étienne Gaboury. L'*Église Précieux-Sang* (image 18), bien ancrée dans sa convexité matricielle de l'église-mère, s'élève dans une torsade d'un baroque autochtone rappelant le tipi des premières nations, comme pour faire une offrande céleste au grand Manitou. Hommage aussi que l'*Esplanade Riel* (image 19) dont la fusée émergeant d'une autre forme cylindrique tire tout le pont piétonnier vers des hauteurs exaltées. Cette structure est une réussite architecturale aux dimensions « ouestniennes » : la conjonction de l'horizontale du pont et de la lance verticale des espoirs (ceux de la communauté métisse et franco-manitobaine) se fait en plein centre d'une convexité.

VERTICALE À L'HORIZON



Image 19. Étienne Gaboury, *Esplanade Riel*

Depuis la fin des années 1990, Brigitte Dion a consacré son travail pictural à une splendide mise en chantier du thème de l'arbre, auquel s'intègre depuis deux ou trois ans le « *building block* » qu'est la composante architecturale. Que dans l'œuvre de Dion, l'édifice, comme dans le tableau *Demeure* (image 20), vienne signifier l'occupation humaine du terrain, ce n'est pas exclure l'arbre comme symbole de l'activité artistique ou humaine. On ne peut pas ignorer que la verticalité de l'arbre à la droite du tableau influe sur la masse de l'édifice, en créant un lacs de lignes et d'ombres qui occupe l'immeuble à la manière d'une immense toile d'araignée.

La courbe, comme on l'a vu ailleurs, est en effet la preuve irréfutable de l'occupation du terrain par l'habitant. Ce jeu de puissance est renforcé par la verticale du lampadaire placé en contrepartie de l'arbre à la gauche du tableau. Les deux verticales encadrent l'édifice et la tête du lampadaire se courbe pour jeter de la lumière sur le travail pictural en cours.



Image 20. Brigitte Dion, *Demeure*

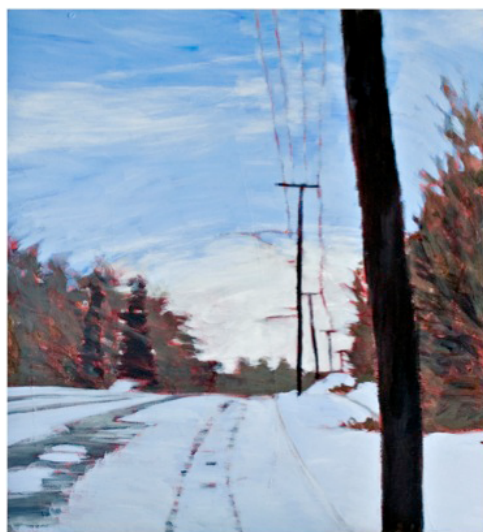


Image 21. Brigitte Dion, *Allant et revenant*

VERTICALE À L'HORIZON

On sort de la ville avec *Allant et revenant* (image 21), mais cette œuvre témoigne aussi de l'aimantation de l'arbre. L'arbre étant symbole de l'humain, comment ne pas voir dans le dérivé de l'arbre, le poteau de téléphone, la verticalité de la communication. Arbre totémique moderne et actuel. « Je ne vise pas seulement à archiver le contexte de notre environnement, mais plutôt à capter et à sauvegarder son vécu dans nos mémoires, qu'il devienne épistème de notre lieu » (DION 2003 : s. p.).

Dans ce tableau, ce sont les arbres à droite et à gauche qui se joignent pour former l'horizon en point de fuite. La voûte céleste est elle-même traversée par les raies des fils électriques. Ces raies sont doublées au sol par les stries qu'ont laissées les véhicules en passant dans la neige. Le regard est dirigé par ces parallèles vers l'horizon des arbres où la route conduit, puis il se voit élever par les poteaux et leurs fils *conducteurs* (je souligne). L'ensemble est ancré par la verticale noire du poteau en avant-plan qui traverse le tableau tout entier.

Aucun édifice dans la scène urbaine *Dans toute sa majesté* (image 22) de Gaëtan Sylvester. La verdure occupe tout le tableau, devient, au fond, son propre horizon en raison de la teinte de vert qui infuse l'ensemble. Tout est vert : l'herbe, le ramage et le feuillage, les ombres projetées, l'eau boueuse de la rivière. Un peu comme elle le fait dans les toiles de Mark Rothko, la couleur rend ce tableau à la fois paisible et vibrant.



Image 22. Gaëtan Sylvester, *Dans toute sa majesté*

La verticalité des troncs définit le tableau ; les troncs sont leur propre « support » puisque c'est leur ramage qui projette l'ombre adoucissante contre le soleil. Étonnamment, le soleil, ce point du zénith absent de la toile, imprègne l'œuvre de douce clarté. Ce jeu de point vertical absent, repris par les arbres longitudinaux, donne lieu, par transformation, à une surface habitée.

Avec la série *La politique de ma culture* de Damyèle Arbez-Chaput, le tableau trouve sa politique, comme le titre le laisse entendre.



Image 23. Damyèle Arbez-Chaput, *La politique de ma culture N°16*

Chez Arbez-Chaput, l'arbre est l'humain et la culture représente tout autant la culture de la terre que la culture intellectuelle. Ainsi, le côté politique du travail « culturel » relève de l'implantation d'une minorité qui cherche à

VERTICALE À L'HORIZON

constituer son propre espace ; autrement la culture ambiante anglo-américaine peut prendre des allures de grande homogénéisation, comme un horizon sans fin qui occuperait tout le paysage culturel. C'est ce qu'évoque *La politique de ma culture* N° 16 (image 23) : la ligne infinie n'est plus un horizon, mais une verticale, verticale d'espoir déterminé. Trois arbres nus, réduits à leur linéarité, sont plantés devant un vaste ciel et un escarpement qui plonge à leurs pieds. Cet escarpement ne représente pas les racines, mais il y fait allusion.

Ô soûl
Souche arrachée de la grande prairie!
Je me rocke de soûl
Pour qu'en moi agisse la force du sentiment
Qui détruit la trahison dans les mots d'amour et les promesses
d'avenir
Je veux vivre maintenant ! (FISSET 1998 : 30-31)

Chez Damyèle Arbez-Chaput, les arbres deviennent la scène même. Cela est apparent dans *La politique de ma culture* N° 26 (image 24). Dans cette toile, l'horizontale de l'espace naturel des plaines disparaît. L'espace appartient aux troncs ; ils l'occupent. On leur a construit, pour le démontrer, une demeure, un cadre semblable au cube de Francis Bacon, que Philippe Sollers qualifie de « cube transparent intégrateur » et qui permet qu'on soit « dehors et complètement dedans » (SOLLERS 1996 : 170).



Image 24. Damyèle Arbez-Chaput, *La politique de ma culture* N° 26

Ces arbres ont pris racine dans la chambre. Ce sont eux qui déterminent l'espace en l'occupant.

Dans *La politique de ma culture* N° 47 (image 25), les arbres atteignent une grande abstraction, qui n'est pas sans évoquer certaines toiles de Lawren Harris du Groupe des Sept. Cette œuvre est conçue sur un support horizontal. Elle reprend donc un espace étendu que le « ciel », fond jaune, vient accentuer. Elle reprend donc un espace étendu que le « ciel », fond jaune, vient accentuer. Le tableau est pourtant superbement traversé, de bas en haut, par des lignes ou par des plans verticaux colorés, de formes diverses. Difficile de dire où commence le roc et où commence l'arbre. Il est clair que l'espace est animé par ces zones hybrides qui le traversent perpendiculairement. Par la voie de l'abstraction, le croisement a lieu, la verticalité atteint son espace.



Image 25. Danyèle Arbez-Chaput, *La politique de ma culture* N° 47

La photo *Ginette* N° 4 (image 26) de Dominique Rey nous propose un plan assez rapproché du sol dont l'enneigement rappelle un espace qui s'étend. Nous serions happés par cette dimension sans fin si ce n'était de la présence du miroir planté en plein milieu de l'œuvre. Par le truchement du miroir, les arbres habitent le centre de l'espace autrement informe – pour ne pas dire infini – et l'être humain peuple le paysage ainsi construit.

Pendant que la sève inconsciente et insomniaque
Allaite la feuille qui frissonne
À l'arbre au seuil de la forêt endormie
Tu es la femme au miroir
Où j'ai caché au crépuscule mon poème
Parmi les reflets agités des mirages du songe

(CORBEIL 1986 : 57)

VERTICALE À L'HORIZON



Image 26. Dominique Rey, *Ginette N° 4*

Dans *Ginette N° 1* (image 27), c'est aussi par le biais du miroir, donc du regard (humain) et de la vision (de l'artiste) que s'accomplit la transition entre la toile et le tableau, entre la page vierge et le texte ou encore entre l'horizon sans fin et la dimension spatio-temporelle.



Image 27. Dominique Rey, *Ginette N° 1*

Du côté droit de la photo, un espace de neige plutôt désertique dont l'étendue finit par s'élever grâce aux arbres qui occupent le coin supérieur. Dans la moitié gauche de la photo, le miroir réfléchit à la fois l'être humain, et les arbres.

Du côté droit, la courbe de la rivière conduit vers les arbres. Mais la courbe de la rivière, qui semble se continuer à peu près naturellement vers la gauche en passant derrière Ginette, est en vérité une autre courbe, une courbe réfléchie.

Des arbres se dressent dans la partie supérieure gauche de la photo et sont prolongés par les arbres réfléchis. Grâce aux miroirs, l'observateur est entouré d'arbres. La verticalité des arbres donne une dimension temporelle à l'étendue de l'espace. L'être humain est au cœur de ce travail « paysagiste » où le regard est central.

Le travail effectué par Rey dans ses *Ginette* n'est pas sans rappeler *Les Ménines*, célèbre toile de Velasquez. Nous sommes placés dans le paysage et nous sommes peut-être en même temps le paysage représenté – celui du regard.

À la fin des années 1960, l'artiste Roger Boulet, s'évertuait à trouver l'arbre solitaire dans le vaste horizon des plaines. Sa sérigraphie de 1971 intitulée simplement *Arbre* (image 28) conclut admirablement le projet vertical. Bloc noir occupant l'horizon de ciel rose et de terre verte, l'arbre habite le territoire, en prend possession. Noir, il fait naître le jour sur le dialogue des espaces des plaines. Ce n'est pas qu'il repousse ou qu'il recule le plan horizontal : il signe la présence humaine. L'être humain, comme nous l'avons évoqué, est une verticalité dans l'histoire des temps, verticalité qui travaille non seulement l'espace, mais aussi le temps.

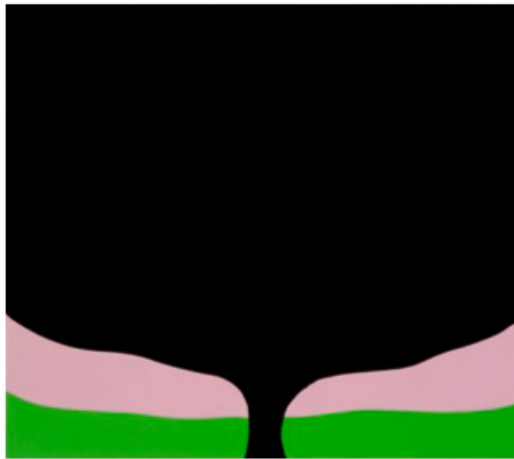


Image 28. Roger Boulet, *Arbre*

Alors, par la lucarne qui se trouvait à la hauteur de mon visage, j'ai aperçu le ciel. C'était une journée venteuse de juin... et des nuages très beaux, très blancs, se mirent à passer devant mes yeux. Il me sembla qu'à moi seule se montraient les nuages. Au-dessus du toit si proche sifflait le vent. Déjà, j'aimais le vent dans les hauteurs, ne s'attaquant ni aux hommes, ni aux arbres, sans malfaisance, simple voyageur qui siffle en se promenant. Deux grands ormes plantés par mon père poussaient leurs plus hautes branches jusqu'au bord de ma lucarne, et, en tendant un peu le cou, je les voyais se balancer, et cela aussi devait être pour moi seule puisqu'il n'y avait que moi d'assez haut perchée pour surprendre les branches supérieures de nos ormes. Et alors, plus que jamais je désirai mourir, à cause de cette émotion qu'un arbre suffisait à me donner... (ROY 1955 : 31)

Un arbre suffit, semble-t-il, pour donner le vertige de l'absolu.

Bibliographie

- ARBEZ-CHAPUT, Damyèle (2002), Déclaration d'artiste - Carton d'exposition, Saint-Boniface, Centre culturel franco-manitobain.
- BOUVIER, Laure (1995), *Une histoire de Métisses*, Montréal, Leméac.
- CORBEIL, Louis-Philippe (1986), *Journal de bord du Gamin des Ténèbres*, Saint-Boniface, Éditions du Blé.
- DE LARONDE, Alexandre (1990), in J. R. Léveillé, *Anthologie de la poésie franco-manitobaine*, Saint-Boniface, Éditions du Blé, pp. 245-246.
- DION, Brigitte (2003), Déclaration d'artiste - Carton d'exposition, Saint-Boniface, Centre culturel franco-manitobain.
- FISSET, Louise (1998), *Soul pleureur*, Saint-Boniface, Éditions du Blé.
- GABOURY-DIALLO, Lise (2002), *transitions*, Saint-Boniface, Éditions du Blé.
- GOSSELIN, Marcel (1986), *Delta*, Saint-Boniface, Éditions du Blé.
- LEBLANC, Charles (1997), *Corps météo*, Saint-Boniface, Éditions du Blé.
- LÉVEILLÉ, J. R. (1976), *Œuvre de la première mort*, Saint-Boniface, Éd. du Blé.
- NAYET, Bertrand (2003), *Juste un grand vent*, Saint-Boniface/Ottawa, Éditions du Blé/Éditions David.
- ROY, Gabrielle (1955), *Rue Deschambault*, Montréal, Beauchemin.
- ROY, Gabrielle, (1966), *La route d'Altamont*, Montréal, HMH, coll. L'Arbre.
- SAVOIE, Paul (1974), *Salamandre*, Saint-Boniface, Éditions du Blé.

SOLLERS, Philippe (1996), *Les passions de Francis Bacon*, Paris, Gallimard.

Liste des illustrations

(La hauteur précède la largeur. Les dimensions sont exprimées en centimètres).

1. LAFRENIÈRE, Roger (s. d.), photo de travail.
2. LAFRENIÈRE, Roger (2010), *Rathwell*, acrylique sur toile, 122 x 193.
3. LAFRENIÈRE, Roger (2020), *Lorette*, acrylique sur toile, 122 x 213.
4. LAFRENIÈRE, Roger (2003), *Sans titre*, acrylique sur toile, 69 x 94.
5. LEMAY, Hélène (1978), *Hiver No 1*, sérigraphie, 23,5 x 31.
6. GAUTHIER, Suzanne (1998), *Arbre*, encre sur tissu, 335,5 x 254.
7. GAUTHIER, Suzanne (1987), *Paysage*, encaustique et épreuve photographique sur panneaux, 234 x 333.
8. BOUTAL, Pauline (v. 1925-1930), *Arbres sur les rives du lac Winnipeg*, aquarelle, 38 x 31,5.
9. GUYOT, Paul (1972), *La crête*, huile sur toile, 81 x 66.
10. GUYOT, Paul (1970), *Le vent du nord*, huile sur toile, 112 x 120.
11. LEMAY, Marcien (1996), *Forêt bleue*, peinture encaustique, 90 x 118.
12. BÉRARD, Réal (2004), *Aux épinettes dorées*, aquarelle, 43,5 x 53,5.
13. BÉRARD, Réal (1996), *Été des Indiens*, acrylique sur panneau, 55 x 63,55.
14. PELLETIER, Hélène (1986), *Maya*, céramique et techniques mixtes, 285 cm.
15. PELLETIER, Hélène (1986), *Bone Crusher*, céramique et techniques mixtes, 230 cm.
16. GOSSELIN, Marcel (1986), *Le semoir*, branche, fruits secs broyés, canevas, 366 cm.
17. GOSSELIN, Marcel (1986), *Bâton de boue*, branches, boue, 160 cm.
18. GABOURY, Étienne (1968), *Église Précieux-Sang*.
19. GABOURY, Étienne (2004), *Esplanade Riel/Pont Provencher*.
20. DION, Brigitte (2005), *Demeure*, acrylique sur toile, 111,5 x 127.
21. DION, Brigitte (2005), *Allant et revenant*, acrylique sur toile, 127 x 116,5.
22. SYLVESTER, Gaëtanne (1994), *Dans toute sa majesté*, sérigraphie, 60 x 81.
23. ARBEZ-CHAPUT, Damyèle (1999), *La politique de ma culture N° 16*, huile sur toile, 70,5 x 147.
24. ARBEZ-CHAPUT, Damyèle (2000), *La politique de ma culture N° 26*, 44 x 44.
25. ARBEZ-CHAPUT, Damyèle (2002), *La politique de ma culture N° 47*, 71 x 147.
26. REY, Dominique (2002), *Ginette N° 4*, épreuve en couleur, 57 x 72.
27. REY, Dominique (2002), *Ginette N° 1*, épreuve en couleur, 57 x 72.
28. BOULET, Roger (1971), *Arbre*, sérigraphie, 42 x 47.

ONTOLOGICAL POWER OF PERFORMANCE: 'TRANSFORMANCE' IN MICHEL TREMBLAY'S *HOSANNA*

Martin PŠENIČKA
Charles University, Prague

Over the past thirty years, Canadian theatre and drama became a crucial stage for marginalized or minority groups. The presented paper examines one of the most prominent 'reappropriative' practices in Canadian theatre nowadays connected with gay theatre and drama. The paper intends to delineate and explore artistic strategies that aim at the transformation of the position and reception of homosexual community. With this aim in mind, Michel Tremblay's *Hosanna*, a play in which transformation is not only an extra-theatrical goal, but also an inherent structural, as well as thematic device, is analyzed.

Au cours des trente dernières années, le théâtre et la dramaturgie canadiens sont devenus un lieu privilégié d'expression pour les minorités ethniques et les groupes marginalisés. L'article présente une des pratiques « ré-appropriatives » dans le théâtre canadien d'aujourd'hui liée avec les soi-disant théâtre et dramaturgie gay. L'article entend esquisser et examiner les stratégies artistiques qui visent à transformer la position et la réception de la communauté homosexuelle. Dans ce but est analysée *Hosanna*, une pièce de théâtre de Michel Tremblay où la transformation – en tant que but extra-théâtral, mais aussi en tant que procédé structurel et thématique – est mise en œuvre.

Over the past forty years, Canadian theatre and drama grew into a powerful medium for marginalized or minority groups. According to Ric KNOWLES:

perhaps the most significant shift to have occurred since the 1980s has been towards a fundamentally reappropriative dramaturgy that is emerging from a range of marginalized communities talking powerfully back to the centre in a healthy and hybrid cacophony of voices (2004: 125)

The "production of marginality," as Robert WALLACE puts it (1990), became a significant hallmark of modern Canadian theatre and drama. Theatre and drama in Canada assumed an important position in expressing, enacting, and healing both individual and community traumas. On the other hand, the empowerment of visible, as well as invisible minorities, breathed new energy into the Canadian theatre culture, accompanied with the development of diverse theatrical and aesthetic practices and new, alternative, and/or political ideas and opinions.

It is no wonder that among the most celebrated contemporary Canadian playwrights and theatre practitioners are a considerable number of artists who

emerged from cultural, ethnic, sexual, and other marginal communities. The current map of Canadian theatre and drama is to a large extent marked by the peripheral voices who have acquired a central position. The artistic organizations and institutions representing minority cultures appropriated an official or even mainstream status. Formerly ground-breaking avant-garde and revolutionary theatre enterprises such as Toronto-based Buddies in Bad Times Theatre – “the largest facility-based queer theatre company in the world” (BUDDIES IN BAD TIMES THEATRE) – or Nightwood Theatre – the organization whose mandate is entirely dedicated to the promotion of women artists¹ – transformed into the regularly operating and prominent theatre houses. However, both organizations maintain their alternative character and the mission to represent marginalized communities and to challenge prejudices and discrimination, while their work receives a wide recognition in terms of public and financial support. The same applies to minority playwrights whose work has become a part of Canadian literary canon and dramaturgy – the so-called minority plays are frequently and regularly staged all over Canada. Moreover, playwrights such as Michel Tremblay, Tomson Highway, Ann-Marie MacDonald, Djanet Sears, as well as their younger colleagues have been organically incorporated into the official university curricula.

Nevertheless, we still need to question the position of minority artists and their practice in terms of their wider social and political context. In accordance with Alain-Michel ROCHELEAU, who examines Quebecois gay theatre (1996), we can raise the following questions: does the expanded treatment of minority groups in theatre imply a growing awareness and tolerance toward marginal communities? If it does so, why are the minority themes still frequently discussed and staged in Canada? If not, what is the impact of minority theatre and drama? In other words, how does minority theatre and drama *transform* the marginal communities, their own self-perception, and their perception by the society at large? The presented paper will not answer all these complex questions. My objectives are less ambitious: I

1 Mandate and Mission of Nightwood Theatre: “Nightwood Theatre forges creative alliances among women artists from diverse backgrounds in order to develop and produce innovative Canadian Theatre. [...] We advocate for women, provide a training ground for emerging talent and engage artists in play development and theatre production. [...] Nightwood’s overriding vision is to be the gateway, propelling women to the top of their craft in Canadian Theatre. [...] We operate with a firm belief in women’s equality and use theatre to challenge stereotypes and social assumptions about gender, race and sexuality.” (Nightwood Theatre)

‘TRANSFORMANCE’ IN TREMBLAY’S *HOSANNA*

intend to delineate and explore specific artistic strategies that aim at the *potential* transformation of the position and reception of gay community. With that aim in mind, I singled out a frequently analyzed play in which transformation is not only an extra-theatrical goal, but also an inherent structural/aesthetic, as well as thematic device: Michel Tremblay’s *Hosanna*.

* *
*

In the early 1970s, *Hosanna* (1973), a play about hiding and revealing, was performed on the French-Canadian stage as a political allegory, which portrayed the unfortunate destiny of the Quebecois nation. As Michel TREMBLAY indicated, the transvestite character of Hosanna, who “always wanted to be a woman who always wanted to be an English actress in an American movie about an Egyptian myth shot in Spain,” symbolized the Quebecois people who were “for the past 300 years not taught that we were a people, so we were dreaming about being somebody else instead of ourselves” (qtd. in GILBERT 1994: 263). From the current non-Quebecois perspective, *Hosanna* still retains its political nature. Nonetheless, the politics of the play seems to lie in its subversive strategies, which unsettle rigid notions and constructions of sexual and gender identities, as well as the regimes of heteronormativity.

Despite all the allegoric and metaphoric interpretations, *Hosanna* is primarily a two-act play about the physical and mental transformation of a transvestite Hosanna/Claude Lemieux. The action takes place in Hosanna’s apartment during the Halloween night. Hosanna/Claude, dressed as Elizabeth Taylor’s Cleopatra, returns home from the party where s/he was humiliated by a collective joke: virtually every single drag queen present at the ball was dressed in a better-looking costume of Cleopatra. Confronted with the harrowing image, Hosanna takes refuge and hides in her/his apartment which s/he shares with her/his lover Cuirette/Raymond Bolduc – a “washed-up” homosexual macho biker. Instigated by the cruel frolic, Hosanna is about to perform her transformative act of revelation and self-recognition.

The performance of transformation, or else ‘transformance,’ occurs literally on the Claude-Hosanna-Cleopatra-performer’s body or, better to say, between the multiple bodies of the performer and his figure² (Elizabeth

2 The term ‘performer figure’ denominates a performer’s product as it appears on the stage in front of the spectators. My terminology stems from the concept elaborated by the Czech theorist Otakar ZICH, which he presented in his seminal work *Aesthetics of*

Taylor's Cleopatra/Hosanna/Claude)³ and that of the audience. The audience enacts a specific and essential role not only as an indispensable co-creator of a potential theatre production, but also as an explicit witness inscribed in the play itself. In the introductory stage note Tremblay specifies that "it is important that throughout the play, the audience be able to smell Hosanna's perfume; a cheap, heavy, disgusting perfume [...] a perfume that has imprisoned Hosanna for years" (TREMBLAY 1991: 7). In the analysis of 1981 production of *Hosanna* Jim Ellison notices that "the heavy scent of perfume was liberally sprayed throughout the seating area" in order to make "the auditorium [...] a part of the stage" (*ibid.*: 79). Tremblay's deliberate and subtle theatrical device "imprisons" every participant of Hosanna's actions. The audience is forced to smell, feel, and literally *experience* Hosanna's/Claude's bodily presence through all their senses.

The co-presence of the audience is, however, utterly revealed in the second act when Hosanna sits in front of the spectators and tells them about the joke she fell victim of. She keeps addressing the audience throughout her coming-out act, asks them for a cigarette etc. Thus, the audience is not an anonymous mass of people who gathered in the house to watch an illusionary spectacle. The spectators are constantly recognized and made aware of their participation; they cannot hide from experiencing Hosanna's presence. Placed in such a position, each audience member is virtually invited to Hosanna's apartment to undergo her public act that eventually becomes a collective event, or even a ritual of transformation (TURNER 1969, 1982). The potential transformative power of *Hosanna* has, thus, a dialectical quality, embedded in both the ambivalent identity and sexuality of Hosanna, and an active (activated) participation of audience.

In his work on rituals Victor TURNER frequently mentions a structural element of the ritual enactments, which he names "liminality," or else the state "betwixt and between" (e.g. 1969, 1982). I dare to decontextualize his notion for our purposes. Hosanna is a transvestite for whom the "liminality" or state "betwixt and between" is an everyday practice. Like any female impersonator,

Dramatic Art (1931). Zich also coined a term 'dramatic persona', which is, succinctly speaking, a final work of art emerging by virtue of spectators' perception. Hence, dramatic persona is a performer figure as perceived by the audience. For the detailed analysis see ETLÍK 2011: 188.

3 Technically speaking, Elizabeth Taylor's Cleopatra embodied by a male transvestite is the very first image a potential spectator receives.

‘TRANSFORMANCE’ IN TREMBLAY’S *HOSANNA*

Hosanna is a liminal being suspended in-between his real body and the masque/mimicry he wears. However, unlike “usual” impersonators, Hosanna tries hard to erase, or even kill the real body, i.e. Claude, in order to become the masque, i.e. Hosanna: “To put it bluntly: Hosanna was created in order to kill Claude” (WALKER 1998: 228). It is apparent that Hosanna’s/Claude’s self-hatred is a product of internalized homophobia. Hosanna’s transvestism is then a direct response to the homophobic atmosphere in the society.

As Rosanna VITALE points out:

The ultimate attempt at becoming and not just seeming female lies in Claude’s insistence on being addressed as Hosanna. To Claude the name Hosanna affirms his present self, the identity he has chosen. The habitual body does not disappear behind the present body. As the apparel itself, the name remains on the outside, much as a prop. [...] The name much like the identity is not inscribed in Claude’s flesh. (1998: 43)

Hosanna’s male body does not fit her female costume and the more she tries to efface Claude, the more she fails to sustain her own fictitious self. As a result of this disproportion, Hosanna’s creation suffers from unintentional and uncontrollable cracks in the façade, which are about to grow into disastrous proportions; the cracks, which keep Hosanna/Claude oscillating between the masculinity (physical signifiers/ habitual body) and femineity (fictitious signifiers/mimicry). Hosanna reflects her ambivalent dichotomy while discussing the mirror image with her boyfriend Cuirette:

Did you ever see a woman pee standing up? I was watching myself in the mirror ... Elizabeth Taylor, standing in profile, with this thing hanging out ... pissing ... Disgusting.” (TREMBLAY 1997: 41)

The same cracks which appear during the text-based reading inevitably destabilize and consequently transform the recipient’s perception. In a potential performance, however, constant attacks and distractions by the contradicting signs – Elizabeth Taylor’s Cleopatra impersonated by the character of Hosanna through which constantly perforates the character of Claude – are accompanied with the materiality and corporeality of performer’s embodiment, which is amplified with the protruding sensation of Hosanna/Elizabeth Taylor’s Cleopatra/Claude/performer’s odour. Being exposed to such a complex, palimpsest-like performer figure, the spectators’ perception must necessarily oscillate in the same way as Hosanna/Elizabeth Taylor’s Cleopatra/Claude’s

liminal character. Hosanna/Claude/performer's co-presence with an audience enhances the liminal perception of the performer figure and, consequently, the position of spectators, which corresponds to Turner's "betwixt and between" state. Such a perception necessarily brings about disharmonic, undecipherable and shocking uncertainty regarding the traditional notion of a priori given, heteronormative identity.

But the overall perception does not exclusively take place on the epistemological level, i.e. semiotic, analytic decoding of signs, which can already occur while reading the script. By employing the "tangible" theatrical devices such as the ever-present and aggressive perfume, the open dialogue between the performer (figure) and audience, or the naked performer's body at the very end, Tremblay foreshadows the ontological aspect⁴ of performance, which co-exists with the parallel stream of sign-based (mis-) communication. Moreover, by accentuating the ontological aspect, he predestines a potential staging to be the performance that incorporates the strategies of "semiotic guerrilla warfare" (WEEKS qtd. in WALLACE 1989: 10), accompanied and magnified with the unique human experience, which is not reducible to any sign-based structure.

Tremblay's *Hosanna* is a play about the reconciliation and self-recognition with a cathartic happy ending – Hosanna/Claude sheds the papier maché masque and returns to his true physical identity. Looking in the mirror, s/he takes off her wig, make up, and underpants and reveals that "Cleopatra is dead. [...] I'm a man. I'm a man... I'm a man." (TREMBLAY 1991: 87) Nonetheless, Hosanna/Claude's transformative act would not be possible without the ontological communion created between the performer (figure) and spectators/participants. It is this engagement which turns Tremblay's play into the contemporary transgressive ritual; the transformance that has a power to expose, redress and heal collective traumas and dilemmas.

4 In his essay "Theatre as Experience: On the Relationship Between Noetic and Ontological Principles in Theatre Art" (1999, Engl. transl. 2011) Jaroslav ETLÍK notes that "theatre is always a super-sign, a sign structure created absolutely and fully, and always integral; on the other hand, theatre is a natural place of contact, of collective communication and sharing [...]" (2011: 209).

Works cited

- BUDDIES IN BAD TIMES THEATRE. Official website. Online source:
<<http://www.buddiesinbadtimes.com/about.cfm>> [June 10, 2011].
- ETLÍK, Jaroslav (1999, Engl. transl. 2011), “Theatre as Experience: On the Relationship Between Noetic and Ontological Principles in Theatre Art,” in *Czech Theatre Review 1989 - 2009: Selected Articles on Czech Theatre from the Journal Divadelní revue*, pp. 181 – 223.
- GILBERT, Helen and TOMPKINS, Joanne (1996), *Post-Colonial Drama: Theory, Practice, Politics*. London: Routledge.
- KNOWLES, Ric (2004), “Drama,” in E.-M. Kroeller (ed.), *The Cambridge Companion to Canadian Literature*, Cambridge: Cambridge UP, pp. 115-134.
- NIGHTWOOD THEATRE. Official website. Online source:
<http://www.nightwoodtheatre.net/index.php/about/mandate_mission> [June 10, 2011].
- ROCHELEAU, Alain-Michel (1996), “Gay Theatre in Quebec: The Search for an Identity,” *Yale French Studies*, 90, pp. 115-136.
- TREMBLAY, Michel (1991), *Hosanna*, Vancouver: Talonbooks.
- TURNER, Victor (1969), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, London – New York: Routledge.
- TURNER, Victor (1982), *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, New York: PAJ Publications.
- VITALE, Rosanne (1998), “Identity and Memory on Both Sides of Claude/Hosanna’s Body,” *Integrative Explorations Journal*, 5, pp. 42-47.
- Walker, Craig S. *The Buried Astrolabe: Canadian Dramatic Imagination and Western Tradition*.
- WALLACE, Robert (1989), “Gender, Sexuality and Theatre: To Become – The Ideological Function of Gay Theatre,” *Canadian Theatre Review*, 59, pp. 5-10.
- ____ (1990), *Producing Marginality: Theatre and Criticism in Canada*, Saskatoon: Fith House.
- ZICH, Otakar (1931), *Estetika dramatického umění: Teoretická dramaturgie*. [Aesthetics of Dramatic Art: Theoretical Dramaturgy], Prague: Melantrich.

HUMOUR ET CONSTRUCTION IDENTITAIRE DANS *A COMPLICATED KINDNESS* DE MIRIAM TOEWS (2004)

Claire OMHOVÈRE
Université Paul Valéry

Cet article analyse le rôle de l'humour dans l'écriture de Toews et la poétique de l'incongru qui en découle dans *A Complicated Kindness*. Parce qu'il est d'abord affaire de contexte, l'incongru rend palpable l'écart entre le sens des mots et la valeur d'usage que leur accorde une société donnée. Toews joue de cet écart de manière subversive et ludique à travers des associations transgressives soulignant ce qui sépare la minorité mennonite du reste de la population nord-américaine, majorité à laquelle la communauté se trouve néanmoins reliée, de même que l'exception s'avère dépendre de la règle qu'elle vérifie. Le regard décalé de Toews ne fabrique donc pas l'ethnicité factice commercialisée dans les écomusées mais s'intéresse à l'interpénétration entre culture majoritaire et culture minoritaire notamment grâce au jeu sur la langue, sur ses registres et sur les références de la culture populaire, celles justement susceptibles d'être partagées par le plus grand nombre.

The present article analyses the function of humour in Miriam Toews's writing and the poetics of the incongruous that stems from it. Because it is primarily context-dependent, the perception of an incongruity renders palpable the discrepancy between the meaning of words and the value a given society vests into them. Toews's novel explores this difference in playful and subversive ways through the extensive use of incongruous combinations which—although they underscore the singularity of the Mennonite community within Canadian society—nevertheless relate Mennonite identity to the mainstream mainly thanks to abundant references to the popular culture of the 1970s.

Dans *49^e parallèle*, film de propagande alliée tourné en 1941 par Michael Powell, l'équipage d'un sous-marin nazi égaré en baie d'Hudson prend pied sur le territoire canadien et tente une invasion des USA depuis l'intérieur du continent. En route vers la frontière étatsunienne, les Allemands trouvent l'hospitalité auprès d'une colonie d'huttérites germanophones. La communauté anabaptiste sert ici d'allégorie à une société tolérante, dans laquelle les talents de chacun sont mis au service du bien-être de la collectivité. Ce visage du Canada s'oppose, bien entendu, à un totalitarisme hitlérien hostile aux droits des individus comme aux valeurs de la démocratie.

Le choix d'une colonie d'huttérites pour incarner ces traits bienveillants n'est pas sans fondement historique : tout au long du XVIII^e siècle, les communautés anabaptistes nées dans le sillage de la Réforme furent contraintes de reculer devant la formation des états autocratiques de la vieille Europe pour s'installer là où on les laisserait prospérer dans le respect des principes austères de leur foi. Pacifistes, ces communautés étaient attachées à leur liberté de culte autant qu'à l'exploitation collective des biens, terres et troupeaux. Des persécutions en Allemagne, en Autriche comme aux Pays-Bas d'où ils étaient

originaires repoussèrent huttérites et mennonites à travers l'Europe centrale jusqu'aux confins de la Vistule. À la fin du XIX^e siècle, nombreux furent ceux qui choisirent un nouvel exil en Amérique pour échapper à la conscription décidée par le tsar en 1874. Une deuxième vague migratoire intervint dans les années 1920 quand les communautés restées sur le territoire soviétique se trouvèrent prises dans les remous de la guerre civile causée par la Révolution. Les familles tentèrent alors de rejoindre leurs membres installés en Amérique du Sud, notamment au Paraguay et au Mexique¹. D'autres trouvèrent refuge aux USA ainsi que dans les provinces de l'ouest canadien qui introduisirent des dérogations dans les lois sur l'occupation des terres afin de faciliter l'installation de villages mennonites et de colonies huttérites (THOMPSON 1998 : 67). De fait, reconnus comme de remarquables agriculteurs aguerris aux excès des climat continentaux, les anabaptistes furent encouragées à venir s'installer dans les Prairies par le gouvernement canadien et les compagnies ferroviaires qui, souvent, prirent en charge leur voyage afin de les attirer vers des régions qui avaient découragé plus d'un immigrant venus des zones tempérées (KROEGER 2007 : 86). Les anabaptistes ont versé à l'actif du multiculturalisme canadien des bénéfices économiques auxquels s'ajoutent des aspects culturels dont le film de Michael Powell saisit déjà l'intérêt. L'exemple de leur réussite suggère que la prospérité récompense la tolérance des différences ; celui de leur implantation vient conforter l'image du sanctuaire associée au Canada depuis ses origines. On peut considérer comme tout aussi enrichissant l'avènement d'écrivains de renom, notamment chez les mennonites parmi lesquels se sont distingués des romanciers emblèmes de la diversité ethnique qui sert d'étendard à la littérature canadienne sur la scène internationale (GODARD 2000 : 227). Les apports de la communauté mennonite à la définition du multiculturalisme canadien ne s'évaluent donc pas seulement d'un point de vue économique, mais aussi en des termes idéologiques et culturels.

Ces aspects figurent au premier plan de *A Complicated Kindness* (2004), roman dans lequel Miriam Toews explore les affiliations plurielles et contradictoires qui lient sa jeune héroïne, Nomi Nickel, à sa communauté ainsi qu'à la époque contemporaine. À la sortie du roman, la presse salua chez Toews un renouvellement de la tradition du roman régional telle que la développèrent des écrivains réalistes des Prairies comme Sinclair Ross et W. O. Mitchell au cours

¹ Ce bref survol historique est adapté à partir de Friesen (1987 : 267-270). On trouvera également utile de consulter le site internet de la communauté huttérite (<http://www.hutterites.org/>), et celui de la société historique mennonite (<http://www.mhsc.ca>).

des années 1940². Leur influence est perceptible plus à l'est jusque dans les nouvelles d'Alice Munro situées en Ontario, à travers la persistance de certains traits tels que l'isolement géographique, la solitude du protagoniste et une précision d'entomologiste dans la dissection d'existences en demi-teintes. Dans son propre roman, Toews reconnaît cet héritage à travers une description lyrique du vent d'été qui fait allusion à *Who Has Seen the Wind* de W.O. Mitchell dont la verve comique transforma le réalisme austère de ses contemporains (HARRISON 1977 : 172). Plus loin dans le roman, une référence renvoie cette fois explicitement à *Lives of Girls and Women* d'Alice Munro, œuvre hybride dans laquelle la structure du *Bildungsroman* se fragmente en épisodes distincts, la rapprochant ainsi du cycle de nouvelles (TOEWS 2005 : 59-60 et 71). Analyser ce que Toews tient de ses prédécesseurs permettrait, s'il en était besoin, de confirmer que la littérature canadienne a pour particularité de conjuguer pluralité régionale et diversité ethnique dans l'expression de son identité nationale. Il serait toutefois regrettable qu'à trop vouloir souligner ce qui unit *A Complicated Kindness* à ses antécédents, on ne prête pas suffisamment attention à la manière dont Toews s'appuie sur la tradition du roman des Prairies pour mieux s'en démarquer (OMHOVÈRE 2010 : 67). Dans cet article, je m'attacherai tout particulièrement à mettre en évidence le rôle que joue l'humour dans l'expression d'une identité mennonite et la poétique de l'incongru qui en découle.

Au premier plan du roman figure East Village, petite ville mennonite du Manitoba dont la topographie même invite à l'exégèse. Dernière station avant l'au-delà, East Village n'offre ni perspective, ni échappée vers l'extérieur. Avec sa gare désaffectée et son dépôt de bus converti en résidence, l'agglomération constitue une aberration dans la dynamique urbaine des Prairies :

Main Street is as dead as ever. There's a blinding white light at the water tower end of it and Jesus standing in the centre of it in a pale blue robe with his arms out, palms up, like he's saying how the hell would I know? I'm just a carpenter. He looks like George

² M. KOPALA (2004 : en ligne) souligne cette parenté dans un article justement intitulé "In Praise of Prairie Literature" :

Overcoming the stultifying effects of a closely knit community or simply coming of age are staples of Canadian literature. In spite of its 1970s setting, *A Complicated Kindness* slips into this iconic prairie literature mode. Here, the isolated intellectual finds his voice in a void of uncaring or absent characters and strives for meaning in an indifferent environment. In East Village, Manitoba, Toews weaves this theme with raunchy humour and the skill of a crime writer. (C'est moi qui souligne)

Harrison in his Eastern religion period working for Ringling Brothers. [...] On the other end is another giant billboard that says SATAN IS REAL. CHOOSE NOW.

Main Street is bookended by two fields of dirt that never grow a crop. They lie *in perpetual fallow*, my dad told me. Those words haunt me still. I can sense that Americans who come here think it's strange. Main Streets should lead somewhere other than to eternal damnation. They should be connected to something earthly, like roads. (47)³

La métaphore du serre-livre renouvelle ici celle du cul-de-sac puisque le trope fait d'East Village un seul et unique volume dans lequel se condenseraient l'essence du lieu et le destin de ses habitants. Car seuls les touristes sont de passage à East Village. Aucune personne étrangère à la communauté ne s'y installe et personne n'en déménage ouvertement. Les habitants d'East Village ne quittent les lieux que le jour où le Seigneur les rappelle à lui. Entre l'eau symbole du baptême et les flammes de l'enfer, la rue principale inscrit au centre du paysage urbain une axiologie sans mystère. Pour les mennonites fidèles aujourd'hui encore à l'enseignement de Menno Simons⁴, seul importe le moment où *rapture* qui mettra un terme à leurs tribulations sur terre afin que, toute vertu récompensée, ils puissent s'en retourner vivre auprès de Dieu. D'où le sens particulier que possède dans cette secte dissidente le mot *home*, traduction du bas-allemand *Heimat*, qui ne renvoie à aucune demeure terrestre mais au royaume des cieux. La méfiance envers ce qui serait susceptible d'hypothéquer le salut à venir se traduit chez les personnages du livre par un désinvestissement de la réalité qu'il serait toutefois erroné de prendre pour du désintérêt puisque le moindre faux pas ici-bas peut s'avérer lourd de conséquences dans l'au-delà. Nomi Nickel écrit ainsi du berceau familial : "It's a town that exists in the world based on the idea of it not existing in the world"⁵ (48). East Village en conséquence

³ Les numéros de page qui suivent les citations dans le texte renvoient tous à l'édition 2005 de *A Complicated Kindness*.

⁴ Ancien prêtre catholique originaire des Pays-Bas, Menno Simons (1496-1561) se sépara de l'Église en raison de divergences concernant à la fois les dogmes (transsubstantiation, baptême des enfants) et l'autorité ecclésiastique. Il fonda en 1537 le mouvement anabaptiste qui porte aujourd'hui son nom.

⁵ Cette idée reçoit de nombreuses formulations : "a town not of this world" (2) ; "I dream of escaping into the real world" (6) ; "This town is like a movie set. Nothing real is allowed to happen. It's a ghost town. It's Brigadoon. [...] From Stalag 14 to Studio 54" (91).

désigne moins l'occupation d'un lieu qu'une orientation de la pensée dirigée tantôt vers l'aube de l'au-delà, tantôt vers le souvenir nostalgique des années passées à l'est de l'Oural, avant Staline et l'immigration vers le Canada⁶.

Ce rapport biaisé à la réalité a des effets qui rappellent le fonctionnement du déni en psychanalyse. Mode de défense, le déni permet de refuser de reconnaître la réalité d'une perception traumatisante tout en la représentant d'une manière détournée⁷. Il existe de même deux versions d'East Village. Avec ses écoles, son usine d'anoraks, un abattoir, un hôpital, et sa maison de retraite, la petite ville vit sur le mode autarcique, fermée aux intrusions de la réalité extérieure colportée par la musique, les films et les livres que condamnent les anciens. Mais juste à côté d'East Village se tient l'autre East Village. Dans ce musée à ciel ouvert, les mennonites ont reconstitué l'habitat traditionnel de leurs ancêtres dont ils interprètent les rôles en costumes d'époque pour l'édification de touristes américains friands de pittoresque fondamentaliste. À travers l'ethnicité qui s'y donne en spectacle, le village fétiche exhibe un simulacre de différence car il ne permet ni l'acceptation des individualités ni la tolérance de leurs divergences⁸. Le déni s'accompagne néanmoins d'une reconnaissance oblique de la réalité dans les rituels d'excommunication qui périodiquement purgent la communauté de ses déviances, de l'alcoolisme à la libre-pensée, et condamnent le coupable à vivre aux côtés de ses proches tel un fantôme du temps présent (45,79, 240).

On découvre alors que la plupart des familles sommées d'exclure l'un des leurs ont recours à des stratagèmes pour respecter le verdict tout en continuant à vivre aux côtés de leur proche en dépit de l'interdiction prononcée par le Conseil des anciens :

⁶ Le cimetière dit "Russian cemetery" (22) fournit une autre indication de ce double rapport aux origines et à la vie après la mort.

⁷ Ainsi le fétiche dénie la perception de la différence sexuelle et la figure simultanément à travers un trait ou un objet dans lequel se concentre une absence impossible à nommer. De l'objet qui remplit cette fonction, Lacan écrit : « l'objet a une certaine fonction de complémentation par rapport à quelque chose qui se présente comme un trou, voire comme un abîme dans la réalité » (LACAN 1994 : 23).

⁸ Ce refus d'ouverture trouve un écho dans l'endogamie caractéristique de la communauté, que les couples concernés soient légitimes ou adultères. La mère de Nomi a ainsi une aventure avec Mr Quiring le professeur d'anglais de Nomi, alors que la sœur aînée Tash, s'enfuit avec le neveu du même Quiring (4).

My mom had told me about the table trick. How if, say, your wife was shunned, you weren't allowed to sit at the same table as her but if you put two tables together, with an inch between them, and then put a table cloth over them, it would seem like you were at the same table, which would be nice, but you wouldn't be at the same table, so you wouldn't be breaking any rules. (45)

La narratrice dénonce moins un comportement hypocrite⁹ qu'elle ne se délecte de l'ironie de la situation. En effet cette mise en scène applique l'interdiction à la lettre tout en contestant l'esprit, mais uniquement si l'on s'arrête aux apparences. Le fondamentalisme mennonite est ici pris à revers puisque c'est sa propre rhétorique opposant l'être et le paraître qui est satirisée de manière à suggérer que l'obéissance est avant tout une affaire de casuistique et que, de surcroît, « c'est la règle étroite qui fait naître l'équivoque » (RENAN 1890 : 59). La ruse joue donc sur les divers tableaux de ce qui tantôt relie, tantôt sépare les êtres : l'amour, la convivialité ou la religion, mot dont le sens originel faisait référence aux pratiques liant les hommes au sacré¹⁰, et dont le roman souligne ironiquement le dévoiement puisqu'il s'agit ici d'exclure et de séparer.

Au-delà de sa signification satirique, l'anecdote de la nappe jetée sur l'anathème renvoie plus largement à la question de l'incongru dans ce roman. L'adjectif « incongru » qualifie ce qui est déplacé faute de s'insérer correctement dans son contexte : sera donc jugé incongru tout ce qui enfreint les usages de la grammaire et de la sociabilité. La singularité des mennonites – “their unique *apartness*” (148) – fait que les effets d'incongruité ne manquent pas dans le roman. Certains sont à verser au compte du rigorisme des plus traditionalistes : l'oncle Hans, par exemple,

⁹ Ailleurs Toews dénonce avec férocity des comportements hypocrites qui ne doivent rien à la fiction : une référence au golf prépare ainsi une allusion directe aux violences domestiques : “Golf was [allowed] because it consisted of using a rod to hit something much, much smaller than yourself and a lot of men in this town enjoyed that sort of thing” (37). Ailleurs la narratrice rappelle que les mennonites, qui n'ont pas pris part au deuxième conflit mondial en tant qu'objecteurs de conscience, ont su racheter à point nommé (et au meilleur prix) les terres de leurs voisins francophones engagés dans l'armée canadienne aux côtés de la Grande-Bretagne (68).

¹⁰ Article « religion », *Trésor de la langue française* < <http://atilf.atilf.fr/> > consulté le 25 février 2010.

remarque que dans son dictionnaire le mot « enfer » figure juste après « rock'n'roll », entorse à l'alphabet qui fait de lui un fondamentaliste bien peu respectueux de la lettre (12). Mais le plus souvent, l'écart résulte du décalage entre les usages du groupe minoritaire et ceux du plus grand nombre. Ainsi la syntaxe de Mme Klippenstein, directement calquée sur celle du bas-allemand, tranche-t-elle sur celle de l'anglais standard :

One time I told her she was lucky she didn't have to go to school (we'd been discussing my assignments) and she grabbed my arm and said I'll eat your heart out. She said things like slice me open a bun and throw me down the stairs a face cloth. (163)

De l'ordre incongru des mots se dégage un comique qui tient à la fois du bizarre et du grotesque. Le style direct libre livre simultanément ce que la vieille dame cherche à dire et ce qu'elle signifie bien malgré elle à travers un carambolage syntaxique d'où émergent des images à forte connotation violente et sexuelle. Ces dernières, le lecteur le comprendra plus tard, figurent autant d'allusions voilées aux rendez-vous clandestins qui se déroulent chez Mme Klippenstein où Trudie se rend à toute heure pour rencontrer son amant, sous le prétexte des soins prodigués à la vieille femme.

L'incongru joue un rôle moteur dans l'adhésion du lecteur aux tribulations de la narratrice, car les hiatus qui en sont la cause permettent à Toews de mettre en regard les coutumes propres à East Village et les normes de la société nord-américaine des années 70, ce qui revient à poser entre elles une relation. En effet, le roman multiplie les combinaisons hétérogènes produisant ce caractère déplacé qui est le ressort même de l'incongruité. Pour avoir beaucoup utilisé cette forme particulière de transgression spatiale dans ses propres romans, Jeanette Winterson en connaît parfaitement le principe :

what constitutes a problem is not the thing, or the environment where we find the thing, but the conjunction of the two; something unexpected in a usual place (our favourite aunt in our favourite poker parlour) or something usual in an unexpected place (our favourite poker in our favourite aunt). (WINTERSON 1985 : 45)

Les exemples sont légion : les aspirations de Trudie sont ainsi décrites par le biais d'une comparaison oxymorique plaçant un élément agressif dans un contexte festif : "There was something seething away inside of her, something fierce and unpredictable like a saw in a birthday cake" (9). Les

données changent mais le processus est semblable (élément profane, contexte sacré) lorsque Tash refuse de répondre « Jésus Christ » en cœur avec le reste de la congrégation et, qu'en lieu et place des syllabes attendues, elle crie à tue-tête le nom de John Lennon (17). Renforcée par l'allitération et l'isochronie, la substitution du nom de la superstar à celui du Christ donne un tour résolument rock à la cérémonie. Ce qui est incongru dans la situation d'un service célébré par l'oncle de Nomi le serait pourtant beaucoup moins si l'on remplaçait la provocation de Tash dans le contexte plus vaste des années 70, à l'époque même où le *flower power* et le pacifisme militant de mennonites progressistes pouvaient se rencontrer sur le terrain de l'opposition à la guerre du Vietnam¹¹.

L'incongru, parce qu'il est d'abord affaire de contexte, rend donc palpable l'écart entre le sens des mots et la valeur d'usage que leur accorde une société donnée. Tout comme la servante de Margaret Atwood qui, elle aussi, oppose son impertinence au sérieux d'une théocratie, Nomi pourrait donc affirmer : "context is all" (ATWOOD 1986 : 154). Dans *The Handmaid's Tale*, la servante Offred utilise l'incongru à des fins subversives pour s'attaquer au monologisme de la théocratie grâce à un travail sur la polysémie qui transforme et revivifie les métaphores fossilisées par l'usage (DVORAK 1999 : 20). À titre d'exemple, l'expression biblique "All flesh is grass", tirée d'Isaïe chapitre 40 verset 6, est reprise dans un ensemble de variations poétiques restaurant la plasticité symbolique d'une métaphore que les habitants de Gilead ne connaissent plus que sous la forme tronquée de "All Flesh" utilisée comme enseigne de boucherie. Chez Atwood, l'incongru vise le plus souvent à exploiter les effets polysémiques nés d'une recontextualisation sémantique. Toews, en revanche, cherche davantage à attirer l'attention sur les effets déroutants, voire énigmatiques que cette recontextualisation implique parce qu'à chaque fois elle repose sur une transgression spatiale. Toews s'empare de la même expression tirée d'Isaïe et lui fait subir un déplacement qui creuse l'écart entre sacré et profane. Au cours d'une de ses promenades sans but, le lecteur suit Nomi qui descend la rue principale d'East Village, longe les versets de l'Apocalypse affichés sur les murs de l'église avant d'arriver devant les panneaux publicitaires du supermarché, ce qui provoque l'enchaînement suivant :

AND THEY SHALL GO FORTH, AND LOOK UPON THE CARCASSES
OF THE MEN THAT HAVE TRANSGRESSED AGAINST ME: FOR
THEIR WORM SHALL NOT DIE, NEITHER SHALL THEIR FIRE BE
QUENCHED; AND THEY SHALL BE AN ABHORRING UNTO ALL
FLESH. [...] COME ON IN AND CHECK OUT OUR NEW MEAT
DEPARTMENT. (154)

¹¹ Voir à ce propos la nouvelle de Wiebe, "The Vietnam Call of Samuel U. Reimer".

Comme les petites majuscules se détachent sur un fond de minuscules, les deux citations semblent être la continuation l'une de l'autre, voire la conséquence l'une de l'autre si l'on se laisse aller à la logique fallacieuse du *post hoc, ergo propter hoc*¹² favorisée ici par l'isotopie de la viande présente dans chacun des deux segments. L'association incongrue fait jaillir la vision infernale de corps alignés, proprement empaquetés au rayon boucherie du supermarché du coin. Pour saisissant qu'il soit, le tableau est parfaitement intégré dans le réseau d'images du roman puisqu'il présente une variation sur le motif de la dévoration rencontré plus haut. La banalisation du sens symbolique des Écritures ici déplacées dans un contexte prosaïque opère donc à deux niveaux. Au premier abord on assiste à un travestissement grotesque du discours fondamentaliste sur l'imminence du jugement dernier grâce à un raccourci brutal qui nous fait passer du feu de l'enfer à celui, sous-entendu, de la casserole. Mais cette proposition aux accents swiftiens en dissimule une autre, plus modeste : en plaçant sur le même pied l'église et le supermarché, Toews satirise un marketing religieux qui, pour rester profitable, sème la terreur dans les cœurs simples.

Dans *A Complicated Kindness*, l'incongru possède donc une valeur subversive mais aussi foncièrement ludique. Les associations transgressives qui créent l'incongruité soulignent les écarts qui séparent la minorité mennonite du reste de la population nord-américaine, majorité à laquelle la communauté se trouve néanmoins reliée, de même que l'exception s'avère dépendre de la règle qu'elle vérifie. La scène que Nomi se remémore à l'ouverture du roman permet de mieux observer cette seconde fonction inclusive de l'incongru.

His dad [...] came over and grabbed the semi-mutilated chicken out of Carson's little mittened hand and slapped it onto this wooden altar thing he used to do the killing and brought his axe down with incredible speed and accuracy and in less than a second had created a splattery painting in the snow and I was blown away by how the blood could land so fast and without a single sound and my mom gasped and said look, Nomi, it's a Jackson Pollock. (3)

¹² “[C]ausality is inferred through simple contiguity, through the dynamics of the logical error singled out by scholasticism under the term *post hoc, ergo propter hoc*. As Roland Barthes argues in “Introduction à l’analyse des récits,” the groundwork of narrating is the confusion between consecutiveness and consequence. We inevitably tend in any sequence to interpret what come *after* as having been *caused by*.” (DVORAK 2001 : 66)

La scène repose entièrement sur une série de parallèles rapprochant des éléments disparates, voire antithétiques. Dans les deux groupes adjectivaux de la première ligne, assonances et consonances (“semi-mutilated, little mitteden”) assortissent des termes aux connotations opposées puisque le premier renvoie à la cruauté et le second à la fragilité d’une main enfantine. De la même manière, profane et sacré sont intimement liés dans la périphrase qui compare le billot de boucher à un autel, image qui convoque dans le texte le souvenir du premier sacrifice biblique où le corps d’un animal fut substitué à celui d’un enfant. Ici le geste sacrificiel ne suscite pas l’intervention divine qui en révélerait d’abord le sens, puis le rituel destiné à en entretenir l’immuabilité. Au contraire, la métaphore du tableau substitue l’illisibilité de l’art abstrait aux commandements de la parole divine. Car le sang sur la neige ne proclame rien ; il évoque plutôt par association d’idées des significations qui coexistent sans s’exclure parce qu’également possibles¹³. Du fait du double sens du mot *chick*, on peut discerner dans le destin de la volaille locale comme un emblème offert à la contemplation des jolies filles insouciantes. Lorsque, quelques pages plus loin, Trudie se voit qualifiée de “rebellious chick” (10), on ne peut guère ignorer l’implicite menace qu’acquiert pour l’occasion la tournure familière, et dont le lecteur pourra bientôt apprécier la valeur proleptique. Enfin l’image sanglante renvoie sur un mode ludique à l’envers d’East Village, c’est-à-dire le quartier new-yorkais lui aussi appelé « East Village » où Jackson Pollock développa la technique du *dripping* qui lui valut d’être surnommé « Jack the Dripper » par Time Magazine, jeu de mot qui lui-même faisait référence à la sinistre signature de Jack The Ripper (EMMERLING 2003 : 14). L’acte prosaïque qui consiste à égorger un poulet dans une cour de ferme du Manitoba se voit donc pris dans un réseau d’associations où se superposent les niveaux de la diégèse mais surtout des lieux et des époques que tout devrait séparer si ce n’était le point de vue narratif qui les embrasse simultanément et place Nomi non pas en marge de la culture *mainstream*, mais en son cœur palpitant, là où les aspirations de la jeune fille croisent celles de ses contemporains :

¹³ Il faut souligner que la narratrice ne s’en prend pas aux Écritures mais aux interprétations littérales qui les déparent de leur infinie richesse symbolique. Quand la Bible est citée, ce sont justement des passages aux métaphores énigmatiques difficilement réductibles à leur sens premier, qui sont choisis. Ainsi ces versets d’Isaïe que Ray laisse à sa fille : “For ye shall go out with joy, and be led forth with peace: the mountains and the hills shall break forth before you singing, and all the trees of the field shall clap their hands.” (239, voir aussi 97)

I have realized that my personal yearning to be in New York City, wandering around with Lou Reed in Greenwich Village, or whatever, is for me a painful, serious, all-consuming kind of thing and is for the rest of the world a joke. When you're a Mennonite you can't even yearn properly for the world because the world turns that yearning into comedy. It's a funny premise for a movie, that's all. Mennonite girl in New York City. Amish family goes to Soho. It's terribly depressing to realize that your inner most desires are being tested in Hollywood for laughs per minute. (135)

De fait, le regard décalé de Nomi ne fabrique pas l'ethnicité factice commercialisée dans les écomusées, les superproductions hollywoodiennes, voire un film de propagande tel que *49^e parallèle*. L'intrigue de ces films, auxquels s'apparente *Witness* de Peter Weir (1985), dépend de l'entrée en contact de deux mondes obéissant à des règles incompatibles. La différence ethnique y est facteur de transgression, de suspense et, bien entendu aussi, de voyeurisme. *A Complicated Kindness*, à l'inverse, place ces deux mondes en relation à travers les rapports incongrus que Toews tisse entre eux. Son écriture joue sur les mots, les registres de langue, mais surtout les références de la culture populaire, celles justement susceptibles d'être partagées par le plus grand nombre. L'humour qui découle de ces rapprochements incongrus est d'autant plus irrésistible qu'il a pour source (et plus seulement pour cible) une minorité religieuse où le sérieux est élevé en dogme, ce qui suscite une curiosité amusée de la part du reste de la population. Ainsi que le souligne la sœur de la narratrice : "We're a national joke, [Tash]'d say. Seriously, she'd say, we're the joke town in the joke province in the joke country" (71). Comme jadis les Canadiens vis-à-vis de l'Empire, puis les écrivains des Prairies vis-à-vis de l'Ontario, les personnages de Toews savent que la dérision, voire l'autodérision, sont les meilleures armes d'une minorité contre les jugements de valeur de la majorité.

Bibliographie

- ATWOOD, Margaret (1986), *The Handmaid's Tale*, Vintage, Random House.
- DVORAK, Marta (ed.) (1999), *Lire Margaret Atwood: The Handmaid's Tale*, Rennes: PU de Rennes.
- (2001), *Ernest Buckler: Rediscovery and Reassessment*, Waterloo: Wilfrid Laurier UP.
- EMMERLING, Leonhard (2003), *Jackson Pollock, 1912-1956*, Cologne: Taschen.
- FRIESEN, Gerald (1987), *The Canadian Prairies. A History*, Toronto: U of Toronto P.
- GODARD, Barbara (2000), "Notes from the Cultural Field: Canadian Literature from Identity to Hybridity." ECW 72, pp. 209-247.
- HARRISON, Dick (1977), *Unnamed Country : The Struggle for a Canadian Prairie Fiction*, Edmonton, U of Alberta P.
- KOPALA, Margret (2004), "In Praise of Prairie Literature", compte rendu de ACK, *The Ottawa Citizen*, <<http://www.margrethkopala.com/news/mk17jul04.htm>> consulté en ligne le 25 février 2010.
- KROEGER, Arthur (2007), *Hard Passage: A Mennonite Family's Long Journey from Russia to Canada*, Edmonton: U of Alberta.
- LACAN, Jacques (1994), *Le séminaire, livre IV, La relation d'objet (1956-1957)*, Paris, Seuil.
- MITCHELL, W.O. (1960) [1947], *Who Has seen the Wind*, Toronto: Macmillan Canada.
- MUNRO, Alice (1982) [1971], *Lives of Girls and Women*, Harmondsworth: Penguin.
- OMHOVÈRE, Claire (2010), "Beyond (the) Horizon: Miriam Toews's A Complicated Kindness and the Prairie Tradition," *Commonwealth Essays and Studies* 33.1, pp. 67-79.
- POWELL, Michael (dir.) (1941), *49th Parallel*, Ortus Film Ltd.
- RENAN, Ernest (1890), *L'avenir de la science : pensées de 1848*, Paris, Calman Lévy, consulté en ligne < <http://www.archive.org/>> le 25 février 2010.
- THOMPSON, John Herd (1998), *Forging the Prairie West. The Illustrated History of Canada*, Oxford: OUP.
- TOEWS, Miriam (2005) [2004], *A Complicated Kindness*, London: Faber & Faber.
- WIEBE, Rudy (1970), "The Vietnam Call of Samuel U. Reimer", in *The Blue Mountains of China*, Toronto: McClelland and Stewart, pp. 188-215.
- WINTERSON, Jeanette (1985), *Oranges are not the Only Fruit*, London: Pandora Press.

LA MÉMOIRE DE L'AILLEURS DANS LA LITTÉRATURE FRANCO-ONTARIENNE : LA POSTURE MÉMORIELLE DE L'IMMIGRANT CHEZ ANGÈLE BASSOLÉ-OUÉDRAOGO, DIDIER LECLAIR ET MELCHIOR MBONIMPA

Jimmy THIBEAULT
Université Sainte-Anne

L'objectif de cet article est d'explorer, chez trois auteurs d'origine africaine, le rapport qu'entretient le sujet migrant avec son nouvel espace d'habitation, particulièrement dans le contexte de la littérature franco-ontarienne. Les œuvres d'Angèle Bassolé-Ouédraogo, de Didier Leclair et de Melchior Mbonimpa proposent une lecture de la migration à travers une réappropriation de la mémoire de l'ailleurs et de son inscription à l'espace franco-ontarien. Cette inscription de la mémoire de l'ailleurs dans l'imaginaire de l'ici ne se fait cependant pas sans certains enjeux identitaires. Ce sont ces enjeux qui retiendront notre attention.

The goal of this article is to explore, in the works of three authors of African origin, the relationship between the migratory subject and her or his new living space, in the specific context of Franco-Ontarian literature. The works of Angèle Bassolé-Ouédraogo, Didier Leclair and Melchior Mbonimpa suggest that we read migration through the re-appropriation of the memory of elsewhere and its inscription within Francophone Ontario. This inscription of the memory of elsewhere in the imaginary of the here is not free of challenges related to identity. It is these identity issues that retain our attention here.

Dans un article récent, Lucie HOTTE (2009) démontre comment les différentes générations d'écrivains franco-ontariens se sont activées, au fil des ans, à inscrire dans l'imaginaire des lieux une mémoire représentative du « vécu » collectif. Si les écrivains étudiés – dont Jean Marc Dalpé, Robert Dickson, Patrice Desbiens – utilisent différentes stratégies pour lier « espace communautaire » et « mémoire collective », l'auteure n'en retrace pas moins dans leurs œuvres un même désir de donner à l'identité franco-ontarienne un lieu d'affirmation et de reconnaissance qui s'inscrirait dans la longue durée. Ici, cependant, l'affirmation et la reconnaissance de l'identité collective ne passent pas par le rappel des grands événements historiques puisque, comme cela se produit souvent pour les communautés minoritaires, « [l]es lieux qui marquent le passé [...] s'avèrent peu nombreux ou peu connus, ces communautés étant [...] dotées d'un faible capital historique, mais d'un fort capital mémoriel » (HOTTE 2009 : 337-338). Aux grands monuments représentant la mémoire historiographique de l'espace ontarien, les écrivains préféreront les espaces mémoriels du quotidien, qui deviennent, dans l'imaginaire collectif, « des symboles de la détermination d'une collectivité et, ce faisant, [qui] légitiment l'identité du groupe » (*ibid.* : 363). Dalpé, par exemple, parle de ces « gens

d'ici » qui vivent dans « les murs de nos villages [qui] se souviennent » et Desbiens fait de l'hôtel La Coulson un lieu mythique, de sorte que, note Lucie Hotte, « [t]ous ces écrivains sont des archéologues de la mémoire, tous sont “en quête de mémoire”. Ils cherchent tous à suppléer par l'écriture à une mémoire défaillante » (HOTTE 2009 : 362). Elle précise plus loin : « C'est ainsi qu'en l'absence de lieux de mémoire consacrés, ces écrivains ont fondé un territoire franco-ontarien imaginaire où la mémoire de la collectivité peut s'inscrire. » (*Ibid.* : 363)

Cette lecture que Lucie Hotte propose des œuvres de certains auteurs phares de la littérature franco-ontarienne pose bien la problématique de l'identification du soi et du collectif dans le rapport qu'entretiennent les communautés minoritaires avec la mémoire des lieux : à défaut de lieux de mémoire consacrés dans la réalité, les œuvres littéraires explorent la mémoire des lieux et, à travers elle, les liens qui rassemblent les membres de la communauté. Mais qu'arrive-t-il lorsque le sujet en quête de référents identificatoires ne se retrouve pas d'emblée dans cette mémoire ? Comment se définir lorsque sa mémoire renvoie à un lieu autre, à un ailleurs avec lequel il a rompu ? Quels sont les repères identitaires pour ces autres francophones qui vivent en marge des espaces identificatoires, dont la mémoire identitaire ne peut se reconnaître dans le passé communautaire qui marque les « murs de nos villages » ? Car cette réalité, par l'arrivée à l'écriture d'un certain nombre d'écrivains ayant immigrés en Ontario, fait désormais partie de l'espace discursif de l'identité franco-ontarienne.

Il est cependant important de noter que, bien qu'ils ne soient pas d'emblée exclus de l'espace littéraire franco-ontarien, ces écrivains venus d'ailleurs ne sont encore que peu (ou pas) abordés lorsqu'il est question de la problématique identitaire en Ontario français. Cela tient probablement au nombre restreint d'écrivains francophones qui constitue le corpus littéraire en Ontario, dont la situation de minoritaire semble mobiliser la question identitaire. Aussi, à l'instar de François Paré, est-il possible d'expliquer, du moins en partie, l'absence de la problématique migrante dans le discours littéraire franco-ontarien par la difficulté que peuvent avoir les littératures de l'exiguïté, constamment en quête de reconnaissance, à rompre avec la représentation traditionnelle d'un Même identitaire, qui s'impose à la communauté minoritaire comme une « condition d'existence » (PARÉ 2001 : 25). Au sujet de la littérature franco-ontarienne, Paré précise que la problématique identitaire demeure une préoccupation centrale « dans la mesure où elle n'est pas résolue [...] et où elle continue de hanter la conscience collective » (PARÉ 1996 : 18). Dans les

discours traditionnels servant à la reconnaissance d'une identité collective, il importe effectivement de définir et de nommer cette identité, d'établir des bases identificatoires constitutives d'un Même auquel s'identifier. C'est au nom de cette reconnaissance, explique Paré, que les institutions ont pu contribuer à établir des critères normalisateurs encadrant une production qui se présente, en quelque sorte, comme la preuve de son existence et de sa survivance dans la longue durée :

Les petites institutions littéraires, surtout dans la première fascination de leur « naissance », se méfient justement du risque et de l'erreur et sont donc peut-être plus facilement portées par l'orthodoxie. Une fois la parole prise, elle se laisse naturellement structurer par une fausse notion de permanence. (PARÉ 2007 : 105)

C'est ainsi, par exemple, que René Dionne, dans un processus de légitimation de la littérature franco-ontarienne, établit une distinction entre les écrits de l'Ontario français et du Québec qu'il fait remonter jusqu'au XVII^e siècle :

En littérature franco-ontarienne comme en littérature québécoise, la tradition de lecture doit remonter jusqu'aux sources, c'est-à-dire à ce premier regard jeté sur le pays et ses habitants par les découvreurs et les missionnaires, les explorateurs et les voyageurs. (DIONNE 1993 : 343)

Une perception de la littérature franco-ontarienne qui l'amène à établir, dès 1978, dans sa *Bibliographie de la littérature outaouaise et franco-ontarienne*, les premiers véritables critères définitoires, essentiellement fondés sur des considérations géographiques, que Johanne Melançon résume ainsi :

Feront partie du corpus les œuvres publiées en français par des écrivains qui sont nés en Ontario, qui résident en Ontario ou qui ont écrit leurs œuvres alors qu'ils habitaient en Ontario. Dionne inclut également les œuvres littéraires publiées en français qui ont pour sujet ou pour cadre l'Ontario (selon les frontières actuelles). (MELANÇON 2007 : 153)

Ces mêmes critères se retrouveront dans les définitions subséquentes qui, à l'instar de la définition de Dionne, renvoient à la question de l'origine et qui inscrivent les auteurs dans un cadre identitaire exclusif, fondé sur l'appartenance du sujet à un Même collectif. Des définitions qui semblent se limiter à une littérature qui se préoccupe essentiellement de la représentation de la mémoire et de l'espace des Franco-Ontariens.

Cette position définitionnelle pose cependant problème lorsqu'on aborde la question des auteurs d'une origine autre, d'emblée marginalisés par l'étiquette d'« écrivains migrants », qui participent pourtant « de plus en plus aussi à la vie littéraire franco-ontarienne et l'enrichissent souvent de nouvelles thématiques » (MELANÇON 2007 : 157). De sorte que la définition fondée sur les critères géographiques et identificatoires servant à délimiter le corpus franco-ontarien soulève un certain nombre d'interrogations, notamment dans le contexte actuel d'ouverture des frontières et de migrations croissantes qu'a entraîné, depuis les années 1990, un phénomène de mondialisation auquel l'espace franco-ontarien n'a pu échapper. Déjà, en 1989, Hédi Bouraoui suggère de laisser tomber le critère de l'origine pour définir le corpus franco-ontarien et propose plutôt une définition de « l'auteur franco-ontarien » qui englobe « toute personne qui parle, écrit, et vit en français en Ontario, paie ses impôts en Ontario, possède un passeport canadien de l'Ontario, qui est donc citoyen de cette province à part entière » (BOURAOUI 1989 : 35). Robert Yergeau va plus loin en remettant en question l'idée même d'une définition imposée par les institutions et centrée sur des préoccupations purement identitaires. Bien qu'il ne se prononce pas sur la problématique des auteurs migrants, Yergeau n'en dénonce pas moins « le poncif à l'effet que les littératures dites minoritaires, nommément la littérature franco-ontarienne, ne puissent être étudiées que dans [une] perspective [identitaire] » (YERGEAU 1997 : 9-10) et il propose une lecture des œuvres qui, sans nier complètement la problématique identitaire, tiendrait davantage compte des « postures scripturaires ». Une approche de la littérature qui permettrait, notamment, d'aborder un certain nombre d'auteurs ayant immigré en Ontario sans constamment avoir à justifier leur présence dans le corpus franco-ontarien.

Ces auteurs issus de l'immigration jouent d'ailleurs un rôle important dans la représentation actuelle de l'espace identitaire franco-ontarien, puisqu'ils permettent, comme le remarque Johanne Melançon, de décentrer la problématique identitaire qui, par un processus d'inclusion, ouvre désormais les portes des « murs de nos villages » et surtout de « nos villes » à l'autre, à l'étranger, à celui qui, par ses préoccupations, brise l'homogénéité du paysage identitaire. Comme les écrivains franco-ontariens étudiés par Lucie Hotte, les écrivains dits « migrants » doivent trouver leurs repères dans l'ici et tenter d'y intégrer leur propre mémoire, celle de l'ailleurs et celle, toujours à inventer, de l'espace qu'ils habitent. Il s'agit moins ici de fonder un territoire imaginaire auquel s'identifier, que de s'approprier par l'imaginaire les espaces identitaires déjà existants afin d'y affirmer et y faire reconnaître sa présence et son appartenance. C'est ce regard autre de la littérature franco-ontarienne que je

propose d'explorer en m'intéressant à la représentation à la fois du pays d'accueil et de celui de l'origine, notamment dans la reconstruction mémorielle de ce dernier, dans les œuvres de trois auteurs d'origine africaine, Melchior Mbonimpa, Angèle Bassolé-Ouédraogo et Didier Leclair. Outre le fait de vivre et d'écrire en français en Ontario – ils habitent respectivement Sudbury, Ottawa et Toronto –, ces trois auteurs récents (leur production débute en 2000 et 2001) mettent en scène une parole migrante aux prises avec une mémoire persistante du pays et du continent de l'origine. Mon intérêt porte particulièrement sur les enjeux de cette mémoire de l'ailleurs et de l'autrefois, ce qu'elle représente pour les sujets migrants, ainsi que sur le rapport de ces derniers à l'espace d'habitation. Dans ce dernier cas, je m'interrogerai sur la possibilité d'habiter l'espace d'accueil, de mettre fin, si l'on veut, à la migration, malgré les souvenirs persistants du pays de l'origine. L'objectif de cette lecture est de voir comment le discours migrant, dans l'opposition dont il fait état entre l'ici à l'ailleurs, peut s'inscrire ou non dans l'espace identitaire franco-ontarien.

L'expérience de l'ailleurs originel : pour une mémoire fuyante

Même si l'on met de côté les considérations d'ordre purement biographique, à part le fait que les trois auteurs étudiés sont d'origine africaine, et qu'on ne s'intéresse qu'aux textes, aux mécanismes internes, scripturaires, de représentation du monde, il m'apparaît difficile d'exclure d'emblée toute réflexion renvoyant à la problématique identitaire des œuvres, du fait que le discours qu'on y retrouve est toujours porteur d'apories rattachées à l'origine. Chacun des auteurs propose effectivement une réflexion sur cet ailleurs que représente le pays, ou le continent de l'origine, qui s'inscrit dans les œuvres comme un espace mémoriel indissociable du soi, c'est-à-dire du sujet en quête de repères identificatoires. Ici, les lieux habités ne peuvent effectivement pas être perçus comme des lieux porteurs d'une mémoire identitaire dans laquelle le sujet, étranger, peut se reconnaître ; au contraire, ces lieux habités amènent plutôt une nostalgie de l'ailleurs, un retour à la mémoire d'un autre lieu, avec lequel il ne garde souvent que très peu de liens, mais où il semble pourtant trouver un certain réconfort identitaire. Autrement dit, ne se reconnaissant pas dans la mémoire des lieux de l'ici, le soi se tourne vers l'origine, qu'il connaît et qui représente le premier espace de son identité, pour se définir au présent. En ce sens, les espaces qui renvoient à l'identité franco-ontarienne deviennent, dans les œuvres de Bassolé-Ouédraogo, Mbonimpa et Leclair, des non-lieux d'habitation au sens où l'entend Marc Augé : « c'est-à-dire [des] espaces qui ne sont pas eux-mêmes des lieux anthropologiques et qui [...] n'intègrent pas les lieux anciens [...] » (AUGÉ 1992 : 100). Pour suppléer au manque de reconnaissance du soi dans les espaces franco-ontariens, les personnages

tentent de recréer un univers parallèle qui rappelle, de manière virtuelle ou illicite, le pays d'origine. Parce qu'ils n'ont aucun souvenir associé à l'ici, les personnages font appelle à une mémoire autre pour recréer l'identité originelle au sein de la société d'accueil : c'est ainsi que la narratrice de *Burkina blues*, par exemple, trouve ses repères identificatoires dans l'espace virtuel de l'internet, que les personnages de Leclair se retrouvent dans l'underground torontois afin de reproduire l'ambiance de l'Afrique et que les personnages de Mbonimpa entament toujours leur processus de remémoration dans des lieux publics, comme s'ils n'avaient pas d'espace intime dans le pays d'accueil. Si la mémoire permet au soi de s'inventer une identité, ce n'est pas comme chez les auteurs dits « de souche » qui cherchent les traces de leur identité franco-ontarienne dans les lieux qu'ils habitent – souvent, aussi, comme le remarque Lucie Hotte, définis comme des non-lieux –, mais dans une tentative de reproduire, de manière artificielle, des repères qui leur seraient familiers. On peut dire qu'il s'agit, en quelque sorte, d'une mémoire qui sert à suppléer non pas à une « mémoire défaillante », comme chez les auteurs franco-ontariens « de souche », mais plutôt à une identité défaillante, c'est-à-dire qui n'arrive pas à s'affirmer, voire à exister, dans le contexte migratoire parce qu'elle n'a rien à quoi se rattacher.

Comme c'est presque toujours le cas, celui qui quitte son pays, par obligation ou par choix, pour migrer vers un nouvel espace d'habitation ne vit pas nécessairement une rupture complète avec l'espace de l'origine. Il reste en lui des traces de cet ailleurs qui refont sporadiquement surface selon le contexte dans lequel il se trouve, lui rappelant les expériences passées qui lui ont permis de se définir en tant que soi. Refuser de reconnaître ces expériences, même si elles sont vécues dans la douleur, équivaldrait, en fait, à refuser tout un pan de son identité et risquer de perdre le sens même de son existence. Aussi, Angèle Bassolé-Ouédraogo, dans *Burkina blues*, se pose la question de l'affirmation problématique de son identité migrante : « Être et ne pas être/Comment est-ce possible ?/Ne pas exister et être/Comment est-ce possible ?/L'oubli, unique refuge ! » (BASSOLÉ-OUÉDRAOGO 2000 : 23). Mais voilà, comment oublier lorsqu'on habite l'étranger et que tout semble nous ramener sur les traces de cet ailleurs qu'on a fui ? Pour le migrant, l'oubli ne serait en fait qu'un refuge artificiel, un mensonge qu'il se fait à lui-même au présent dans l'espoir d'un recommencement, d'une promesse d'avenir autre. Un rapport au temps que Paul Ricœur résume ainsi : « Pour embrasser le futur, il faut oublier le passé dans un geste d'inauguration, de commencement, de recommencement, comme dans un rite d'initiation » (RICŒUR 2000 : 655). C'est d'ailleurs ce que tente de faire Raymond, le personnage central et narrateur de *Toronto, je t'aime* de

Didier Leclair, en immigrant au Canada, c'est-à-dire « oublier les jours sans pain » (LECLAIR 2000 : 22) en venant au monde une seconde fois dans un nouveau pays. Malgré le désir d'oublier sa vie d'avant la migration, Raymond est aux prises avec un sentiment d'étrangeté alors qu'il ne se reconnaît pas dans le nouvel espace qu'il habite. C'est ainsi, par exemple, qu'il se retrouve dans le désordre de sa chambre – que lui prête un ami – comme dans un « no man's land » identitaire : « J'avais quitté le Bénin, mais j'étais convaincu de ne pas être encore tout à fait au Canada. Il y avait une partie de moi que je ne repossédais pas encore » (*ibid.* : 15). Même impression d'étrangeté que ressent Apollinaire dans *Ce pays qui est le mien* alors que, conduisant le taxi d'un ami au rythme de musiques africaines, il circule la nuit dans les quartiers riches, inatteignables, de Toronto avant de se rendre dans le quartier louche de Regent Park où il retrouve les lieux clandestins de son identité africaine : ici, Apollinaire, contrairement à Raymond qui tente d'oublier son passé africain, se construit littéralement un lieu de mémoire autre en redevenant, dans l'illégalité, le médecin qu'il était au pays natal et qu'il n'a plus le droit d'être dans le pays d'accueil. N'étant pas en mesure d'intégrer l'espace de l'ici en s'adaptant à son nouveau contexte social, le soi est donc renvoyé à lui-même et à sa mémoire. En ce sens, Apollinaire, prisonnier de cette vie africaine qu'il retrouve dans la nuit, ressemble à ces Noirs, presque zombies, que Raymond décrit à la sortie d'un bar clandestin qu'il visite avec ses colocataires :

Les tréfonds de la terre étaient aussi la matrice de tous les damnés. On quittait à regret ce monde tellurique pour celui plus dur et impitoyable de la nuit extérieure. Les passants qui allaient au travail nous regardaient comme on aperçoit des revenants surpris par le jour. Nous sortions de quelque part aussi irrespirable que l'enfer, mais exaltant, tel un exutoire secret. (*Ibid.* : 112-113)

De la même manière, Apollinaire refuse le jour qu'il associe au monde des Blancs et s'abandonne au « besoin intense, presque maladif, de prolonger la nuit au-delà de la ligne arbitraire du jour » (LECLAIR 2003 : 9), d'habiter des lieux familiers reproduits au-delà des frontières de l'origine. Plutôt que de proposer un enracinement identitaire en marquant la présence du soi dans l'ici, les lieux de mémoire que s'invente le sujet migrant lui permettent de fuir l'étrangeté de l'ici et de se réfugier dans un ailleurs factice, reproduit dans des espaces en marge de son contexte d'habitation.

Il semble donc que les deux premiers romans de Didier Leclair soient construits autour de la tension que ressent le sujet migrant entre la mémoire de l'origine – qu'il tente de fuir, dans *Toronto, je t'aime*, ou de reproduire, dans *Ce pays...* – et l'espace qu'il occupe au présent. Phénomène d'étrangeté qu'on retrouve de manière particulièrement insistante dans l'œuvre de Melchior Mbonimpa où l'espace d'immigration est toujours représenté comme un lieu imposé par l'exil et, de ce fait, comme un lieu de non-reconnaissance de soi. Les personnages de Mbonimpa, confrontés à cet exil identitaire, se tournent vers la mémoire des ancêtres, de leurs mythes, de leurs luttes sur le continent africain et de leur fierté pour la race qu'ils représentent, pour fuir le malaise qu'ils vivent dans le pays d'accueil. Une fuite qui est d'autant plus marquée que le pays d'accueil n'est toujours que partiellement représenté dans le récit, cédant toute la place à la narration d'une mémoire, souvent ancestrale, de l'ailleurs, jusqu'à un éventuel retour au pays natal. Déjà, avec *Le Totem des Baranda*, le besoin de se remémorer l'histoire des ancêtres s'impose au personnage, alors que Niki, la narratrice, née en Amérique, se demande si la fixation qu'elle a pour le passé ne représente pas une certaine forme de maladie mentale. Elle comprend cependant, en découvrant l'histoire de son arrière-grand-père et de ses ancêtres, que cette fuite dans la mémoire représente en fait une manière de se retrouver, de se réapproprier une identité qui lui est refusée dans le présent, et ce, depuis la naissance : « Je pensais que la tare dont j'étais affligée me contraignait à vivre dans le passé ! J'ai mis beaucoup de temps à me rendre compte qu'en réalité je ne m'étais pas trompée d'époque, mais plutôt de lieu de naissance » (MBONIMPA 2001 : 10). C'est en remontant la trace de son arrière-grand-père qu'elle comprend son malaise et qu'elle décide de déménager en Afrique pour, dit-elle, « devenir moi-même avant de mourir » (MBONIMPA 2001 : 10). Car, dans l'espace qu'habite la narratrice, tout semble contribuer à la négation de soi, de ses origines africaines, de son appartenance raciale : si sa mère, une Blanche, se montre exaspérée par le goût de sa fille pour les poupées noires, c'est surtout à travers son père, qui refuse de fréquenter des femmes noires, qu'elle ressent la honte de sa race. Aussi, lorsqu'il offre à Niki d'étudier les archives familiales, il avoue ne les avoir conservées que parce qu'il l'avait promis à son propre père : « Je n'ai pas envie de m'y noyer. Je n'ai jamais pu surmonter la honte d'être Noir » (MBONIMPA 2001 : 18). En rejetant ainsi son identité africaine, le père la refuse du même coup à sa fille : « Tu n'es pas Africaine. Ton intérêt pour le passé ne peut être que scientifique. Je voudrais que ton penchant devienne ton tremplin pour réussir » (MBONIMPA 2001 : 19). C'est dans un tel contexte que Niki grandit sans jamais se sentir à sa place dans l'espace identitaire que lui offrent ses parents.

Pour Niki, remonter la trace de ses ancêtres signifie en quelque sorte qu'elle met fin à l'exil de son arrière-grand-père en retrouvant la trace de sa propre identité et, ultimement, en retournant vivre sur la terre de ses ancêtres. Ce besoin que ressent Niki de retourner au pays de ses ancêtres afin de retrouver l'essence du soi s'impose également aux personnages de *Les morts ne sont pas morts* et de *La terre sans mal* qui, à l'instar de Niki, sombrent dans une certaine folie associée à l'exil. Le parcours que suit le personnage, Terama, dans *Les morts ne sont pas morts* résume assez bien la relation que l'ensemble des personnages de Mbonimpa entretiennent avec ce rapport aux ancêtres initié par Niki dans le premier roman. Dans ce roman, le personnage quitte son pays d'origine pour fuir la violence et rêve de s'établir au Canada, où il espère devenir un grand avocat. Après un échec amoureux avec une Blanche à Montréal, Terama s'installe en Ontario où il devient effectivement avocat. C'est à ce moment qu'il commence à entendre une voix qui lui demande de faire des enfants avec une femme de sa race. Refusant de croire qu'il sombre lentement dans la folie, Terama se convainc que cette voix ne peut être que celle d'un ancêtre qui lui demande de respecter sa dette envers tous ceux qui l'on précédé : « Tu nous dois des enfants ! Je te poursuivrai jusqu'à ce que tu te mettes en règle, jusqu'à ce que tu capitules. Je ne me tairai pas avant de t'avoir extrait de ta nonchalance morbide. » (MBONIMPA 2006 : 68) Ainsi, le personnage est ramené aux croyances traditionnelles fondées sur le culte des ancêtres. Ici, l'auteur prend bien soin d'écarter la thèse de la folie alors que Terama épouse finalement une femme de son pays qui sera amenée, aussi, à dialoguer avec les ancêtres de son mari. C'est finalement suite à ces dialogues que Terama décide de retourner en Afrique pour respecter le vœu de ses ancêtres en offrant sa vie pour la pérennité de son peuple : « J'accepte le point de vue des ancêtres : "Le désastre n'est pas de mourir, mais de mourir comme un chien" » (*ibid.* : 197).

Dans ces paroles de Terama, on retrouve en quelque sorte l'essence même des actions entreprises par tous les personnages de Mbonimpa qui, en consacrant leur vie à la reconnaissance et à la survivance de leur peuple, semblent affirmer, à l'instar de Matati dans *Le dernier roi faiseur de pluie* : « Nous prévaudrons ! » (MBONIMPA 2003 : 190). Ici, toute l'importance est mise sur la transmission non seulement de la mémoire des ancêtres, mais surtout, comme dans *Le totem des Baranda*, des repères qui donnent à l'identité tout son sens. Il s'agit en fait, comme le précise le narrateur du *Dernier roi faiseur de pluie*, de « révéler leurs racines [aux] descendants » (*ibid.* : 16), de ne pas oublier d'où l'on vient pour comprendre où l'on va et, éventuellement, de reconstruire un continent qui semble avoir sombré, avec la venue des Blancs, dans un oubli momentané de sa véritable nature.

Chez Angèle Bassolé-Ouédraogo, comme chez Mbonimpa, le pays d'accueil s'efface derrière un même devoir de remémoration en hommage aux ancêtres qui ont marqué l'histoire mythique du continent africain, mais également aux héros obscurs qui sont morts et qui meurent toujours pour le libérer du joug de la corruption. En se remémorant l'histoire du continent, la poète donne ainsi un sens aux luttes du présent. Dans *Burkina blues*, par exemple, elle pense à sa mère qui habite toujours le pays et à ses frères qui se battent au nom d'une liberté qui tarde à venir. Ce sont ces figures, qui lui rappellent la mémoire trouble de son pays, qui viennent hanter la poète dans son nouvel espace d'habitation :

Le soleil, de mon antre a disparu !
L'obscurité envahit ma mémoire
Des chants lugubres traversent
l'Atlantique
Un écho de pleurs me rejoint
Des frères sont tombés ce matin
Sous le couperet d'insensés
Ce 10 novembre !
On se croirait dans la patrie de
Botha en 1988
Non !
C'est dans un pays mien, une terre
mienne
[...]
Cela me rappelle un certain jeudi
Treize !
Ils étaient treize !
Lâchement abattus
Enterrés à la sauvette
Un 15 octobre !
Parmi eux,
L'Espoir de tout un continent !
Deux ans plus tard
Ils étaient deux !
Sauvagement liquidés
Sépultures anonymes
Un 19 septembre !
Comment espérer ? (BASSOLÉ-OUÉDRAOGO 2000 : 24-26)

En fait, tout le discours de la poète s'articule autour du refus de ce que Paul Ricœur, dans sa lecture de Harald Weinrich, *Lethe, Kunst und Kritik des Vergessens*, définit comme un drame, c'est-à-dire le refus de l'oubli, donc de l'effacement au nom d'un possible recommencement, des tragédies qui ont marqué l'histoire de l'humanité (RICŒUR 2000 : 654) – Auschwitz chez Weinrich, la dictature chez Bassolé-Ouédraogo. L'auteure entrevoit plutôt, dans l'acte de remémoration, une responsabilité personnelle envers les siens qui sont restés au pays. Ainsi, elle se demande : « Comment vivre ?/La dignité de mes semblables/foulée au pied !/Le droit de mes frères bafoué ! » (BASSOLÉ-OUÉDRAOGO 2000 : 26). Le poème devient alors un acte de foi envers ce continent dont elle se remémore les souffrances. Et si elle affirme, dans *Avec tes mots*, « Que nos mémoires restent éveillées » (BASSOLÉ-OUÉDRAOGO 2003 : 95), c'est qu'elle sait que l'exil lui donne cette liberté de dire l'ailleurs dans toute sa vérité : « Le manteau de l'exil/Est notre gilet pare-balles » (BASSOLÉ-OUÉDRAOGO 2006 : 41). Et l'espoir d'oublier qu'elle affirmait au début de *Burkina blues* cède la place à la nécessité de se souvenir, de se remémorer dans l'ici les plaintes de l'ailleurs puisque « les rêves impossibles/Ne se conjuguent jamais/Ni au présent ni au futur/Seul le passé immuable/Sert de miroir » (BASSOLÉ-OUÉDRAOGO 2000 : 63-64). La poète, plutôt que d'oublier, termine son poème par la promesse de se souvenir :

Les portes de ma mémoire
S'ouvriront toujours sur vos rives
joyeuses
[...]
Vos chants nostalgiques
rythmeront mes jours sans ombre
(BASSOLÉ-OUÉDRAOGO 2000 : 75)

C'est dans cette nostalgie de l'ailleurs que la poète, finalement, trouve sa voix : puisque l'espace qu'elle habite dans l'exil lui permet de prendre librement la parole au nom de ses frères persécutés, c'est à cette parole qu'elle décide de se consacrer. Un vœu qu'elle réaffirme à la fin de *Sahéliennes* dans un poème qu'elle reprend ensuite dans *Les porteuses d'Afrique !* et dont l'extrait qui suit vient clore les deux textes :

Les filles et les fils de vos filles
Transmettront
Un jour,
Ailleurs,
Ici,

La mémoire des femmes
Debout
Au sommet du toit de l'Afrique !
Mères,
Nos respect ! (BASSOLÉ-OUÉDRAOGO 2006 : 64 ; 2007 : 59)

La poète, comme les personnages de Didier Leclair et de Melchior Mbonimpa, comprend que l'oubli est non seulement impossible, mais non désirable puisque, si la mémoire de l'ailleurs fait partie intégrante de l'expression de soi, elle est également porteuse d'un message aux générations futures. Ainsi, il n'est pas question, ni chez Angèle Bassolé-Ouédraogo ni chez Mbonimpa, d'un recommencement par l'oubli, mais plutôt d'une réappropriation du sens même de l'Afrique qui remonte au temps d'avant la colonisation. Pour Leclair, la mémoire se présente différemment puisque, contrairement à Bassolé-Ouédraogo et Mbonimpa, les personnages cherchent davantage à s'accorder au présent à travers une reconnaissance de leur identité individuelle, donc qui renvoie à un passé et à des expériences de l'ordre de l'intime plutôt qu'à un temps ancestral collectif. Lorsque Raymond, par exemple, exprime son désir de naître une seconde fois dans un nouveau pays, il cherche surtout d'une part, à vivre dans un certain bien-être individuel et, d'autre part, à trouver une place où les rapports entre les gens ne le renverraient pas d'emblée aux questions de caste, de religion ou de race. C'est ainsi qu'il affirme, en réaction à la supposée solidarité africaine à laquelle un ancien révolutionnaire tente de le faire adhérer : « [...] ce monde fait de martyrs et d'opresseurs n'existait plus. Si un jour ce monde manichéen avait existé. Le scénario était trop monotone. Je ne voulais plus de cercle vicieux. Je tenais à prendre les gens tels qu'ils sont au départ, c'est-à-dire des êtres humains avec leurs forces et leurs faiblesses » (LECLAIR 2000 : 111). Chez Leclair, le sujet ne cherche donc pas à être africain, canadien, ontarien ou même franco-ontarien, mais à être soi, uniquement.

Reconfigurer les espaces identitaires pour une réconciliation du passé et du futur

L'importance accordée à la mémoire de l'ailleurs n'est donc pas fortuite, puisque cette mémoire est décrite dans tous les textes comme faisant partie intégrante de l'identité des personnages. On dénote cependant une différence importante entre les textes de Didier Leclair et ceux d'Angèle Bassolé-Ouédraogo et de Melchior Mbonimpa. Pour le premier, la mémoire de l'ailleurs reste de l'ordre des expériences personnelles, alors que chez Bassolé-Ouédraogo et Mbonimpa la mémoire renvoie à un univers collectif qui trouve sa source dans des temps primordiaux où s'est façonnée une manière d'être

africain. Aussi, le devoir de remémoration que proposent ces deux auteurs appelle à une réactualisation de la mémoire mythique du continent africain afin d'en assurer collectivement la survie. Dans *Les porteuses d'Afrique* ! Bassolé-Ouédraogo affirme la nécessité de se remémorer les personnages féminins qui ont marqué l'Afrique par leurs rêves et leurs actions :

Mères,
La Mémoire historique vous a oubliées
Ensevelies sous l'autre Histoire !
Nous,
Vos filles,
Nous ne vous oublierons jamais !
Votre chemin tracé mène jusqu'à nous !
Nos pas dans vos pas !
Nos rêves dans vos rêves ! (BASSOLÉ-OUÉDRAOGO 2007 : 23)

Et c'est dans le souvenir de ces femmes, qui ont enfanté le peuple africain et qui symbolisent la force de l'Afrique, que la poète perçoit une lueur d'espoir pour ce continent qui l'habite et auquel elle consacre sa parole :

Vous, les Porteuses d'Afrique,
Vos filles vous disent
Merci !
Merci, Mères,
Pour tant de bravoure !
Merci pour cette Afrique Debout,
Debout parce que vous êtes Debout,
Debout comme le peuple de Césaire,
Debout
Hier,
Debout
Aujourd'hui,
Debout à jamais
Mille Mercis,
Mères ! (BASSOLÉ-OUÉDRAOGO 2007 : 58)

Le poème prend ainsi la forme d'une litanie que la poète répète d'un recueil à l'autre afin que ne soient pas oubliées ces figures qu'elle pose comme le fondement même de l'identité africaine. De la même manière que les romans de Mbonimpa, par leur forme qui rappelle la palabre, réactualisent les anciennes traditions qui ont façonné l'identité primordiale de l'Afrique noire.

Le véritable espace identitaire que représente Angèle Bassolé-Ouédraogo et Melchior Mbonimpa, c'est donc le pays qui habite le sujet migrant, et non celui que le sujet habite. On pourrait ainsi définir l'expérience de la migration comme une mise en « absence » du soi au monde, pour reprendre l'expression d'Éric LANDOWSKI (1997). Pourtant, le passage du migrant dans le pays d'accueil joue un rôle déterminant dans son parcours identitaire : c'est par ce passage à travers cet espace d'étrangeté qu'il parvient à se définir et à s'assumer. Bien que le pays d'accueil soit presque totalement absent des poèmes d'Angèle Bassolé-Ouédraogo, il n'en représente pas moins un espace positif où le soi peut prendre la parole et se consacrer à la mémoire oubliée de son peuple.

Dans les romans de Melchior Mbonimpa, ce n'est pas le pays d'accueil qui représente la source du mal identitaire des protagonistes, à aucun moment les personnages ne sont confrontés à un regard troublant de la part des « autochtones » – si on peut le dire ainsi dans le contexte canadien –, mais plutôt le regard que le soi porte sur lui-même et sur le monde dans la mise à distance de ses référents identitaires. Le pays d'accueil représente davantage le lieu d'un retour sur soi permettant la redécouverte d'une identité que le personnage avait déjà perdue alors qu'il habitait encore le pays natal. Le métissage avec le pays d'accueil n'est d'ailleurs pas complètement exclu, tant qu'il n'efface pas l'appartenance au pays de l'origine. Cette cohabitation entre les deux pays d'appartenance est particulièrement présente chez la jeune génération. Les enfants de Gassabano, dans *Le dernier roi faiseur de pluie*, semblent effectivement trouver leur place au sein de la société d'accueil :

Pendant ma vie de diplomate, mes enfants ont compris, comme moi, qu'ils n'avaient pas d'avenir dans mon pays d'origine ravagé par des guerres incessantes. Chacun d'eux a donc choisi une patrie d'adoption, s'y est établi et s'y est marié avec une personne autochtone, comme pour inscrire l'alliance dans la chair... (MBONIMPA 2003 : 10-11).

Dans *Les morts ne sont pas morts*, le roman se clôt sur l'importance que revêt la double nationalité des descendants de Terama :

[...] les enfants de Kaziri n'étaient plus des bébés fragiles, mais des jeunes gens prêts à voler de leurs propres ailes et conscients de l'immense privilège d'appartenir à deux pays, à deux continents. (MBONIMPA 2006 : 246)

Tant chez Mbonimpa que chez Bassolé-Ouédraogo, celui qui prend la parole pour se remémorer les ancêtres devient un passeur de mémoire qui comprend que le drame n'est pas d'habiter un ailleurs, mais plutôt d'oublier l'origine du soi, son appartenance à un collectif, à un Même autre, issu de l'ailleurs, et ainsi d'effacer tout espoir de rétablir, un jour, un quelconque équilibre dans cette identité défaillante que représente l'identité africaine.

Dans l'œuvre de Didier Leclair, le rapport à l'espace d'immigration est différent puisque les personnages ne se sentent pas nécessairement attachés à l'identité traditionnelle de l'Afrique. Raymond et Apollinaire tentent d'ailleurs de s'en détacher tout au long des romans : Raymond avoue ne conserver qu'une mémoire récente de son pays, alors que son colocataire, Koffi, lui raconte l'histoire de son ancêtre, un pêcheur de crabe « capturé par les Portugais vers 1830 [...] Voulait-il que je lui parle de mes ancêtres ? Je ne les connaissais pas. Je ne pouvais même pas remonter jusqu'aux grands-parents. » (LECLAIR 2000 : 21-22) Apollinaire ridiculise, pour sa part, tout ce qui renvoie aux traditions africaines : pensons au mariage arrangé de son ami avec une jeune Africaine, ou encore à son regard sur le comportement de la femme de son cousin Norbert qui, dans son pays, fait appel au féticheur pour résoudre son problème de couple. Pour les deux personnages, seul le présent et surtout la place qu'y occupe le soi comptent véritablement. Aussi, le malaise que ressent Apollinaire dans le pays d'accueil tient principalement du sentiment égoïste de perte de son statut de médecin, qu'il pose dès le début du roman comme l'essence même de son identité. Il avoue lui-même que la perte de son droit de pratiquer avait représenté une mort symbolique proférée par le pays d'accueil : « je ne suis plus docteur. Quand j'ai signé mon formulaire d'immigration, j'ai signé mon arrêt de mort » (LECLAIR 2003 : 86). Et, à la fin du roman, c'est la promesse de retrouver le droit de pratiquer dans son pays natal qui amène Apollinaire à considérer pendant quelques instants la possibilité d'un retour. S'il refuse, c'est qu'il se représente ce retour comme la preuve qu'il endosse un système politique fondé sur les inégalités des individus. Le dilemme que vit Apollinaire est d'accepter de laisser mourir une part de lui-même en occupant la place qu'on veut bien lui laisser, notamment auprès de sa femme et de sa fille, ou de continuer à vivre dans l'illégalité en soignant les immigrants africains et risquer de tout perdre ce qui lui reste véritablement, sa femme et sa fille. Ce qu'il cherche, en fin de compte, c'est le sens du soi : comment se définir en intégrant sa nouvelle réalité à son identité sans nier ce qu'il était dans son pays d'origine et qui, selon lui, est au cœur de ce qu'il est. Autrement dit, comment s'adapter à une nouvelle réalité sans dénaturer l'essence même de son être (THIBEAULT 2009).

Cette tension entre la vie passée du personnage et sa position actuelle dans l'espace de migration se résout cependant, à la fin du roman, par l'énonciation de cette parole phare du poète Birago Diop – qu'on retrouve d'ailleurs chez Melchior Mbonimpa, qui en fait même le titre d'un de ses romans – en affirmant que « [c]eux qui sont morts ne sont jamais partis » (cité dans MBONIMPA 2006 : 7). Cette parole, cette vérité africaine énoncée par le poète sénégalais, est reprise dans le texte de Leclair par un jeune sidéen qui, le soir de sa mort, fait parvenir une lettre à Apollinaire. Ce que le jeune sidéen apprend à Apollinaire c'est que la mort ne constitue qu'une étape de l'évolution, qu'une autre migration des individus qui, en mourant, se métamorphosent en une autre matière qui n'efface pas ce qu'ils étaient précédemment, mais qui les fait plutôt progresser dans ce qu'ils sont. Raymond fait le même constat à la fin de *Toronto, je t'aime* alors qu'il comprend qu'il ne peut nier complètement son passé africain et que la reconnaissance de cette mémoire de l'origine, plutôt que de l'empêcher d'habiter l'espace au présent, constitue une richesse pour le soi qui tente de s'identifier au-delà des critères raciaux. À la fin du roman, Raymond arrive effectivement à trouver l'harmonie entre son héritage africain et sa vie présente. Cette harmonie se fait essentiellement dans l'euphorie de sa réconciliation avec ses colocataires et dans le plaisir, absent dans l'underground culturel des Afro-Canadiens, qu'il trouve avec Bob et Koffi, lors d'une fête dans le milieu riche de Toronto. Dans ce lieu clos de la bourgeoisie torontoise, l'étranger, le Noir, se mêle à la foule, effaçant ainsi les différences culturelles entre les individus. Chez Leclair, la migration ne constitue pas une rupture identitaire, mais davantage un processus par lequel le soi en vient à s'affirmer dans son individualité, avec tout ce que cela comporte sur le plan des expériences identitaires. Au centre du processus identitaire qu'on retrouve chez les personnages de *Toronto, je t'aime* et *Ce pays qui est le mien*, il y a donc un désir de faire de tous les espaces habités des espaces qui permettent un renouvellement de leur identité.

* *
*

À la lecture des œuvres de Didier Leclair, d'Angèle Bassolé-Ouéraogo et de Melchior Mbonimpa, on constate que la problématique identitaire se pose essentiellement à partir d'une origine autre, avec laquelle les personnages doivent se réconcilier afin de se définir dans l'espace. Dans les textes de Bassolé-Ouédraogo et de Mbonimpa, c'est d'abord et avant tout l'espace africain qui préoccupe le sujet migrant qui, en se remémorant les origines, tente de mettre au jour les fondements d'une identité africaine aux prises avec son

histoire, ses traumatismes, mais également ses richesses, et qui est appelée à s'affirmer dans l'avenir. Bien qu'on retrouve un même désir de reconnaissance d'une identité collective chez les auteurs franco-ontariens de « souche », le rapprochement avec les auteurs migrants reste problématique puisque, cela va de soi, le Même identitaire qu'ils définissent, c'est-à-dire le lieu d'une affirmation et d'une reconnaissance identitaire qui inscrit le sujet dans un mouvement collectif, ne se trouve pas dans l'espace franco-ontarien. On peut d'ailleurs dire la même chose des textes de Didier Leclair qui, pourtant, inscrit ses personnages dans une quête d'appartenance identitaire à l'ici, c'est-à-dire à l'espace d'accueil. Or, il n'y a rien dans les textes de Leclair qui laisse supposer que cet ici soit franco-ontarien ; lorsque les personnages ne sont effectivement pas dans les espaces de reproduction africaine, c'est la ville de Toronto, anglophone, qu'on retrouve. Et, sauf exception, la question de la langue est toujours évacuée de l'action des romans. Aussi, les personnages de Leclair semblent moins intéressés à s'identifier à un groupe prédéterminé dans le temps et l'espace qu'à établir un réseau de contact identitaire à travers lequel le sujet retrouve une certaine complétude de soi. Cela fait en sorte que les romans de Leclair, centrés sur la quête d'une identité individuelle, ainsi que les textes de Bassolé-Ouédraogo et Mbonimpa, tournés vers l'Afrique, n'apportent pas de véritable réflexion sur l'espace franco-ontarien, du moins pas dans le sens où le font les auteurs étudiés par Lucie Hotte. Pourtant, cette mémoire de l'ailleurs que portent les textes étudiés ici s'inscrit désormais dans le paysage imaginaire de l'Ontario français et fait cohabiter les « lieux de mémoires migrants » et ceux qu'explorent les auteurs franco-ontariens. L'underground torontois que décrit Leclair ne serait pas si loin, en fait, de La Coulson de Desbiens, les deux étant porteurs d'une identité qui s'invente et qui s'affirme dans une parole autre, marginalisée, mais vivante.

Bibliographie

- AUGÉ, Marc (1992), *Non-lieux : introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil.
- BASSOLÉ-UDRAOGO, Angèle (2000), *Burkina blues*, Montréal, Éditions Humanitas.
- BASSOLÉ-UDRAOGO, Angèle (2003), *Avec tes morts*, Ottawa/Ouagadougou, Malaïka/Sankofa.
- BASSOLÉ-UDRAOGO, Angèle (2006), *Sahéliennes*, Ottawa, Éd. L'Interligne.
- BASSOLÉ-UDRAOGO, Angèle (2007), *Les Porteuses d'Afrique*, Ottawa, Éditions L'interligne.

- BOURAoui, Hédi (1989), « Littérature franco-ontarienne en 1988 », *Atmosphères* 2, Hearst, Le nordir, pp. 34-37.
- DIONNE, René (1978), *Bibliographie de la littérature outaouaise et franco-ontarienne*, Ottawa, Université d'Ottawa.
- DIONNE, René (1993), « La littérature franco-ontarienne. Esquisse historique (1610-19870) », in C. J. Jaenen (éd.), *Les Franco-Ontariens*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, pp. 341-417.
- HOTTE, Lucie (2009), « La mémoire des lieux et l'identité collective en littérature franco-ontarienne », in A. Gilbert, M. Bock et J. Y. Thériault (éds.), *Entre lieux et mémoire. L'inscription de la francophonie canadienne dans la durée*, Ottawa, presses de l'Université d'Ottawa, pp. 337-367.
- LANDOWSKI, Eric (1997), *Présences de l'autre. Essais de socio-sémiotique II*, Paris, PUF.
- LECLAIR, Didier (2000), *Toronto, je t'aime*, Ottawa, Éditions du Vermillon.
- LECLAIR, Didier (2003), *Ce pays qui est le mien*, Ottawa, Éd. du Vermillon.
- MBONIMPA, Melchior (2001), *Le Totem des Baranda*, Sudbury, Prise de parole.
- MBONIMPA, Melchior (2003), *Le dernier roi faiseur de pluie. Mémoires de Dagano*, Sudbury, Prise de parole.
- MBONIMPA, Melchior (2006), *Les morts ne sont pas morts*, Sudbury, Prise de parole.
- MELANÇON, Johanne (2007), « L'institution littéraire franco-ontarienne : où en sommes-nous en 2004 ? », in A. Reguigui et H. Bouraoui (éds.), *Perspectives sur la littérature franco-ontarienne*, Sudbury, Prise de parole, pp. 137-181.
- PARÉ, François (1996), « Pour rompre le discours fondateur : la littérature et la détresse » in L. Hotte et F. Ouellet (éds.), *La littérature franco-ontarienne : enjeux esthétiques*, Ottawa, Le Nordir, pp. 11-26.
- PARÉ, François (2001), *Les littératures de l'exiguité*, Ottawa, Le Nordir [1992].
- PARÉ, François (2007), « La normalisation du corpus littéraire franco-ontarien », in A. Reguigui et H. Bouraoui (éds.), *Perspectives sur la littérature franco-ontarienne*, Sudbury, Prise de parole, pp. 91-105.
- RICÉUR, Paul (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.
- THIBEAULT, Jimmy (2009), « Fuir le regard de l'Autre ou apprendre à habiter l'espace d'immigration : la quête du Soi dans *Ce pays qui est le mien* de Didier Leclair », *Canadian Literature* 203, winter, pp. 85-102.
- YERGEAU, Robert (1997), « Postures scripturaires, impostures identitaires », *Tangence* 56, décembre, pp. 9-25.

CONTRE-CULTURE ET MINORITÉ LINGUISTIQUE ET CULTURELLE : LE CAS DE L'ONTARIO FRANÇAIS (1970-1980)

Johanne MELANÇON
Université Laurentienne

Après l'éclatement du Canada français et l'affirmation identitaire des Québécois dans les années soixante, les autres communautés francophones du Canada doivent se redéfinir ; c'est par la création artistique que les jeunes revendiquent une nouvelle identité culturelle. En Ontario français, ce mouvement s'amorce à Sudbury dès 1969, s'inscrivant d'entrée de jeu dans la contre-culture. Cette effervescence artistique, s'intégrant à un réveil identitaire, se manifeste alors dans le spectacle. André Paiement sera le catalyseur de ces deux courants avec son théâtre ainsi que la fondation du Théâtre du Nouvel-Ontario, de la Coopérative des artistes du Nouvel-Ontario et du groupe CANO-Musique.

After the break-up of the French-Canadian community and the rise of Quebec's new nationalism in the sixties, the other francophone communities in Canada had to redefine themselves. It is through artistic expression that the youth would claim their new cultural identity. In Ontario, this movement started in Sudbury in 1969, keeping with the young francophones' discovery of counter-culture. With André Paiement as their leader, they would express this new identity by writing and presenting plays, founding the Théâtre du Nouvel-Ontario, the Coopérative des artistes du Nouvel-Ontario and writing songs to perform with the music group CANO.

Nous étions avant tout des rêveurs [...] qui pouvaient se payer le luxe, étant donné la conjoncture économique de l'époque, d'être plus exigeants que la génération précédente.

En 1970, il était bien et bon d'être jeune ! Enfin nous étions avant tout, comme tous les camarades de notre génération, des idéalistes. Des révolutionnaires sereins, selon l'expression favorite de Pierre Bélanger.

(Gaston TREMBLAY, *Prendre la parole.*
Le journal de bord du Grand CANO)

Après l'éclatement du Canada français aux États généraux en 1969 et dans le contexte de la montée du néonationalisme au Québec et de l'affirmation identitaire des Québécois depuis la Révolution tranquille amorcée en 1960 qui sonnaient le glas de la réalité « canadienne-française », les autres communautés francophones du Canada ont dû se redéfinir¹. Au début des années 1970, c'est par la création artistique que les jeunes Acadiens, Franco-Ontariens et

¹ À ce sujet, on pourra consulter l'analyse de l'historien Gaétan GERVAIS (1995) de même que l'essai du sociologue Roger BERNARD (1988).

francophones de l'Ouest ont revendiqué une nouvelle identité. L'historien Michel Bock analyse ainsi la situation en Ontario :

Pour les mouvements de jeunesse de l'Ontario français, les années 1960 représentent une période d'hésitations, de remises en question et d'interrogations qui se solda par l'évacuation du traditionalisme et de la référence nationale canadienne-française de leur conception de l'identité franco-ontarienne. (BOCK 2010 : 113)

Bock attribue cette transformation de l'identité franco-ontarienne à la « “québécoïsation” du discours nationaliste canadien-français » (BOCK 2010 : 116), à la laïcisation de la société (*ibid.* : 117), mais surtout à « l'adhésion croissante des jeunes, dans le contexte de la montée du mouvement contre-culturel, à l'idéologie de participation et aux valeurs égalitaristes, anti-traditionalistes et anti-élitistes dont elle était porteuse » (*ibid.*)

En Ontario français, cette transformation s'est amorcée à Sudbury dès 1969, s'inscrivant d'entrée de jeu dans la contre-culture. Cette effervescence artistique, associée à un réveil identitaire – à une « prise de parole² » –, se manifeste d'abord dans le spectacle, surtout le théâtre et la chanson. Elle est donc influencée par les idées de la contre-culture, que J. Milton YINGER définit ainsi :

a full-fledged oppositional movement with a distinctively separate set of norms and values that are produced dialectically out of a sharply delineated conflict with the dominant society. Unlike subcultures, a contraculture aspires to transform values and mores of its host culture. (cité par BRAUNSTEIN et DOYLE 2002 : 6-7)

C'est la première période de l'époque contre-culturelle, de 1964 à 1968, telle que cernée par Braunstein et Doyle (2002), qui inspire les jeunes « révolutionnaires sereins » sudburois, soit la « white youth-dominated, highly optimistic, even utopian counterculture of the “Flower Children” period » (BRAUNSTEIN et DOYLE 2002 : 11). Cette « première phase » de la contre-culture, selon eux, est marquée par la croyance que

² *Prise de parole*, c'est le nom que prendra la première maison d'édition à vocation littéraire en Ontario français. Elle est fondée à Sudbury en 1973.

[t]he end of work would herald the onset of a vast leisure society in which human pursuits, liberated from the drudgery of alienating, soul-slaying labor, might be redirected to self-actualization involving the cultivation of each individual's creative talents. (BRAUNSTEIN et DOYLE 2002 : 11)

Les principales caractéristiques sociales et culturelles de cette contre-culture, selon Christine Saint-Jean-Paulin, sont la vie en groupe ou « utopie communautaire », les fêtes et happenings, la révolution sexuelle, l'expérience psychédélique, le mysticisme, le *New Age* et l'influence de la spiritualité orientale, de même que le rock. L'idée fondamentale qui cimente ce mouvement est celle de la libération (SAINT-JEAN-PAULIN 1997 : 10). À ce jour, peu d'études se sont intéressées à l'influence contre-culturelle dans la production artistique franco-canadienne de cette époque³. Cependant, pour Fernand Dorais, professeur de littérature de l'Université Laurentienne arrivé à Sudbury en 1969, il est clair que l'esprit contre-culturel est au cœur de l'effervescence artistique qu'il voit comme une véritable métamorphose : c'est le « *miracle sudburois* » (DORAIS 1990 : 81) — ou « l'utopie sudburoise » (PARÉ 1992 : 26) — qui s'accomplit, selon lui de 1969 à 1975, dans le contexte de la « révolution québécoise », de « l'éclatement partout en Occident de la contre-culture » ainsi que des « coordonnées nouvelles faites aux Franco-Ontariens, par suite des politiques du bilinguisme national récemment adoptées » (*ibid.* : 82-3). Ainsi il cerne la décennie 1969-1978 comme celle de « la génération explosion : les hippies » qu'il décrit dans un commentaire enthousiaste :

[...] ils nous arrivèrent, fils de nouveaux sons, jugés sauvages, cheveux plus que longs, barbes nourries souvent, jeans débraillés, déchirés, fleurant la marijuana, adeptes de sexualités nouvelles, bourrés de talents, ignorant toute autorité, impénitents rêveurs d'une fraternité internationale, antimilitaristes, anti-bourgeoisie (milieu dont ils sortaient le plus souvent), aspirant à une atmosphère moins polluée, la générosité au cœur tout comme au visage telle une rose, pleins d'initiatives autant que de fleurs, poètes-nés, prêts à repartir à zéro pour recréer le monde, se voulant socialistes sinon marxistes à l'occasion... (DORAIS 1990 : 75)

³ Notons que, dans un article intitulé « Célébrations littéraires. La littérature sur la place publique », Lucie Hotte s'interroge sur la place qu'a occupée la contre-culture dans les manifestations sudburoises comme « La nuit sur l'étang » et « La cuisine de la poésie », ainsi que dans la poésie de Robert Dickson.

Ces jeunes issus de la contre-culture ont donc permis de vivre les « plus hauts moments d'humanité », comme un « héroïsme du don humain et de la poésie vécue ! » (DORAIS 1990 : 76)

Ainsi à Sudbury, entre 1970 et 1978, le dramaturge, comédien, musicien et chanteur André Paiement, né à Sturgeon Falls⁴ en 1950, sera le catalyseur de ces influences, d'abord avec son théâtre (première création collective en 1970-1971) et la fondation du Théâtre du Nouvel-Ontario (TNO, 1971), puis avec la fondation de la Coopérative des artistes du Nouvel-Ontario (CANO, 1972) et du groupe CANO-Musique (1975).

Deux vecteurs idéologiques se rencontrent donc et viennent nourrir l'expérience artistique des jeunes Sudburois qui participeront à la « “dénationalisation” de l'identité franco-ontarienne » (Bock 2010 : 113) ou du moins à une redéfinition de cette identité. Quelles influences ou idées contre-culturelles retrouve-t-on dans les pièces de Paiement, le mouvement CANO et les chansons de CANO-Musique ? Dans quelle mesure cette « révolution sereine » est-elle aussi une manifestation identitaire d'un mouvement culturel en milieu minoritaire ?

Contexte de la Révolution sereine sudburoise (1969-1970)

On désigne l'effervescence culturelle de la décennie 1970 à Sudbury sous le terme de « Révolution sereine », clin d'œil à la Révolution tranquille québécoise dont elle découle en partie. Mais ce vent de changements qui s'exprime dans diverses manifestations artistiques s'inscrit dans une transformation profonde de la société canadienne et prend en partie sa source dans des changements politiques. Ainsi, dans la foulée de la *Loi sur les langues officielles* du gouvernement fédéral libéral de Pierre E. Trudeau votée en 1969 qui faisait de l'anglais et du français les deux langues officielles du Canada, on assiste à des mouvements de revendication de la part des francophones minoritaires dans plusieurs provinces. En Ontario, les années 1970 sont des années de revendications linguistiques, en particulier pour l'obtention d'écoles secondaires publiques francophones au prix de luttes qui culminent à la fin de la décennie avec l'école de Penetanguishene, près de la baie Georgienne, qui prend les proportions d'une véritable crise et rappelle un des moments de lutte

⁴ La ville de Sturgeon Falls est située à 88 km à l'est de Sudbury. Paiement a été pensionnaire au collège Sacré-Cœur de Sudbury entre 1963 et 1967. Il s'y est initié au théâtre et y a rencontré Gaston Tremblay et Robert Paquette. Ces rencontres seront déterminantes par la suite.

les plus importants du XX^e siècle pour les Franco-Ontariens, soit l'adoption du *Règlement 17* qui interdisait l'enseignement du français et l'enseignement en français en Ontario⁵. Pour la culture, suite aux recommandations du rapport du Comité franco-ontarien d'enquête culturelle ou *Rapport Saint-Denis* (1969), les Franco-Ontariens obtiennent, entre autres, la création d'un Bureau franco-ontarien au sein du Conseil des arts de l'Ontario. Désormais, pour s'épanouir culturellement, les Franco-Ontariens pourront bénéficier de nouvelles subventions des deux paliers de gouvernements, fédéral et provincial. Aussi, cette décennie sera-t-elle marquée par la mise sur pied de plusieurs institutions et programmes pour stimuler et soutenir la création des artistes franco-ontariens.

Mais pourquoi cette effervescence culturelle à Sudbury (environ 169 000 habitants en 1971), ville minière située à environ 485 km au nord-ouest de la capitale canadienne Ottawa et à environ 390 km au nord de la capitale ontarienne Toronto ? La région du Moyen-Nord, incluant Sudbury, Sturgeon Falls et North Bay regroupe une forte concentration de francophones. À Sudbury, où l'on estime à 40% la proportion de personnes de langue maternelle française, le collège Sacré-Cœur des Jésuites accueille des jeunes garçons francophones depuis 1913. De plus, au début des années 1970, l'importante population francophone sudburoise, comme le signale le *Rapport Saint-Denis*, « est, en moyenne, “plus jeune que la population totale de [la] ville, et plus jeune que la population totale de la province” », qui se situe à cette époque entre 20 et 25 ans (cité dans FOURNIER-THIBAUT 2004 : 47). Par ailleurs, Sudbury offre des lieux de rencontre pour ces jeunes, comme le Centre des jeunes (plus tard le Carrefour francophone), et l'Université Laurentienne, une université bilingue fondée en 1960, accueille aussi de nombreux jeunes francophones.

D'ailleurs, c'est à l'Université Laurentienne qu'André Paiement entreprend, en 1968, des études universitaires. En septembre 1970, en pleine grève étudiante, il part pour Toronto, la ville reine, avec ses amis Gaston Tremblay et Robert Paquette, où il assiste à la comédie musicale *Hair* et voit le film de Stanley Kubrick *2001 A Space Odyssey*, « présenté sur un écran convexe (le seul écran du genre à l'époque au Canada) » (FOURNIER-THIBAUT

⁵ Cette loi adoptée en 1912, qui a cessé d'être appliquée en 1927 puis a été abrogée en 1944, a constitué l'élément déclencheur d'une prise de conscience identitaire des Franco-Ontariens. René Dionne identifie d'ailleurs cette période (1910-1927) comme étant celle de « l'affirmation de l'identité collective » (DIONNE 1997 : 14-16). Voir également l'introduction dans HOTTE et MELANÇON 2010 : 32-34).

2004 : 54), dans lequel l'émotion est surtout transmise par la musique et les images (FOURNIER-THIBAUT 2004 : 54). Cette expérience « a changé leur vie » (*ibid.* : 53) et selon Michael Gallagher, avec qui les trois amis ont vu ces spectacles, elle « a inspiré André Paiement et l'a incité à créer ses propres pièces » (*ibid.* : 54). Gaston Tremblay témoigne ainsi de cette expérience marquante :

Nous étions trop gelés pour pouvoir acheter nos billets. La préposée, habituée à ce genre de scénario, nous vendit des places dans la première rangée du cinérama. L'écran nous enveloppait. Nos esprits perdus quelque part dans l'espace valsaient au rythme du *Danube bleu* et de la merveilleuse pièce musicale intitulée *Ainsi parlait Zarathoustra*. André et moi avons laissé derrière nous, une fois pour toutes, nos jeudis soir à l'église pour embrasser définitivement la contre-culture américaine. Robert Paquette, un adepte depuis quelques années, battait la mesure. (TREMBLAY 1995 : 19)

Dans cette ambiance de contestation, en octobre 1970, Paiement organise, avec ses amis, un sit-in (TREMBLAY 1995 : 23) au département de français de l'Université Laurentienne pour obtenir plus de cours de littérature canadienne-française (FOURNIER-THIBAUT 2004 : 57), en réaction à un département jugé trop « français » comme en témoigne l'invitation, sous forme de manifeste, lancée dans le journal étudiant de l'époque, à faire partie de la nouvelle équipe de la troupe de théâtre et signée sous le pseudonyme « Molière go home » dont la fin se lit ainsi :

Je prends des cours universitaires de littérature où des profs européens s'acharnent à me déraciner en corrigeant ma prononciation, mon vocabulaire et ma pensée, et où ils achèvent de m'aliéner et de me dépersonnaliser.

Qui suis-je ?

C'est à cette question que nous voulons, par le biais du théâtre, répondre. C'est le dilemme que le théâtre doit monter sur scène. Et ce drame doit être monté *on our terms*. En 1970, en Amérique, au Canada, en Ontario, à Sudbury, avec nos corps, nos voix et nos personnages. (TREMBLAY 1995 : 21)

La même année, Paiement participe donc aux activités de la troupe de théâtre de l'université en collaborant à la création collective *Moé, j'viens du Nord*, 'stie dans laquelle il tient le rôle principal. C'était le « début d'un

bouillonnement culturel » (FOURNIER-THIBAUT 2004 : 48) qui sera intimement lié à une démarche identitaire. Comme le souligne Joël Beddows dans sa préface à la réédition des pièces de Paiement, cette création collective « représente la première brique du monument qui deviendra le théâtre franco-ontarien » et « [d]ès cette année, tout un vaste mouvement artistique multidisciplinaire se met en marche, avec pour mission d'appuyer l'«implantation» d'une nouvelle culture pour accompagner l'identité franco-ontarienne, elle aussi en émergence » (BEDDOWS 2004 : 12). Il s'agit « de créer un théâtre mimétique spécifiquement franco-ontarien » (*ibid.* : 14).

Esprit contre-culturel et affirmation identitaire dans le théâtre d'André Paiement

L'expérience de Toronto a marqué l'œuvre de Paiement au point de vue esthétique. Le spectacle emblématique du mouvement hippie, la comédie musicale *Hair*, explique certainement en partie pourquoi toutes les pièces de Paiement incluent de la musique et des chansons. Quant à l'utilisation du multimédia, en particulier la projection de diapositives, elle s'inspire fort probablement de son visionnement du film de Kubrick. Du moins, c'est ce qu'on peut déduire du témoignage de Gaston Tremblay qui fait le lien entre cette expérience et la première pièce de Paiement :

Hair était un spectacle-choc : *Moé j'veins du Nord s'tie [sic]* le deviendrait. À l'époque le film *2001, a space odyssey [sic]* était une production d'avant-garde. La musique, l'image et les effets visuels y étaient complètement intégrés ; l'équipe de *Moé j'veins du Nord s'tie [sic]* choisirait de marier le jeu scénique et la musique de la pièce à un diaporama. (TREMBLAY 1995 : 19-20)

Comme le signale Christine Saint-Jean-Paulin, « [...] la créativité de la *beat generation* restera essentiellement littéraire (avec des hommes comme Burroughs, Snyder, Ginsberg ou Kerouac), alors que celle de la contre-culture s'orientera surtout vers la musique » (SAINT-JEAN-PAULIN 1997 : 19). Dans ce contexte, la volonté de Paiement d'inclure chansons et musique dans toutes ses pièces, et plus tard de se consacrer entièrement à CANO-Musique, peut être vue comme une influence de la contre-culture. Par ailleurs, la volonté d'écrire des pièces « d'expression franco-ontarienne » où, selon les mots de Paiement, « [l]e langage utilisé est celui d'une culture vivante » (PAIEMENT 2004 : 107), relève à la fois d'une marque de révolte ou d'une sorte de provocation – puisque, selon Paiement, « [i]l est possible que certains lecteurs soient offusqués » (PAIEMENT 2004 : 107) – et d'un désir de s'affirmer en créant dans

sa langue, le « joulal franco-ontarien », plutôt que dans la langue de « l'autre » (le français). Ici, le choix esthétique s'inscrit dans une démarche plus clairement identitaire : comme le théâtre québécois qui avait adopté le joulal avec *Les belles-sœurs* de Michel Tremblay, le théâtre franco-ontarien ferait désormais de même. Ce choix esthétique est alors d'autant plus important et significatif que la création artistique est, dans le contexte de l'Ontario français, le seul mode d'affirmation de soi et de création d'une identité proprement franco-ontarienne à l'époque, la voie politique étant impossible du fait même de la situation minoritaire et de la dispersion géographique des communautés francophones sur le territoire ontarien, comme l'exprime le professeur Fernand Dorais, guide et mentor des jeunes « révolutionnaires sereins » : « [c]ompenser l'espace physique par l'espace culturel sembl[ait] pour l'heure la voie à emprunter » (DORAIS 1984 : 68).

Mais l'influence de la contre-culture ne se limite pas aux choix esthétiques de Paiement. Certains thèmes nourrissent ses pièces, surtout les deux premières. Ainsi, la révolte, en particulier l'opposition aux valeurs traditionnelles comme le travail, et la recherche de liberté sont au cœur de la première création collective, *Moé j'viens du nord*, 'stie (1971). Dans ce « spectacle en six scènes », Roger, un jeune homme de 18 ans qui termine sa dernière année à l'école secondaire sans trop de succès, rêve de liberté. Son but, « c'est aller à l'université » (PAIEMENT 2004a : 34), ce sont des études qu'il compte entreprendre lors de la prochaine année scolaire et qui sont pour lui synonyme de liberté, comme il le confie à sa « blonde » Nicole : « Pis l'année prochaine, j'vas aller à l'université. J'ai ben hâte d'y arriver. T'sais, aller à l'université, c'est comme sortir de prison. Là, on l'a, la paix ! » (*ibid.* : 39). Sa révolte, Roger l'exprime aussi en portant les cheveux longs, comme les hippies – une des sources de querelle avec son père –, ainsi qu'il l'explique au public dans la première scène :

J'peux juste l'imaginer si y était icitte tout d'suite : « Ça, c'est mon fils, le maudit hippie ! » Et j'lui dirais : « Pis Jésus-Christ, y avait des grands cheveux. » Y me dirait : « T'es pas le Christ, pis quand tu seras capable de faire des miracles, tu te les laisseras pousser, les cheveux ! » Vous voyez c'que j'eux dire. J'vous dis, j'suis tout le temps après me chicaner avec lui. (*Ibid.* : 34)

En fait, Roger se rebelle contre toute autorité : contre la propriétaire du restaurant où travaille Nicole, contre le mineur attablé au restaurant qui symbolise pour lui l'asservissement au travail – sans compter qu'à la mine, « y t'font couper les cheveux » (*ibid.* : 41) –, contre son père qui symbolise aussi

cet asservissement et qui insiste pour qu'il étudie sérieusement au lieu de perdre son temps. Car Roger ne pense qu'à s'amuser avec ses amis, comme le résume la chanson à la fin de la deuxième scène, « Roger veut vieillir » :

Roger... veut s'amuser
Roger... aime la liberté
D'un nouveau système
D'un monde sans peines.
[...]
Comme tu vois, j'ai ma jeunesse... et bien oui
Tant qu'aux devoirs !... ben y a rien qui presse.
(PAIEMENT 2004a : 44-45)

Toute la scène 4 nous montre d'ailleurs Roger et ses amis qui pensent qu'« [u]n bon joint, ça ferait du bien tout d'suite » (*ibid.* : 59). La chanson « Du pot, du pot⁶ » (paroles et musique : Robert Paquette) qui clôt cette scène résume bien cet état d'esprit des jeunes :

[...]
On nous appelle des *bums*
Du *pot*, d'la *booze*
On fume du *pot*, on veut s'amuser
Pis de temps en temps on a le temps d'étudier
Baudelaire, Verlaine, Rimbaud, Nelligan, Van Gogh
Une liste de drogués. (*Ibid.* : 65)

Le recours aux « paradis artificiels », autre influence de la contre-culture, est d'ailleurs le principal thème de la seconde pièce de Paiement, *Et le septième jour...*, « [u]ne création collective multimédia d'expression purement franco-ontarienne » (*ibid.* : 75), dans laquelle le personnage principal, Speed-freak/André, est à l'hôpital sur son lit de mort, dans un demi-coma suite à l'usage abusif de drogues. Le « prologue et délire » annonce que la pièce nous racontera l'expérience psychédélique de ce personnage :

Je suis le speed-freak par excellence, un modèle vivant de ce qu'il y a partout en Amérique.

⁶ *Pot* « marijuana ».

J'ai aussi d'excellents amis qui me sont très chers. [...]

Je vous remets alors la clef du dortoir de mes rêves, de mes ambitions, du monde entier qui s'est ouvert pour moi...
(PAIEMENT 2004a : 82)

Le « Premier jour » (la pièce est divisée en sept « jours ») ou « Chanson du réveil » est « [u]n monologue méditatif, sur accompagnement de guitare » (*ibid.* : 84) qui inclut, dans un souci d'intégrer l'aspect visuel et l'aspect sonore, tout comme dans la première création collective de Paiement, un mélange de musique et de diapositives. Aussi, une projection de diapositives, au « Quatrième jour », nous permet de partager le *trip* (ou « voyage ») de Spedfreak/André et de sa petite amie Michelle qui vient le visiter, alors que la chanson « Mes amis » (paroles et musique : Robert Paquette), à la fin du « Cinquième jour », « pendant laquelle sont projetées des diapositives qui évoquent la solitude » (*ibid.* : 101), montre la vie de bohème et de recherche de plaisir :

Mes amis sont tous partis sur un voyage
Sonore de cacophonie
Charbonneau est un peu chaud
Linda la bohème m'écrit un poème et cela est un peu vague
Si la lune était claire, revoir mon ami Pierre
Un papillon sur son dos s'en allant
Branli branlant
Retrouver son anima. (*Ibid.* : 102)

Justement, dans la troisième création collective de Paiement, *À mes fils bien-aimés* (1972), un des personnages, Joffre, épris de liberté, mène une vie de bohème et refuse de travailler, ce qui crée un conflit avec ses deux frères plus âgés.

La quatrième pièce de Paiement, *La vie et les temps de Médéric Boileau* ou *Y a t'y quequ'chose de plus en ville qu'y a pas dans le bois ?* (1973) traite plutôt de la fin d'une époque, celle de la colonisation du nord de l'Ontario et de l'identité canadienne-française telle qu'elle s'est construite depuis le milieu du XIX^e siècle. Aucune préoccupation contre-culturelle dans cette « pièce d'expression purement franco-ontarienne » (*ibid.* : 193) qui met en scène le vieux Médéric, un bûcheron qui a vécu toute sa vie dans le bois, perd son emploi en raison de son âge et se sent complètement dépaycé dans une ville où

on ne parle pas sa langue. Selon Gaston Tremblay, dans une postface à la première édition en 1978, cette pièce mettrait en scène la « schizophrénie » du Franco-Ontarien en tension entre « deux langues, [de] deux cultures, [de] deux époques, [de] la ville et [le] bois et parfois même [de] la vie et la mort » (TREMBLAY 2004 : 256). De plus, l'aspect tragique de cette pièce résiderait non seulement « dans la disparition d'une époque », mais aussi dans celle « d'un peuple » (*ibid.* : 259). Si les choix esthétiques restent les mêmes (création collective, intégration de chansons et d'éléments visuels), le propos est beaucoup plus axé sur un questionnement identitaire.

Lavalléville (1974), une « comédie musicale franco-ontarienne » (PAIEMENT 2004b : 23), dernière pièce de création de Paiement et la seule qu'il aurait entièrement écrite, réunit les deux vecteurs idéologiques. Ancrée dans l'espace nord-ontarien – Lavalléville renvoie à un village réel, Dubreuilville –, relevant d'une esthétique réaliste quant à son expression⁷, la pièce peut être lue comme l'expression d'une identité franco-ontarienne, mais cette identité est nouvelle, la pièce remettant en question l'organisation et les valeurs sociales, substituant un nouvel ordre à l'ancien. En tant qu'œuvre d'un jeune dramaturge nourri par le mouvement contre-culturel, elle renvoie à l'utopie communautaire, bien qu'elle apparaisse d'abord comme une dystopie. En effet, lieu clos et isolé, Lavalléville, à l'image d'une collectivité qui aurait trouvé son salut dans le repli sur soi, est un village d'où on ne peut sortir et où on ne peut entrer sans la permission d'Adolphe (fils de Joséphine et Napoléon Lavallé, fondateur du village), véritable dictateur⁸ qui contrôle la vie des habitants du bout de sa baguette. Ambroise, son fils, travaille à la forge du lever au coucher du soleil. Si Diane rêve de quitter Lavalléville pour voir le monde, Ambroise souhaite changer les choses de l'intérieur, ce qu'il réussit à faire : à la fin de la pièce, au lieu de réparer la machinerie, il sculpte une statue du soleil dans sa forge devenue atelier de création. À la chanson d'Albert « Soleil mon chef » (paroles et musique : André Paiement) qui ouvre la pièce, répond celle d'Ambroise, « La première fois » (paroles et musique : André Paiement), qui exprime sa prise de conscience et son éveil à la vie, au cours d'une procession qui met en évidence la statue du soleil. Ce symbole serait-il l'incarnation d'une fusion de

⁷ Comme l'indique Paiement dans une « note de l'auteur » qui précède le texte : « Cette pièce fut créée dans le nord de l'Ontario. Le langage utilisé dans la mise en scène était celui de la région : le joul franco-ontarien. Il est très important que le texte de la pièce soit adapté à l'accent de la langue (quel qu'il soit) de la région où cette pièce est jouée » (PAIEMENT 2004b : 26).

⁸ On l'aura compris, le choix des prénoms des personnages n'est pas du tout fortuit dans cette pièce.

l'ancien et du nouveau ? Non pas seulement celui « qui concilie rituel eucharistique et rituel païen » (LAFON 1998 : 221), mais aussi celui qui intègre, à l'imaginaire canadien-français celui d'une jeunesse revendicatrice ? Le mysticisme associé au soleil peut aisément évoquer la chanson « *Let the Sunshine*⁹ » de la comédie musicale *Hair* ou même « *Aquarius* » qui célèbre l'entrée dans l'ère du verseau, alors que le soleil entre dans cette maison du zodiaque, comme autant de promesses d'une grande transformation, « [alors] qu'après un âge d'obscurité et de violence, les Poissons, nous pénétrons dans un millénium d'amour et de lumière, "l'ère du Verseau", le temps de "la vraie libération de l'esprit" » (FERGUSON 1981 : 4). Ce *nouvel âge* est celui de la liberté pour les habitants de Lavalléeville puisqu'Adolphe leur répète, à leur grand étonnement : « Faites ce que vous voulez ! » (PAIEMENT 2004b : 142-145). N'est-ce pas là, la société rêvée par les « enfants-fleurs » où, délivré du travail, l'individu peut librement s'épanouir en développant sa créativité ?

La Coopérative des artistes du Nouvel-Ontario ou CANO

Ce rêve, c'était celui de la Coopérative des artistes du Nouvel-Ontario. À l'automne 1971, après le succès de sa première création collective *Moé j'veins du Nord 'stie*, André Paiement a travaillé à la fondation du TNO. À la même époque, l'idée de mettre sur pied un regroupement d'artistes commence à germer. Est-ce l'utopie communautaire du mouvement contre-culturel ? Quoi qu'il en soit, la Coopérative des artistes du Nouvel-Ontario est fondée en janvier 1972. Le projet inclut l'achat d'une ferme pour aménager cette coopérative : « S'établir à la ferme et créer un réseau d'artistes venant d'horizons différents, voilà le rêve pour le Nord de l'Ontario français » (FOURNIER-THIBAUT 2004 : 75). Cette « commune hippie » est située à Earlton, petit village à 250 km au nord-est de Sudbury. En partie à cause de la trop grande distance entre la ville de Sudbury et la ferme (qui deviendra une ferme d'élevage de bisons), le projet de la coopérative ne fait pas long feu, puisque « [l]a commune ne survécut pas à l'été » comme en témoigne Gaston Tremblay qui rappelle cependant :

CANO c'était surtout un *feeling*, mais quel *FEELING* !
Heureusement que l'expérience négative de Earlton, cette
coopérative qui n'a jamais existé, n'avait pas tué dans l'œuf

⁹ À comparer avec la chanson « Soleil mon chef » d'André Paiement : « Fais savoir, / Fais savoir que tu es roi ! / Le seul univers, c'est toi ! / Ta lumière envahira / Tout l'monde autour de moi / Et le calme le calme nous reviendra / Oui le calme nous reviendra / Râ ! Râ ! Râ ! Râ ! Râ ! Râ ! Râ ! Râ ! [...] » (PAIEMENT 2004b : 30).

l'esprit de collaboration des membres de CANO, car cela aurait pu signifier la fin d'un mouvement qui n'avait pas encore donné ses meilleurs fruits. (TREMBLAY 1995 : 45)

En fait, CANO aura permis de rassembler des gens qui mettront en place, au cours des années suivantes, des institutions qui sont toujours au cœur de la vie artistique des Franco-Ontariens, en particulier à Sudbury, dont la maison d'éditions Prise de parole et la Galerie du Nouvel-Ontario (GNO, 1976). Mais pour l'heure, le « rejeton » le plus spectaculaire de la coopérative – le « grand CANO », selon les mots de Tremblay – sera CANO-Musique autour, encore une fois, d'André Paiement.

Du théâtre à la chanson : CANO-Musique

Le groupe CANO-Musique, fidèle à l'esprit de coopérative puisque les 11 membres sont considérés sur un pied d'égalité (FOURNIER-THIBAUT 2004 : 105), a donné son premier spectacle le 18 décembre 1975 à la salle de spectacle La slag¹⁰ à Sudbury. Lors de ce spectacle, se rappelle Gaston Tremblay, « [l]a première chanson, *Où viens nous voir [sic]*, lança la foule dans la stratosphère » (TREMBLAY 1995 : 114). Le succès est instantané et dès 1976 le groupe décroche un contrat de disque auprès de la compagnie A&M Records. À l'intérieur de la pochette du premier album, dont le titre *Tous dans l'même bateau* montre bien l'aspect coopératif de l'expérience, on peut lire, en français et en anglais¹¹, un texte qui définit le projet du groupe et qui rappelle les origines de la coopérative :

En 1971, un groupe de jeunes artistes franco-ontariens se réunissent pour former une société de création artistique. Ils se rencontrent autour d'une nouvelle vision, d'une identité franco-ontarienne et d'un désir de rebâtir leur coin du monde. Il n'y a pas de structure légale. Il y a tout simplement un « feeling » collectif et un désir d'expression. [...] Aujourd'hui, la compagnie musicale CANO est un aboutissement à toute cette évolution. [...] Le groupe CANO c'est [...] plusieurs identités de milieux et de cultures différentes *[sic]* : franco-ontariens, acadiens, anglo-

¹⁰ De l'anglais *slag*. Il s'agit des scories ou résidus obtenus suite à la fonte du minerai pour en extraire le nickel, principale activité industrielle de la ville de Sudbury. Le mot a été francisé en ajoutant les deux dernières voyelles (voir TREMBLAY 1995 : 96)

¹¹ Le groupe est bilingue bien qu'il n'enregistre que des chansons en français sur ses deux premiers albums.

ontariens, ukrainiens [*sic*]. La musique est la langue commune. La poésie des chansons est la langue de l'individu. Nous souhaitons d'être [*sic*] plus PRO ce que nous sommes qu'ANTI ce que nous ne sommes pas. Par celà [*sic*] nous espérons grandir et voyager... « TOUS DANS L'MÊME BATEAU ».

Ainsi, l'expérience de CANO-Musique est contre-culturelle dans la mesure où elle est une expérience communautaire – le « “feeling” collectif » –, mais aussi, et peut-être surtout, en ce qu'elle met au centre des préoccupations, la musique ; une musique plus folk que rock, mais qu'on pourrait qualifier de « planante ». C'est d'ailleurs la musique, plus que les paroles des chansons, qui prend souvent toute la place. Par exemple, sur l'album *Tous dans l'même bateau*, la première pièce, « Viens nous voir », chanson de partage et hymne à l'amitié, inclut un long développement instrumental. Sur ce même album, deux autres pièces proposent un long développement instrumental : « En plein hiver » (9 min 27 s) et « Baie Sainte-Marie » (9 min 29 s), alors que sur l'album suivant, *Au Nord de notre vie* (1977), on en retrouve trois : la pièce éponyme qui dure près de 11 minutes, « Mon pays » (12 min 10 s) et « Spirit of the North », pièce entièrement instrumentale (5 min 59 s).

Cependant, si l'on s'attarde aux paroles des chansons, on constate que la révolte de Roger dans *Moé j'viens du Nord*, 'stie a laissé place à l'amitié, à l'amour – autre visage de la jeunesse *peace and love* –, au quotidien, avec parfois une certaine mélancolie. Outre « Viens nous voir », c'est probablement « Au nord de notre vie », d'après le poème affiche de Robert Dickson, qui a le plus retenu l'attention. On y entend un cri du cœur, une affirmation de soi au « nous », dans l'ici-maintenant, tournée, de façon optimiste et fraternelle, vers l'« avenir possible » :

Au nord de notre vie
ICI
où la distance use les cœurs pleins
de la tendresse minéral de la
terre de pierre de forêts et de froid
NOUS
têtus souterrains et solidaires
lâchons nos cris rauques et rocheux
aux quatre vents
de l'avenir possible (DICKSON 1978 : s. p.)

Dans la version chantée, on a ajouté les mots « Au nord de notre vie / Nous vivrons ». On retrouve ici l'autre visage de la « Révolution sereine », soit celle de l'affirmation identitaire.

Si les thèmes de la majorité des pièces de théâtre que signe André Paiement, en collaboration avec l'équipe de comédiens, de même que certaines chansons, l'importance accordée à la musique et le fonctionnement collectif du groupe CANO-Musique témoignent d'une influence de la contre-culture, on peut dire que le cheminement de Paiement s'inscrit aussi, et de plus en plus au fil de la décennie, dans la définition d'une nouvelle identité franco-ontarienne. L'apogée de cette démarche est l'aventure CANO-Musique entre 1975 et 1978, dont les membres, comme l'indique l'intérieur de la pochette, « se rencontrent autour d'une nouvelle vision, d'une identité franco-ontarienne et d'un désir de rebâtir leur coin du monde ».

Une « Révolution sereine » comme manifestation identitaire en milieu minoritaire

À Sudbury, au début des années 1970, de jeunes francophones minoritaires prennent la parole, s'affirment et revendiquent une nouvelle identité franco-ontarienne au moyen du théâtre et de la chanson, dans une langue qui leur est propre. On voit l'influence de la contre-culture dans le projet de la Coopérative des artistes du Nouvel-Ontario, mais surtout dans le théâtre d'André Paiement, à la fois par son esthétique (utilisation du « jocal franco-ontarien » comme rejet d'une langue plus châtiée dans laquelle on ne se reconnaît pas, intégration de la musique et des projections) et par ses thèmes : révolte, désir de liberté, recherche du plaisir, « paradis artificiels », utopie communautaire, création artistique comme moyen d'expression de soi. Cependant, tout comme pour la jeunesse américaine, le rêve est de courte durée : CANO, la coopérative, ne survit pas longtemps, et dans les pièces de Paiement, les personnages se heurtent à la dure réalité, comme Roger, qui devra probablement aller travailler à la mine comme son père pour gagner sa vie et prendre ses responsabilités envers Nicole qui est enceinte ou Speed-Freak/André qui meurt. Seul Ambroise Lavallé semble concrétiser le rêve de la société des loisirs. Pour André Paiement, ce sera, concrètement, l'expérience de CANO-Musique, groupe musical qui aura un énorme succès et survivra quelques années au suicide de Paiement survenu le 28 janvier 1978. Celui qu'on désignait déjà de son vivant comme un « mythe » (FOURNIER-THIBAUT 2004 : 23) laisse cependant un héritage : comme Ambroise Lavallé, il est parvenu à changer son milieu par la création artistique. Sa rencontre avec la contre-culture a façonné l'identité franco-ontarienne. Son idéal de liberté et son œuvre, dans le but de changer la société et d'y mieux vivre, coïncident avec l'affirmation identitaire d'un groupe minoritaire et la concrétisent.

Bibliographie

- BEDDOWS, Joël (2004), « À l'origine du monument, une école de théâtre » in André Paiement (2004), *Les partitions d'une époque. Les pièces d'André Paiement et du Théâtre du Nouvel-Ontario (1971-1976)*, vol. 1, Sudbury, Prise de parole, pp. 12-24.
- BERNARD, Roger (1988), *De Québécois à Ontariens. La communauté franco-ontarienne*, Hearst, Le Nordir.
- BOCK, Michel (2010), « De la "tradition" à la "participation" : les années 1960 et les mouvements de jeunesse franco-ontariens », *Cahiers Charlevoix. Études franco-ontariennes* 8, Ottawa, La Société Charlevoix/Presses de l'Université d'Ottawa, pp. 111-196.
- BRAUNSTEIN, Peter et DOYLE, Michael William (eds.) (2002), "Historicizing the American Counterculture of the 1960s and '70s", *Imagine Nation. The American Counterculture of the 1960s & '70s*, London/New York, Routledge.
- DICKSON, Robert (1978), *Une bonne trentaine*, Erin, The Porcupine's Quill.
- DIONNE, René (1997), *Histoire de la littérature franco-ontarienne des origines à nos jours*, t. 1, Sudbury, Prise de parole.
- DORAIS, Fernand (1984), « La passion et la violence du marginalisé – ...ou Vive la Différence ! – », in *Entre Montréal ...et Sudbury. Pré-textes pour une francophonie ontarienne*, Sudbury, Prise de parole, pp. 59-78.
- DORAIS, Fernand (1990), « LE NOUVEL-ONTARIO ...tel que j'imagine l'avoir vécu... de 1969 à 1989 ! », *Témoins d'errances en Ontario français. Réflexions venues de l'amer*, Ottawa, Le Nordir, pp. 71-84.
- FERGUSON, Marylin (1981), *Les enfants du Verseau. Pour un nouveau paradigme*, Paris, Éditions Calmann-Levy.
- FOURNIER-THIBAUT, Micheline (2004), *André Paiement (1950-1978). Avant tout un homme de son temps*, Sudbury, Prise de parole et Institut franco-ontarien.
- GERVAIS, Gaétan (1995), « Aux origines de l'identité franco-ontarienne », *Cahiers Charlevoix. Études franco-ontariennes* 1, Sudbury, Société Charlevoix et Prise de parole, pp. 125-168.
- HOTTE, Lucie (2005-2006), « Célébrations littéraires. La littérature sur la place publique », *Port-Acadie* 8-9, pp. 181-197.

- HOTTE, Lucie et MELANÇON, Johanne (2010), « Introduction » in L. Hotte et J. Melançon (éds.), *Introduction à la littérature franco-ontarienne*, Sudbury, Prise de parole, pp. 5-70.
- LAFON, Dominique (1998), « De la naissance à l'âge d'homme : le théâtre franco-ontarien à la lumière du carnavalesque », in Denis Bourque et Anne Brown, (éds.), *Les littératures d'expression française d'Amérique du Nord et le carnavalesque*, Moncton, Éditions d'Acadie, pp. 207-234.
- PAIEMENT, André (2004a), *Les Partitions d'une époque. Les pièces d'André Paiement et du Théâtre du Nouvel-Ontario (1971-1976)*, vol. 1, Sudbury, Prise de parole.
- PAIEMENT, André (2004b), *Les Partitions d'une époque. Les pièces d'André Paiement et du Théâtre du Nouvel-Ontario (1971-1976)*, vol. 2, Sudbury, Prise de parole.
- PARÉ, François (1992), « Fernand Dorais, hypnotiseur et illusionniste », *LittéRéalité*, Printemps/Spring, pp. 21-33.
- SAINT-JEAN-PAULIN, Christine (1997), *La contre-culture. États-Unis, années 60 : la naissance de nouvelles utopies*, Paris, Éditions Autrement.
- TREMBLAY, Gaston (1995), *Prendre la parole. Le journal de bord du Grand CANO*, Ottawa, Le Nordir.
- TREMBLAY, Gaston (2004), « Is what we be » in André Paiement, *Les partitions d'une époque. Les pièces d'André Paiement et du Théâtre du Nouvel-Ontario (1971-1976)*, vol. 1, Sudbury, Prise de parole, pp. 256-259.

ENTRE MÉMOIRE ET INCLUSION : LE DILEMME IDENTITAIRE DES FRANCOPHONES DE SASKATCHEWAN

Pierre-Yves MOCQUAIS

University of Calgary

En 2006, la plus haute instance francophone de Saskatchewan, l'Assemblée communautaire fransaskoise, décida de mettre en place une commission chargée de réfléchir sur l'avenir de la communauté fransaskoise. Dans son dernier ouvrage, Paul RICŒUR (2005) suggère que la formation identitaire comporte deux aspects, la mémoire, d'une part, et ce qu'il nomme la « promesse », d'autre part. La première tournée vers le passé, donc « rétrospective », tend à privilégier l'être ontologique dans l'histoire ; la seconde « tournée vers le futur » et donc « prospective » dessine une pensée de l'agir. Nous suggérons ici que la décision prise en 2006 par l'Assemblée communautaire fransaskoise de créer un mécanisme par lequel l'identité des franco—phones de Saskatchewan se trouverait repensée, s'apparente à une promesse au sens où l'entend Ricœur, promesse qui permettrait à la communauté fransaskoise de projeter dans l'avenir ses ambitions et ses rêves et donc de renforcer une identité jusqu'alors uniquement fondée sur la mémoire.

In 2006, the most senior francophone institution of Saskatchewan, the *Assemblée communautaire fransaskoise*, decided to set up a commission with a mandate to reflect on the future of the Fransaskois community. In his last work, Paul RICŒUR (2005) suggests that identity-forming comprises two aspects: *memory* on the one hand and what he calls “promesse”, or *promise*, on the other. The first one, retrospective because geared toward the past, stresses one's place in history from an ontological standpoint while the second one, prospective because geared toward the future, delineates a system of thought based on action. We suggest here that the 2006 decision by the *Assemblée communautaire fransaskoise*, to create a mechanism through which the identity of the Francophones of Saskatchewan would be examined and restructured, is tantamount to a promise as construed by Ricœur insofar as it allows the Fransaskois community to project its ambitions and its dreams in the future, thus reinforcing a sense of identity hitherto based solely on memory.

Le phénomène à l'origine de la présente démarche est loin d'être unique. Il concerne une communauté en situation de minorité culturelle et linguistique¹ dont le taux d'assimilation à la langue et à la culture de la majorité signifie, si rien ne change, sa disparition à plus ou moins brève échéance. Or – et là encore rien que de très commun – cette minorité culturelle n'avait pas jusqu'alors fait véritablement face à la menace de sa propre extinction, que ce soit par crainte de perdre ce qu'elle considère comme son identité ou par résignation, et se trouve donc aux prises à un dilemme classique : préserver ce qui paraît être au

¹ Si les francophones en Saskatchewan sont effectivement une minorité, il serait impropre de les classer au même titre que les nombreuses minorités qui illustrent le multiculturalisme canadien. Dans le cadre de la constitution canadienne, la francophonie de la Saskatchewan est une minorité de langue officielle et nous parlerons plutôt de communauté francophone en situation minoritaire.

cœur de son identité et mourir, ou accepter de changer et survivre. Et si survivre, comment, selon quelles modalités ? Cette communauté se trouve donc dans une situation d'« incertitude identitaire » pour reprendre la formule de Pierre OUELLET (2002 : 11), incertitude qu'il est désormais impossible de résoudre par de simples réponses aux questions « qui suis-je ? » et « que sommes-nous ? », « trop tributaires d'une conception métaphysique du sujet » et « d'une conception déterministe de l'histoire » (*ibid.*) qui, toutes deux, accordent un rôle central sinon exclusif à la mémoire comme critère principal de la formation identitaire. Or, dans son dernier ouvrage *Parcours de la reconnaissance*, Paul RICŒUR (2005) suggère que la formation identitaire comporte deux aspects, la mémoire certes, mais aussi ce qu'il nomme la « promesse », la première tournée vers le passé, donc « rétrospective » et qui tend à privilégier l'être ontologique dans l'histoire, la seconde « tournée vers le futur » et donc « prospective » qui dessine une pensée de l'agir. Nous voudrions suggérer ici que la décision prise en 2006 par la plus haute instance francophone de Saskatchewan, l'Assemblée communautaire fransaskoise², de créer un mécanisme par lequel l'identité des francophones de Saskatchewan se trouverait repensée, s'apparente à une promesse au sens où l'entend Ricœur, promesse qui permettrait à la communauté fransaskoise de projeter dans l'avenir ses ambitions et ses rêves et donc de renforcer son identité.

La « crise »

Au début de l'année 2005, l'association Jeunesse fransaskoise décida pour la première fois d'inviter les élèves d'immersion (jeunes anglophones francophiles) des lycées et collèges de la Saskatchewan à participer aux Jeux fransaskois prévus pour l'été 2005. La Division scolaire fransaskoise qui contrôle les établissements scolaires de langue française en Saskatchewan³, décida alors de retirer la participation de ses élèves aux Jeux fransaskois et d'organiser des jeux séparés exclusivement pour les jeunes inscrits dans les établissements scolaires réservés, selon la loi sur les langues officielles, aux

² Assemblée législative composée de 15 députés élus par la communauté fransaskoise au suffrage universel et qui décide des orientations de la communauté. Les décisions de l'assemblée sont appliquées par un secrétariat dirigé par un directeur général.

³ Depuis le jugement de la Cour suprême du Canada du 25 février 1988 qui décréta que la Saskatchewan et l'Alberta, n'ayant pas formellement radié les lois des Territoires du Nord-Ouest, étaient toujours officiellement bilingues, une Division scolaire francophone fut créée sur la base d'un compromis qui voyait la Saskatchewan se proclamer officiellement anglophone mais qui accordait en contrepartie des droits à la minorité francophone, en particulier dans le domaine de l'éducation, droits qu'elle ne possédait pas auparavant.

« ayant droit » francophones, autrement dit aux jeunes dont au moins l'un des parents était de première langue française. Il va sans dire que ces deux décisions furent controversées et entraînèrent des tensions ainsi qu'un débat intense au sein de la communauté. Au début de l'année 2006, en réponse à ce débat, l'Assemblée communautaire fransaskoise décida de créer une commission dont la mission serait de présenter un certain nombre de recommandations quant à l'avenir à long terme de la communauté fransaskoise, commission à laquelle il fut donné le titre, lourd de sens, de Commission sur l'inclusion de la communauté fransaskoise. La commission, présidée par un universitaire et sociologue lui-même député de l'Assemblée, était composée de six membres, trois représentants de la communauté désignés par l'Assemblée communautaire et trois universitaires nommés sur les conseils de l'Institut français de l'université de Regina pour leur connaissance des phénomènes liés aux francophonies en situation minoritaire⁴.

Afin de mieux comprendre la situation à laquelle les institutions de la communauté fransaskoise se trouvaient confrontées en 2005-2006, il faut rappeler que la présence de francophones en Saskatchewan, tout comme au Manitoba et en Alberta d'ailleurs, avait pour origine un projet visionnaire de l'Église catholique de la seconde moitié du 19^e siècle, projet utopiste s'il en fût, de créer un nouveau pôle français et catholique dans l'Ouest canadien. Les principaux acteurs de ce projet furent, en premier lieu, les oblats de Marie Immaculée, qu'ils soient simples prêtres comme les pères Le Floch, Péran ou Lecoq, fondateurs de colonies bretonnes au Manitoba et en Saskatchewan, ou prélats comme les évêques Provencher, Taché, Pascal ou Grandin, en second lieu le gouvernement fédéral représenté par des agents recruteurs (qui étaient d'ailleurs bien souvent des ecclésiastiques) et enfin les colons attirés par les promesses mirifiques d'un nouvel Éden. Séduits par une propagande menée à grand renfort de sermons et de lettres pastorales, des pionniers venus du

⁴ Président : Wilfrid Denis (Ph.D.), député communautaire (Saskatoon) et doyen du Collège St-Thomas Moore, Université de la Saskatchewan. Commissaires - représentants communautaires : Ruppert Baudais, Marie Leblanc-Warick, Paul Heppelle. Commissaires – milieu universitaire : Marc Arnal (Ph.D.), doyen du Campus Saint-Jean, Université de l'Alberta ; Alison Hayford (Ph.D.), professeur au Département de sociologie et d'études sociales, Université de Regina ; Pierre-Yves Mocquais (Ph.D.), professeur au Département d'études françaises, italiennes et espagnoles et ancien doyen de la faculté des Humanités, Université de Calgary, ancien vice-doyen de la faculté des Arts, Université de Regina, membre fondateur de l'Institut français de l'université de Regina et fondateur du Centre d'études sur le Canada français et la francophonie, maintenant Centre canadien de recherche sur les francophonies minoritaires.

Québec, de Nouvelle-Angleterre, de France et de Belgique s'installèrent dans les plaines de l'Ouest canadien au cours de la seconde moitié du 19^e siècle et des premières années du 20^e siècle, la plus grande partie y arrivant entre les années 1885 et 1910. La vision originelle de cette nouvelle aire française et catholique se solda par un échec, l'éparpillement géographique des communautés francophones en Saskatchewan ainsi que leur fragmentation en zone rurale contribuant à leur assimilation progressive qu'encourageait de surcroît une politique officielle d'éradication du fait français. En dépit des différentes mesures prises à la suite du jugement de la Cour suprême du Canada de février 1988, pour doter la communauté fransaskoise d'institutions aussi bien dans le domaine politique que dans celui de l'éducation, le taux d'assimilation continua de progresser, le pourcentage de la population francophone de Saskatchewan passant de 5% en 1951 à 2% au début du 21^e siècle⁵. En 2005, au moment où se déclenche la controverse qui donnera naissance à la Commission sur l'inclusion, la population fransaskoise de souche est une population vieillissante dont les jeunes soit sont assimilés au sein de la majorité anglophone, soit décident de s'établir au Québec s'ils désirent vivre et travailler en français⁶.

Or, il faut le noter, cette lente extinction de la population fransaskoise de souche, se produit paradoxalement à une époque où le nombre d'anglophones « parlant français » a doublé au Canada (5 millions)⁷, où la proportion de francophiles en Saskatchewan est plus élevée que le nombre de Fransaskois⁸, et où le seul véritable renouvellement démographique francophone se fait grâce à l'apport migratoire en provenance du Québec ou du Nouveau-Brunswick, de France, de Belgique et, surtout, d'Afrique. À ce paradoxe démographique s'en ajoute un second, lié au contexte politique et juridique. Le contexte n'a, en

⁵ Il s'agit du taux d'assimilation le plus élevé de la francophonie canadienne (avec Terre-Neuve). Le taux de transmission du français n'est que de 39% et la proportion de Fransaskois parlant le français à la maison le plus souvent passe de 32,3% en 1991 à 25,2% en 2001.

⁶ Plus de 50% de la population fransaskoise est âgé de 50 ans et plus. Il y a quatre fois plus de personnes âgées de 65 ans et plus que de jeunes de 15 ans et moins. Le renouvellement ne se fait plus « de manière naturelle » ; seule l'immigration francophone en provenance de régions et de pays divers (Afrique occidentale en particulier) peut permettre un renouvellement. Menace pour la Fransaskoisie ou chance à saisir ?

⁷ Le nombre total de « parlant français » au Canada atteint donc entre 11 et 12 millions sur une population totale de 30 millions.

⁸ 3% de la population. Francophones et francophiles en Saskatchewan se comptent au nombre de 49 000.

effet, jamais été aussi propice au développement de la communauté francophone : création récente, comme je l'ai déjà mentionné, de tout un ensemble d'institutions qui encadrent de manière tangible le développement de la francophonie ; éventail complet de services éducatifs de la petite enfance au niveau universitaire ; ou bien encore nouvelles lois tant au niveau provincial qu'au niveau fédéral, qui assurent une meilleure protection de la minorité de langue française.

C'est dans ce contexte qu'est créée la Commission sur l'inclusion de la communauté fransaskoise. Il appartient de remarquer d'emblée que cette désignation intrigue. Il ne s'agit pas, en effet, d'une commission sur l'inclusion « dans » la communauté fransaskoise, mais sur l'inclusion « de » la communauté fransaskoise. Alors que l'utilisation de la préposition « dans » aurait clairement indiqué qu'il s'agissait pour la commission d'étudier comment faire en sorte, par exemple, que la communauté soit plus accueillante et plus réceptive à l'autre, l'utilisation de l'article partitif (« inclusion *de* la communauté fransaskoise ») semble faire de l'inclusion un état d'être plutôt qu'une action et pose immédiatement la question de savoir *dans* ou *à* quoi cette inclusion de la communauté fransaskoise doit se faire. Les membres de la commission décidèrent de ne pas soulever la question en raison des nombreuses sensibilités, alors même que la création de cette commission et de son mandat avait été annoncée à grand renfort de publicité. Il en alla de même du mandat de la commission, formulé par le biais de dix longues questions, chacune comportant plusieurs facettes... et un certain nombre de paradoxes⁹. Aussi bien la désignation de la commission que les questions décidées par l'Assemblée communautaire fransaskoise démontraient clairement que la commission n'avait pour mandat ni de réfléchir sur l'incident à l'origine de sa création et sur ses causes, ni de créer son propre cadre de réflexion sinon dans les limites imposées. En particulier et surtout au vu du calendrier serré¹⁰, la commission n'avait pas vraiment le loisir de se livrer à une réflexion théorique d'envergure qui replacerait la discussion au sein des débats sur la politique canadienne de bilinguisme et de multiculturalisme et sur l'interculturel, même si ces deux paramètres informèrent les débats de la commission. La commission n'avait pas non plus pour mandat de se poser la question de savoir s'il y avait d'autres

⁹ Voir Annexe.

¹⁰ La commission débuta ses délibérations en avril 2006 et devait remettre ses recommandations en juin de la même année. Au bout du compte, la commission obtint de ne remettre ses conclusions à l'Assemblée communautaire qu'en septembre 2006 et de ne les présenter à la communauté lors du congrès annuel qu'en novembre.

voies que « l'inclusion » pour répondre à l'incident de l'été 2005, mais était au contraire limitée dans ses débats aux questions établies sur la base de conclusions déjà formées, selon lesquelles « l'inclusion » était la réponse à la crise vécue par la communauté. Le rôle principal de la commission était de présenter des options visant à permettre cette « inclusion de la communauté ». La commission n'avait même pas pour mandat de se poser la question de savoir ce qu'il fallait entendre par « inclusion », si l'opposé d'« inclusion » était l'« exclusion » ou s'il existait une distinction entre « inclusion » et « assimilation ». La question de savoir ce qu'étaient les rapports entre le respect de la diversité et le besoin de créer une communauté unie par un certain nombre de valeurs ne faisaient pas non plus partie des paramètres remis à la commission qui ne put donc se poser cette question que lors de ses débats mais ne put y faire spécifiquement référence. Or, les définitions du terme « inclusion » ouvre des perspectives qu'il aurait été intéressant d'explorer. Le *Trésor de la langue française*, par exemple, donne des définitions d'« inclusion » telles que « état d'une chose incluse dans une autre, appartenance d'un ensemble à un autre ensemble » ou « présence d'un corps étranger dans un ensemble homogène auquel il n'appartient pas ». Le terme « inclusion » est aussi défini comme un synonyme d'ajout (à un document, par exemple) ou est employé dans un contexte scientifique, en particulier en histologie.

Les dix questions remises à la commission représentaient de surcroît à la fois des pistes de réflexion et des limitations à cette réflexion. Répondre à la première question invitant la commission à définir un Fransaskois ou un francophone de Saskatchewan était s'aventurer en terrain miné. Toute définition tendrait en effet à créer une distinction voire une séparation entre soi et l'autre, ce qui pourrait aller à l'encontre même de l'objectif de cet exercice dont l'objectif avoué était de favoriser l'inclusion. Le libellé de la question suggérait-il une distinction entre Fransaskois et francophones de la Saskatchewan, ce qui revenait à inviter une exclusion ? Ou au contraire, la question utilisait-elle les deux termes de manière interchangeable ? La commission se posa tout d'abord la question de savoir si une identité peut se résumer à une simple définition, si une identité est une question d'« être » ou d'« agir » pour reprendre des catégories définies par Ricœur, d'essence ou d'existence, ou si une identité est une synthèse des deux ainsi que le laisserait à penser Ricœur lorsqu'il écrit que « la problématique de la reconnaissance de soi atteint simultanément deux sommets avec la mémoire et la promesse. L'une se tourne vers le passé, l'autre vers l'avenir » (RICŒUR 2005 : 179). Ne peut-on que naître fransaskois ou est-il possible de le devenir ? Et comment le devient-on ? En se « sentant » fransaskois ? En contribuant à l'avenir de la

communauté ? En adoptant certaines valeurs, certaines actions ? En s'engageant dans son devenir ? Une telle identité implique-t-elle qu'il faille s'exprimer en français ? Ou y a-t-il place pour quelqu'un qui a pu être assimilé linguistiquement, mais qui éprouve néanmoins le sentiment d'être fransaskois, se reconnaît dans les histoires qui déterminent et identifient sa famille et ce qu'il est, et qui veut contribuer à la pérennité de cette communauté ? En effet, un peu comme dans le cas des Amérindiens qui perdent leurs droits s'ils quittent leur réserve, était souvent considéré comme n'étant plus culturellement sinon juridiquement fransaskois, quelqu'un qui allait vivre ailleurs surtout dans un milieu francophone majoritaire comme le Québec. Les partenaires anglophones des familles exogames étaient souvent rejetés par la communauté, ce qui contribua à l'assimilation des enfants, même si, au demeurant, ces conjoints se sentent prêts à contribuer à l'épanouissement de la communauté. Les francophones d'autres pays étaient souvent considérés comme des étrangers et parfois comme des traîtres à la cause francophone (comme ce fut mon cas) s'ils avaient épousé des anglophones même si parfaitement bilingues. La communauté effectuait de surcroît une distinction entre Fransaskois, franco-phones, Français, Québécois, etc. Qu'en était-il alors des non-Fransaskois bilingues, des francophiles amoureux de la francophonie et de bien d'autres ?

Les questions 3 et 4 donnent, dans une certaine mesure, des pistes de réponse aux deux premières questions. S'intégrer à une communauté signifie-t-il que l'on en épouse les traditions et la culture ? Est-ce une question d'identification à cette culture ? Si oui, comment une telle identification se produit-elle ? Certaines personnes en provenance de certains pays ou de certaines régions du globe, francophones en particulier, seraient-elles davantage prédisposées que d'autres à s'identifier à la culture et à la mentalité fransaskoises ? Ou bien s'agit-il essentiellement de préférences personnelles ou de simples questions de personnalité ? Très consciente de la charge aussi bien idéologique qu'affective d'une telle réflexion ainsi que de sa complexité, la commission chercha à tout prix à éviter de formuler des jugements hâtifs sur ce qui constituerait ou non une appartenance culturelle ou une identité culturelle, y compris le classement artificiel des phénomènes culturels selon des critères subjectifs. La commission se posa néanmoins la question de savoir s'il existait une culture et une mentalité fransaskoises identifiables et ce qu'en seraient les caractéristiques et, alors même que l'incident à l'origine de sa création tendait à démontrer qu'au sein de la communauté s'opposaient des forces d'ouverture et d'inclusion d'un côté, et des forces de repli et d'exclusion de l'autre, si la communauté fransaskoise était majoritairement rebelle au changement et tendait à l'insularité ou si au contraire se dessinait clairement un désir

d'ouverture à la présence de l'autre. Même si sa réflexion dans ce domaine fut trop rapide, la commission ne pouvait en effet négliger la question de l'impact profond sur la mentalité fransaskoise de sa longue histoire d'oppression et d'isolement de communauté en situation minoritaire. Elle se devait donc de prendre en compte les tendances au repli sur soi que cela entraîne souvent, ainsi qu'une relation souvent ambivalente à l'autre développée au fil des ans et des générations. L'autre est, en effet, tantôt perçu comme menace, ce qui fut le cas pendant la plus grande partie de l'histoire des francophones de Saskatchewan, tantôt comme élément de solidarité, comme ce fut historiquement le cas avec les Métis et, dans une certaine mesure, avec les Amérindiens qui, comme les Fransaskois, furent l'objet de persécutions. La commission se posa même la question de savoir si, précisément, ne seraient pas mieux préparés à s'intégrer à une communauté en situation minoritaire ceux qui connurent souffrance et persécutions et si cela ne pourrait constituer l'un des vecteurs d'une politique d'immigration.

La tension entre l'ouverture à l'autre et le repli sur soi se révéla plus flagrante au niveau générationnel que dans la distinction entre milieu urbain et milieu rural sur laquelle la question 5 demandait que la commission se penche, la montée des moyens de communication électroniques gommant les différences parmi les jeunes, quelle que soit leur provenance. Même s'il convient, dans de telles circonstances, d'éviter les généralisations trop hâtives, il devint vite évident, lors des audiences publiques tenues par la commission et à la lecture des mémoires qui nous furent présentés, que l'esprit d'ouverture était davantage l'apanage des jeunes et la tentation du retranchement la tendance des générations plus âgées. Rien de bien surprenant en cela, dira-t-on. Ce qui rendait cependant l'attitude des jeunes plus remarquable était non seulement leur esprit d'ouverture à l'autre, mais surtout qu'ils ne percevaient aucune contradiction entre leurs appartenances multiples et l'hybridité de leur identité¹¹. Ceux et celles qui dialoguèrent avec la commission s'affirmaient fransaskois et étaient fiers de l'être, mais ils s'affirmaient tout autant citoyens du monde et en étaient tout aussi fiers. Bien plus, non seulement ne percevaient-ils aucune contradiction entre les deux, mais ils affirmaient clairement que leur identité fransaskoise était ce qui leur procurait un ancrage. Leur appartenance à la fransaskoisie, loin d'être limitative, était au contraire libératrice car elle leur permettait de s'aventurer dans le monde, sûrs de ce qu'ils étaient. Conscients de leur identité, ils pouvaient alors embrasser tout ce

¹¹ Question qui avait d'ailleurs été anticipée et qui figurait en huitième position des dix composantes du mandat de la commission.

que le monde avait à offrir et s'unir à lui sans pour autant jamais se perdre ou perdre de vue leur spécificité. Identité double sinon multiple donc : Fransaskois de souche, francophone du Canada, citoyen du monde. C'est ainsi que la commission constata avec intérêt que bien des jeunes Fransaskois avaient déjà dépassé le plan du multiculturel et vivaient l'interculturalité au jour le jour, autrement dit possédaient la capacité de passer avec aisance d'une culture à une autre et avaient acquis en conséquence une expérience enrichissante de l'altérité qui leur permettait de percevoir intuitivement l'isolement culturel de la communauté fransaskoise comme une condamnation à plus ou moins longue échéance, l'isolement d'une culture et la tentation du repli ne pouvant qu'entraîner sa disparition, l'ouverture à l'autre étant au contraire leur vision d'avenir. Loin de renier ou d'oublier les récits ancestraux, leur ouverture à l'autre leur permettait au contraire de tisser une nouvelle narration, étroitement liée à celle de leurs grands-parents, mais qui engloberait la diversité de leur expérience et de la famille humaine. À l'inverse, ceux qui défendirent farouchement sinon avec âpreté le statu quo et refusèrent toute idée d'ouverture se posaient en gardiens de la fransaskoïsie, semblaient s'ériger comme les derniers dépositaires d'une certaine pureté de la culture fransaskoise comme phénomène figé selon des principes de muséologie et non un phénomène vivant et en évolution constante¹², préférant semble-t-il une disparition glorieuse à ce qu'ils percevaient, tout à fait sincèrement d'ailleurs, comme le début de compromissions qui ne pourraient que profaner la communauté et la mener à sa perte.

« *La mémoire et la promesse* »

Toutefois, si les témoignages que la commission avait reçus prônaient dans l'ensemble l'ouverture à l'autre et une volonté d'inclusion de l'autre dans la communauté fransaskoise, ces témoignages ne suggéraient aucunement des mesures pratiques. Or, il fallait au bout du compte que la commission formule un certain nombre de réponses aux questions qui composaient son mandat et propose des pistes d'action à l'Assemblée communautaire fransaskoise et, en particulier, identifie des secteurs où des programmes pourraient être mis en œuvre pour renforcer l'intégration de la diversité culturelle et celles des nouveaux arrivants tout en consolidant les institutions communautaires et en faisant en sorte que l'appartenance à la communauté fransaskoise soit source de célébration et de récits communs. Les recommandations formulées par la

¹² Ainsi on parle moins de nos jours de « patrimoine » que de « patrimonialisation » (voir en particulier le projet d'*Encyclopédie du patrimoine de l'Amérique française* sous la direction de Laurier Turgeon de l'université Laval qui s'appuie fermement sur ce principe opératoire).

commission adoptèrent une optique qui, rétrospectivement et sans qu'il se soit agi à l'époque d'une réflexion consciente, s'inscrit dans le contexte de la théorie de Paul Ricœur à laquelle nous avons fait allusion plus tôt, selon laquelle la mémoire n'est pas le seul facteur formateur de l'identité, mais ce qu'il nomme la « promesse » en est un tout aussi puissant et tout aussi nécessaire. Dans *Parcours de la reconnaissance*, Paul Ricœur stipule que « la question de l'identité se trouve d'emblée mise en scène dans le discours de la reconnaissance » (RICŒUR 2005 : 13). Autrement dit, et pour l'appliquer au cas particulier des Fransaskois, comment se reconnaît-on Fransaskois ? Comment est-on reconnu comme tel ? Peut-on acquérir cette reconnaissance et si oui, comment ? Si se reconnaître Fransaskois peut résider dans l'identification à des récits communs transmis de génération en génération, qu'en est-il de l'autre qui ne connaît pas ces récits et qui, du moins au début, ne s'y reconnaît pas nécessairement ? Peut-il faire l'apport de son propre récit ? Ce nouveau récit peut-il rejoindre les récits des Fransaskois de souche, s'y mêler et enrichir un récit commun ? Or, la réflexion de Ricœur sur le soi, parce qu'elle est orientée vers une application au domaine pratique et s'inscrit donc dans une pensée de l'agir, stipule que c'est au niveau non plus de l'être mais de l'énonciation que se forme l'identité, ce que Pierre Ouellet formule en ces termes :

La question identitaire ne se pose plus de manière frontale, « qui suis-je ? » ou « que sommes-nous ? » [...] Il est devenu impératif de se demander non pas *qui on est* ou *devient* mais *comment on dit* et *montre* ce qu'on croit être et devenir, c'est-à-dire comment on énonce [...] non pas son propre être ni celui de l'autre, mais la perception, la mémoire et l'imagination qu'on en a ou qu'on s'en fait... (OUELLET 2002 : 13)

La promesse dont parle Ricœur, tout comme la mémoire qu'elle complète, est intimement liée à l'agir qui s'actualise au niveau de l'énonciation, et c'est précisément cette actualisation qui se manifesterait ultimement dans de nouveaux récits, que chercheraient à provoquer les recommandations présentées par la commission.

Mais peut-on légiférer sur la joie et, si cela n'est pas au fond une aberration, comment peut-on le faire ? Peut-on dicter ou façonner l'identité qui est une « reconnaissance de soi », donc intensément personnelle, même si elle s'inscrit dans une réalité collective, sans sombrer aussitôt dans le dirigisme ou l'impérialisme culturel ? Spécifiquement, comment faire en sorte que les recommandations présentées par la commission contiennent la promesse d'un renouvellement identitaire sans pour autant dicter des comportements ou une

manière de penser ? Comment faire en sorte que ces recommandations ne remettent pas en cause les acquis de l'histoire transmis par des récits de mémoire qui constituent le fond commun fransaskois, mais au contraire contribuent « à l'invention et à la découverte incessantes d'un soi inconnu et imprévisible, par l'énonciation *de l'autre et à l'autre* » (OUELLET 2002 : 14), à l'élaboration joyeuse d'une sorte de *gesta fransaskorum*, source de fierté et de reconnaissance de soi et de l'autre ? Comment faire en sorte que ces recommandations offrent une vision d'un renouvellement de la mémoire par le biais de sa sublimation dans « l'énonciation *de l'autre et à l'autre* » ? Comment faire en sorte qu'elles constituent une ouverture dynamique à l'autre tout en ne résultant pas en une psychose de l'oubli¹³ et en une trahison des promesses faites, toutes deux sources d'aliénation ? « La mémoire et la promesse – affirme en effet Ricœur – ont l'une et l'autre à se confronter avec un contraire qui est pour chacun un ennemi qu'on peut dire mortel, l'oubli pour la mémoire, la trahison pour la promesse avec leurs ramifications et leurs ruses » (RICOEUR 2005 : 204).

Le titre du rapport présenté par la commission à l'Assemblée communautaire fransaskoise et à la communauté dans son ensemble donne le ton : « De la minorité à la citoyenneté » dans sa version abrégée, ou « De minorité opprimée à une citoyenneté à part entière » dans sa version longue. Par ce titre qui contient en gestation tout le rapport, la commission invite la communauté fransaskoise à se prendre en main, à choisir l'agir sur l'oppression, à se donner à elle-même la promesse d'une citoyenneté à part entière, à s'imaginer et à se percevoir comme responsable, agissante, maîtresse de ses actes et de sa destinée. La « réponse » apportée par la commission à la première question, celle de l'identité fransaskoise, à la fois question de départ et aboutissement ultime de la réflexion entamée dans le cadre de cet exercice, amplifie la promesse et le défi contenus dans le titre. Après avoir souligné le rôle joué par les « pionniers francophones [...] ces bâtisseurs [qui] ont donné vie à une identité culturelle unique et l'ont forgée par leurs efforts soutenus pour survivre, s'entraider et travailler ensemble » et dont les récits ont forgé l'identité fransaskoise de souche, le préambule à la définition insiste sur le fait que « l'expérience fransaskoise s'est toujours vécue dans une relation dynamique avec l'autre », que « la diversité culturelle est un élément de base de la communauté fransaskoise » et invite la communauté à « éviter le piège d'un retour en arrière » et à « établir une relation constructive et complémentaire avec la diversité de la société ».

¹³ L'oubli pouvant s'envisager comme phénomène conscient d'« effacement des traces » ou comme phénomène inconscient d'occultation lié à un traumatisme.

Tout dans ce préambule est placé sous le signe de l’agir non seulement comme promesse d’avenir, mais comme caractéristique de l’histoire de la fransaskoise. Il ne s’agit pas, pour reprendre les mots de Ouellet, de se poser *ad infinitum* la question de savoir « qui suis-je ? », mais de se demander comment je dis ce que je crois être ou ce que je crois devenir, ce qu’est mon espoir de l’avenir et comment je vais y contribuer. Du passé au présent et à l’avenir, c’est donc l’agir qui constitue la base de l’identité fransaskoise et l’agir est le thème qui domine le rapport de la commission dont les 24 recommandations s’inscrivent dans quatre domaines d’équilibre dynamique : entre l’unité et la diversité : adopter des positions complémentaires ; entre l’inclusion et l’exclusion : maintenir un équilibre nécessaire ; entre la langue et la culture : privilégier des attitudes d’ouverture ; et entre la communauté et la société : valoriser la solidarité dans la différence.

La complémentarité essentielle entre les deux « sommets » dont parle Ricœur, la mémoire et la promesse, est que le premier, la mémoire, en appelle à une identité qui ne serait que « mêmeté » alors que le second, la promesse, en appelle à l’« ipséité », autrement dit à la présence de l’autre en soi et de soi en l’autre. L’ultime étape de cette évolution identitaire est le passage de la dissymétrie (je suis moi, l’autre est différent de moi, donc un danger potentiel dont je dois me protéger) à la réciprocité (je suis moi, l’autre est différent de moi, mais je suis aussi différent de lui et c’est dans une relation dynamique réciproque d’enrichissement mutuel que réside la promesse ultime, qui est celle de l’*agapè*, état de paix qui, dans l’agir, permet que se prolonge et se renforce une identité). Les recommandations présentées par la commission permettent précisément un passage fluide de la « mêmeté » à l’« ipséité » qui ne menace aucunement la reconnaissance de soi que possèdent les Fransaskois de souche, mais qui autorise au contraire les nouveaux arrivants à se reconnaître dans une promesse dans laquelle la communauté fransaskoise de souche peut elle-même se retrouver. En effet, se met alors à nouveau en œuvre ce qui a toujours été au cœur de l’identité fransaskoise, son volontarisme, mais maintenant selon des critères renouvelés où la tentation de la nostalgie et du repli sur soi ne l’emportent pas sur l’espoir par l’entremise de l’ouverture dynamique à l’autre.

Bibliographie

- OUELLET, Pierre (2002), *Le soi et l’autre : l’énonciation de l’identité dans les contextes interculturels*, Québec, Presses de l’université Laval.
- RICŒUR, Paul (2005), *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard [Stock, 2004].

Annexe

1. Qu'est-ce qu'un Fransaskois(e) ou un(e) francophone de la Saskatchewan ?
Doit-on faire une distinction entre les « Fransaskois nés en Saskatchewan » et les « autres » et si oui, pourquoi ?
2. La communauté est-elle prête à accueillir les nouveaux visages de la fransaskoise ?
 - . Ceux qui reviennent après avoir vécu ailleurs ?
 - . Les partenaires anglophones des familles exogames ?
 - . Les francophones d'autres régions ou pays (Québec, Acadie, France, Afrique, etc.) ?
 - . Les non-Fransaskois bilingues et le francophiles qui désirent contribuer à la francophonie ?
3. Quels seraient les intérêts communs qui pourraient amener ceux et celles mentionnées en 2. à vouloir s'intégrer à la communauté fransaskoise ? Ou à se considérer comme Fransaskois ?
4. Pourquoi certains individus se sentent-ils exclus de la communauté ? Pourquoi d'autres y trouvent-ils leur place et participent-ils à son épanouissement ?
5. La résistance à l'inclusion des nouveaux arrivants est-elle la même au sein des communautés rurales et des communautés urbaines ?
6. Y-a-t-il des éléments de la culture fransaskoise qu'il s'agit de protéger à tout prix ? Est-il possible d'identifier des principes fondamentaux qui définissent la raison d'être de la communauté fransaskoise ?
7. Est-il possible d'identifier des secteurs précis au sein de la communauté où des programmes devraient être mis en œuvre pour améliorer l'intégration de la diversité culturelle ?
8. Comment une communauté et ses membres, en contexte minoritaire, s'adaptent-ils aux phénomènes d'appartenance multiples ? (identités multidimensionnelles, déplacements géographiques, mariages mixtes, apprentissage d'autres langues et d'autres cultures, etc.)
9. Est-il possible d'identifier les conditions qui favorisent l'intégration des nouveaux venus tout en renforçant les institutions communautaires ?
10. Est-ce qu'être Fransaskois est une source de joie et de célébration ou au contraire un fardeau et une obligation ? Comment passer du fardeau à la joie ?

LANGUE DE MOLIÈRE *VERSUS* LANGUE DE SHAKESPEARE DANS LE LEXIQUE D'ACADIEMAN : UNE ILLUSTRATION DES DYNAMIQUES ET DES REPRÉSENTATIONS LINGUISTIQUES DANS LE SUD-EST DU NOUVEAU-BRUNSWICK

Laurence ARRIGHI
Université de Moncton

Les pratiques linguistiques en Acadie, en particulier dans le sud-est du Nouveau-Brunswick sont souvent décrites en terme de continuum. Ces pratiques tendraient vers un français plus ou moins standardisé, traditionnel, anglicisé. Les linguistes nomment la variété traditionnelle et archaïsante, *français acadien traditionnel* tandis que l'appellation *chiac* désigne le plus souvent les pratiques les plus hybrides. Si le terme de continuum nous rappelle que les « codes » ne sont pas étanches, au niveau des représentations, les divers « ingrédients » ne sont pas du tout jugés à la même enseigne. Le traditionnel est souvent bien reçu, l'anglicisme rejeté. Lorsque Dano LeBlanc, créateur de l'icône du chiac, Acadieman, propose sur le site consacré à l'univers de son personnage, un lexique dont les entrées font la part belle « aux vieux mots », cela illustre bien des représentations qui ont cours en Acadie en matière de formes de la langue. Cependant, notre créateur les détourne aussi subtilement.

Linguistic practices in Acadie, especially in the South East of New Brunswick, are often described as a continuum. These practices tend either toward more or less standardized or traditional or anglicized French. Linguists distinguish between a traditional and archaic variety, called *français acadien traditionnel*, and *chiac*, a term usually employed to designate more heavily hybridized practices. If the term continuum reminds us that there may be interpenetration between different “codes,” the same does not hold true on the level of language representations where the different “ingredients” are sometimes judged in a controversial manner. While traditional forms are often well received, anglicisms are rejected. A telling example of complex language representations in Acadie can be found on the website Dano LeBlanc, creator of the chiac icon Acadieman, has dedicated to the universe of his hero and which includes a glossary. The entries in this glossary are clearly biased in favour of “the old words,” but have also been subtly reinterpreted by the artist.

En Acadie, les choix en matière de langue constituent des enjeux sociaux, politiques et identitaires de premier plan. Aussi ces choix sont-ils bien souvent au centre des créations artistiques et littéraires comme en font foi nombre d'œuvres dans lesquelles la question linguistique est centrale. Je propose dans cet article d'aborder le domaine toujours fécond des rapports entre langue et créations artistiques en milieu linguistique minoritaire à travers l'analyse d'un bref segment de l'œuvre *Acadieman* de Dano LeBlanc. Cette œuvre protéiforme, comprenant des bandes dessinées, des dessins animés et un site internet a déjà intéressé plusieurs chercheurs œuvrant dans le champ des études acadiennes, en particulier des linguistes (COMEAU et KING à paraître ; PERROT 2008, 2010a).

Ceci étant, l'étude ici proposée, qui relie d'une part la question de la langue dans l'univers construit par Dano LeBlanc autour du personnage Acadieman et d'autre part les dynamiques et représentations qui ont cours en Acadie du sud-est du Nouveau-Brunswick, porte sur une section de l'œuvre qui n'a jusqu'alors suscité aucun commentaire. Il s'agit de ce que l'auteur, Dano LeBlanc, appelle lui-même un lexique. Élaboré par ce dernier et accessible en ligne¹, ce lexique offre en entrées 88 mots qui, pour l'essentiel, ne se retrouvent pas dans le reste de l'œuvre. Il n'en constitue donc pas un étayage, une clé à l'usage des « non-initiés » comme l'on peut en trouver en marge² de bien des œuvres mettant en scène autre chose que du français standard. Ainsi, interroger la visée de ce lexique ne peut faire l'économie d'une investigation préalable sur la constitution même de ce lexique. C'est ce que nous allons regarder d'abord, afin de faire ensuite des hypothèses quant aux buts du lexique. Ces hypothèses seront elles-mêmes élaborées en regard de certaines dynamiques et de certaines représentations qui traversent l'Acadie du sud-est du Nouveau-Brunswick³. Pour cette raison, je débiterai par quelques précisions sur la situation sociolinguistique de la région.

L'Acadie du sud-est du Nouveau-Brunswick, la langue et Acadieman

Le sympathique personnage Acadieman est ancré dans son milieu. L'action des bandes dessinées et des dessins animés se déroule invariablement à Moncton ou plus largement au sud-est du Nouveau-Brunswick. En ces lieux, la langue anglaise est bien la langue dominante avec laquelle ont affaire les Acadiens. Bien présent dans leur vie, l'anglais prend également une place dans les pratiques linguistiques effectives des francophones du Sud-Est⁴. Ceux-ci sont majoritairement bilingues ; plusieurs situations de communication induisent la pratique du *code-switching* et enfin la dynamique linguistique

¹ <http://acadieman.capacadie.com/>

² On pense ici aux glossaires, notes de bas de page et autres paratextes qui ont accompagné et accompagnent encore nombre d'œuvres de la francophonie littéraire.

³ Ces représentations, dont je donnerai un aperçu dans la suite de mon propos, ont été mises au jour par les nombreuses études de BOUDREAU (notamment 2008 et 2009). Plusieurs études sont aussi consacrées aux représentations engendrées spécifiquement par l'existence du chiac (voir BOUDREAU et PERROT 2010, KING 2008, PERROT 2006, CORMIER 2010).

⁴ Les différentes lois sur le bilinguisme officiel dans la province concernent essentiellement les institutions publiques. Dans le secteur privé, l'anglais est bien souvent la seule langue de service, il est aussi dominant dans le paysage linguistique (voir BOUDREAU et DUBOIS 2005).

régionale a donné naissance à un code spécifique qui est selon les spécialistes (voir *infra*) un *code-mixing*. Or, lorsque les langues se mélangent, la dénonciation et le stigmate pointent. Les travaux de BOUDREAU (2009 en particulier) ont bien montré la stigmatisation du mélange – y compris par ceux-là mêmes qui le pratiquent. La part d'anglais dans le français parlé par une partie des francophones au Sud-Est est constamment dénoncée. Le groupe des artistes « de la relève » auquel se rattache Dano LeBlanc faisant notamment exception. Sinon, essentiellement envisagé comme un signe d'anglicisation, d'acculturation, ou comme un « ghetto linguistique qui risque d'isoler les Acadiens des autres francophones » (BOUDREAU et GADET 1998 : 58), on dénonce assez facilement ce français « impur », qui a souvent pour nom, le *chiac*. D'une manière assez paradoxale de prime abord, les termes traditionnels ne sont pas envisagés comme marques d'exclusion alors même que l'on peut juger que des mots tels que *frette* 'froid', *galance* 'balançoire' ou *asteure* 'maintenant' ne sont pas partagés par l'ensemble de la francophonie.

Dire qu'il se parle en Acadie du sud-est du Nouveau-Brunswick un français plus ou moins émaillé d'emprunts, intégrés de manières diverses, ne peut guère résumer l'ensemble des pratiques linguistiques. Il règne, là comme ailleurs, une hétérogénéité notable dont la conscience est sans doute exacerbée par une minoration redoublée, non plus face à une autre langue mais face à d'autres variétés de français, du Québec et de la France, qui sont vus comme de « meilleurs français ». De plus, survit dans la conscience collective, le mythe d'une époque où la population acadienne, alors rurale et faisant montre d'une grande cohésion sociale et linguistique, parlait un français typique mais légitime car puisant son originalité dans la conservation de traits authentiquement français issus de l'époque de la colonisation (17^e siècle pour l'essentiel) et conservés depuis lors intacts en ces lieux⁵. Par ailleurs, les traits conservateurs du français acadien ont été largement illustrés par des travaux de linguistes qui ont proposé l'appellation *français acadien traditionnel* (notamment PÉRONNET 1989, 1995).

Aujourd'hui, être francophone en Acadie, c'est parler un français porteur d'une histoire et ayant évolué dans un contexte sociolinguistique spécifique, ce qui explique ses diverses composantes, évaluées différemment en fonction de leurs origines. La place de ce qui vient du français acadien traditionnel, celle que prennent les éléments relevant plus du standard et celle

⁵ Ce discours est commun et relayé par diverses instances énonciatives, notamment des lexicographes acadiens (ARRIGHI et GAUVIN 2010), des éditorialistes et des individus dans les journaux (BOUDREAU 2009).

des éléments anglais varient d'un locuteur à l'autre et surtout selon la situation de communication.

Formellement, le français acadien traditionnel se reconnaît non seulement à des éléments lexicaux mais aussi à des traits de prononciation et à quelques éléments morphologiques issus assez souvent de conservations anciennes voire dialectales. Ceci étant, si certains traits anciens sont encore vivaces, la majorité est en forte régression. C'est particulièrement le cas de bien des termes donnés en entrée du lexique étudié. De fait, si je me fie aux résultats d'un sondage mené auprès d'étudiants⁶, les mots de ce lexique sont peu ou prou « perdus » ou, en tout cas, « fortement vieillis », peu connus et encore moins utilisés. Ainsi, « langue de Molière », dans le titre de cet article, n'est pas une simple expression désignant la langue française de façon intemporelle, car Dano LeBlanc dans son lexique met en évidence les « vieux mots⁷ ». Précisons de plus que « *versus* » constitue un clin d'œil à l'œuvre. Acadieman comme *superhero* se doit de mener divers combats. Ainsi, bien des épisodes comprennent « *versus* » dans leur titre. Au-delà du clin d'œil, veut-on indiquer une perspective « guerrière » face à la langue anglaise sous-jacente à l'œuvre ?

Ce n'est pas si simple que cela. Le chiac pour bien des créateurs⁸ – et plus largement pour la jeune génération – avec sa part d'anglais est acceptable, accepté. La présence de l'autre langue dans celle de la communauté acadienne du Sud-Est dit sa réalité mais aussi son originalité, sa richesse et, au-delà, sa part d'américanité assumée et sa modernité. (Cette modernité est portée aussi par les formes d'expression artistique de Dano LeBlanc : bandes dessinées, dessins animés, site internet). Toutefois si la relation au chiac avec sa part de mots anglais n'est pas directement conflictuelle pour tous, le chiac reste quand même un lieu d'ambivalence qui est pour les artistes une ambivalence productive (LECLERC 2007). Par ailleurs, même si Dano LeBLANC est « tanné » que l'on critique les gens du Sud-Est pour la façon dont ils parlent (voir l'illustration en annexe) – notamment parce qu'ils intègrent des mots anglais –

⁶ 73 étudiants inscrits dans un cours de première année à l'université de Moncton ont eu en mars 2009 à se prononcer sur les entrées du lexique en l'absence de toute indication concernant la source de mots proposés. Aucun n'a fait le lien avec *Acadieman*, certains ont évoqué Antonine Maillet ou la langue de leurs grands-parents. À l'exception de quelques vocables, la majorité des étudiants sondés ont déclaré ne pas utiliser ces mots, voire ne pas les connaître.

⁷ Vieux mots que certains font bien remonter au siècle classique. C'est le propos de bien de lexicographes acadiens comme Poirier, Boudreau, Cormier.

⁸ Voir les propos du poète Gérald LeBLANC (2003) qui a inspiré toute une génération de jeunes artistes à Moncton.

cela ne veut pas dire pour autant qu'il n'ait pas une conscience linguistique et sociolinguistique qui l'inscrivent, à l'instar de beaucoup, dans une entreprise de préservation du français et de valorisation du patrimoine acadien. Son lexique, qui apparaît d'emblée comme fort peu représentatif de la langue utilisée dans le reste de l'œuvre, s'inscrit-il dans cette démarche ?

Le lexique : présentation générale et extraits du discours métalinguistiques de son concepteur

Dans cette section, je propose une classification des mots de ce lexique puis une « mesure » de l'écart entre ce lexique et la langue des personnages. Précisons que ce travail se concentre sur les entrées lexicales en tant que telles et non sur les définitions. Celles-ci fonctionnent par l'accumulation de synonymes pris à diverses langues et à diverses variétés, illustrent le continuum dans les pratiques linguistiques du sud-est du Nouveau-Brunswick et mettent en scène une langue très proche de celle de la bande dessinée et des dessins animés. J'en donne ci-dessous plusieurs exemples qui permettent également de se faire une idée sur le type de mots retenus en entrée.

Achaler : gêner, shy, timide, embarrasser, embarrassed, self-conscious, uncomfortable, uncomfortable, frétte aux yeux⁹.

Chouse : chose, thing, terme le plus général par lequel on désigne everything qui existe pis qué concevable comme un objet unique.

Cotchille : coquille, shell, carapace, enveloppe calcaire qui recouvre le corps de la plupart des mollusques, des brachiopodes, des foraminifères, de quelques crustacés.

Dose : plaise, jerk, maladie vénérienne, supersonic nazi hellcat from beneath the hollow earth controlled by Hitler's brain, trou d'Q.

Fouère : diarrhée, diarrhea, pisser du tchu, pissing out of your A-hole. (verb: fouérer) Frigger up, messed up, pas worker.

Fouèrou(se) : flabby, bidou, obèse, obese, ventru, qui a un embonpoint excessif.

Marde : feces, crotte, merde, excrément, matière fécale, être ou chouse méprisable, exclamation de colère, crap.

Motché : moitié, half, une demi, y'une dés deux parties strictly égales d'un tout, fifty-fifty.

⁹ Tous les extraits de LeBlanc pris au lexique ou aux *Diaries* sont donnés selon la graphie de l'auteur.

Candé : bonbon, candy, le stuff dans les p'tits bols que ta grand-mère te donne à manger quand tu vas la visiter, pis cé usually pink pis sa fait comme quatre ans qu'y sont là pis tu vas pour en happer un pis y sont toutes stuck ensemble pis sa sort toutes dans un gros tchas pis cé right grosse.

Ces définitions, riches d'un point de vue linguistique, méritent une étude en elles-mêmes. Je n'y ferai que quelques références mais elles seront ramenées dans ma conclusion pour l'illustration de l'une de mes hypothèses explicatives des raisons d'être de ce lexique. Enfin, ce lexique n'est qu'indirectement et implicitement présenté comme un lexique du chiac (voir en conclusion), mais Dano LeBlanc l'envisage bien comme tel (communication personnelle). De plus, assez facilement dans les représentations, ce qui a trait à *Acadieman* est étiqueté chiac.

Si l'on s'en tient aux mots donnés en entrées dans ce lexique, on note une très faible proportion de mots anglais et une très belle part faite aux « vieux mots », des termes qui sont archaïques par rapport à la norme centrale mais aussi archaïques par rapport au français acadien contemporain. Pour notre auteur, le chiac serait un « conservatoire » de ces vieux mots face à la standardisation du français en cours. Plusieurs propos de l'auteur, notamment dans ses *Diaries*¹⁰, autre segment du site internet consacré à l'univers de son personnage, vont dans ce sens :

Si ça ne serait pas des gens qui parlent chiac, le beau français archaïque d'Antonine Maillet et ses racines rabelaises seraient perdu. (*Acadieman Diaries* : Mé-chant Grégorien, 13 mai 2009)

Selon moi, les archaïsmes sont les éléments les plus importants du chiac. L'anglais pourrait être remplacé par une autre langue et ça ne changerait rien, c'est surtout l'accord de la deuxième langue en français [...]. C'est les vieux mots qu'il faut sauvegarder, et c'est les archaïsmes qui rendent le chiac unique comme parler français (communication personnelle de l'auteur à Marie-Ève Perrot, citée dans PERROT 2008).

¹⁰ Sur le site internet qui héberge le lexique se trouve également un « journal de bord » plusieurs fois analysé par Marie-Ève PERROT (2008, 2010a). Celle-ci montre que ces *diaries*, dont sont extraites les deux citations, constituent un matériau très riche sur le plan métalinguistique notamment parce que l'auteur y poursuit souvent une réflexion sur la création et sur la réception de son œuvre.

Je n'entends pas me prononcer sur le caractère conservatoire effectif du chiac. Ce qui est sûr c'est que notre auteur aime mettre en avant cette fonction du chiac comme conservatoire, réelle ou « fantasmée ». Si, de façon assez consensuelle, les linguistes qui se sont penchés sur le chiac (GÉRIN et PHILIPPONEAU 1984, PÉRONNET 1993, spécialement PERROT, 1995, 2005) caractérisent avant tout ce parler par l'intégration d'éléments linguistiques appartenant à l'anglais, ce trait définitoire n'est pas toujours partagé par notre auteur puisque, selon lui, « l'anglais n'est pas le main ingrédiant du chiac » (*Acadieman Diaries* : No hunting pas, 22 août 2009).

Le lexique d'Acadieman, les archaïsmes et les anglicismes

En conformité avec le motif discursif présenté précédemment (l'anglais n'est pas l'ingrédient important dans le chiac), la composante anglaise est presque entièrement évacuée des entrées du lexique. Sur 88 entrées, seuls 9 mots peuvent être considérés comme venant de l'anglais¹¹. Peu nombreux, ils sont aussi en général fortement intégrés et illustrent des processus récurrents, démontrant un vrai sous-système cohérent et efficace qui atteste de la créativité et de la francité du parler. Ces mots sont *candé*, *damné*, *holé* qui, à l'image du vieil emprunt canadien-français, *parté*, intègrent un vocable anglais selon un processus phonétique des plus réguliers : le [i] final s'ouvrant en [e]¹². On y ajoutera *pinotte*, *ouëlle*, parfaitement intégrés et prenant, surtout pour *pinotte*, une forme qui apparaît comme typiquement française ; ou encore *souter* (< angl. *to suit*), qui est intégré phonétiquement et graphiquement, mais aussi morphologiquement. L'intégration verbale est l'un des mécanismes du chiac que LeBlanc a largement illustré ailleurs. (Je reviendrai plus loin sur *phoque*). Finalement, seuls deux mots sur les 9 des 88 entrées sont des emprunts non intégrés. On est loin du « code dont la principale caractéristique est l'abondance d'emprunts à l'anglais » (GÉRIN et PHILIPPONNEAU 1984 : 32), de la « sorte d'interlangue, marquée par la mixité des langues en contact » (PÉRONNET 1993 : 14). C'est ici la composante « français archaïque » (selon les mots de l'auteur) qui est mise en avant. Il y a donc un premier écart, redoublé par le fait que Dano LeBlanc illustre dans le reste de son œuvre un français assez anglicisé.

¹¹ Le recueil des données chiffrées utilisées dans cette étude a été largement effectué par une étudiante, Annie Duguay. Je tiens à la remercier pour ce travail fastidieux, remarquablement mené.

¹² Cette ouverture du [i] en [e] se retrouve aussi dans des mots « authentiquement » français, ainsi [artestik] pour artistique, (Louise Péronnet, communication personnelle).

Pour attester du caractère « relevant du français acadien traditionnel » de la majorité des mots présentés dans le lexique – puisqu’il paraissait hasardeux de faire appel à la simple intuition – la méthode que j’ai adoptée a été d’aller voir dans les ouvrages qui traitent spécifiquement du lexique traditionnel à savoir : le *Glossaire* de Pascal POIRIER (1993) et celui de BOUDREAU (1988), le *Dictionnaire* de CORMIER (1999) et celui de NAUD (1999), les résultats de l’enquête de MASSIGNON (1962), qui en faisant la part belle aux mots d’héritage influencent toute une façon d’appréhender la langue en Acadie¹³. La compilation des données de ces cinq ouvrages permet de voir que la majorité des entrées lexicales données par LeBlanc a été jugée suffisamment spécifique pour y être recensée comme représentant de l’acadien traditionnel. Pour quelques données chiffrées, 35 termes du lexique se retrouvent dans les ouvrages de Poirier et de Naud, 34 dans le dictionnaire de Cormier, 25 dans le glossaire de Boudreau et 23 dans l’étude de MASSIGNON. Puisque ces différents ouvrages ne fournissent pas forcément les mêmes mots, la grande majorité des entrées du lexique est présente dans au moins un des cinq ouvrages et, au final, ce sont 74 des 88 termes qui sont attestés dans les ouvrages lexicographiques mettant en avant le lexique traditionnel. Quelques-uns, très peu nombreux, sont communs à tous. À vrai dire, on en compte huit dont la moitié apparaît sous des graphies différentes. Dano LEBLANC est alors souvent celui qui met en avant – parfois avec un ou deux autres auteurs – la graphie la plus « traditionalisante ». Par exemple, il est le seul avec MASSIGNON à donner la forme *couvarte* (chez les autres *couverte*) et à marquer ainsi graphiquement ce trait phonétique canadien-français qui consiste en l’ouverture de la voyelle [E] en syllabe fermée par [r] et qui correspond à une vieille tendance générale du français stoppée en France avec la postériorisation de la vibrante.

En ce qui concerne les graphies retenues par LeBlanc, de façon générale, on observe qu’elles sont très proches de l’oral, ce qui relève largement d’une tradition bien ancrée dans l’écriture de la bande dessinée mais qui contribue quoi qu’il en soit – par un effet volontaire plus que corollaire – à offrir des usages acadiens une illustration fort marquée. D’ailleurs, parmi les termes non recensés dans les ouvrages de référence acadiens et donnés dans le lexique (au nombre de 14), certains sont régionaux ou simplement oraux par un trait de prononciation (voir *cotchille* qui enregistre graphiquement un trait de prononciation usuel dans le français acadien traditionnel, la palatalisation du [k] sous l’influence d’une voyelle fermée ; ou *chépa*, graphie reproduisant la

¹³ Pour une étude du paratexte des ouvrages de Poirier, Boudreau et Cormier, voir ARRIGHI et GAUVIN 2010.

langue orale et si caractéristique des bandes dessinées, de même *yinque*, assez bien lexicalisé en Acadie, qui reproduit une caractéristique de la langue orale.). Le reste de ces termes absents se laisse en majorité aisément classer. Ainsi la moitié des rares anglicismes donnés par LeBlanc n'est pas attestée dans les ouvrages auxquels nous nous référons. De manière générale, la ligne directrice de ces cinq ouvrages est de montrer peu d'ouverture envers les anglicismes, contribuant ainsi à forger l'idée d'un parler traditionnel peu touché par l'anglais (voir ARRIGHI et GAUVIN 2010). De même, les mots grossiers que donne Dano LeBlanc sont également absents (ou présents chez certains, mais avec un sens autre, non grossier, comme *plaise* qui qualifie une « personne déplaisante, un individu stupide, un con » chez LeBlanc). S'agit-il ici d'une innovation sémantique propre à notre auteur ou plutôt à sa génération et donc d'une acception nouvelle non recensée dans les ouvrages de référence, peu ouverts à la nouveauté ? Quoi qu'il en soit *plaise*, répertorié traditionnellement, au sens de « *flatfish* », trouve dans la jeune génération – sous l'impulsion d'*Acadieman* ou non – une nouvelle acception démontrant que l'extension sémantique du vocabulaire maritime qui a longtemps été considérée comme caractérisant le français du Canada peut être encore productive ou du moins détournée de manière humoristique.

Au final, ce sont les mots anciens (« la langue de Molière ») qui l'emportent largement sur les mots d'origine anglaise (« la langue de Shakespeare »). Cela démontre sans doute de la part de l'auteur le désir d'œuvrer à la conservation de ce patrimoine. Dano LeBlanc connaît les outils lexicographiques acadiens : il cite Cormier et Poirier, et signale que, de France même, bien des gens sont venus recueillir ces mots et qu'il appartient aux Acadiens de s'en souvenir, même si l'assimilation de la langue traditionnelle à une langue française « standardisée, universelle » les entraîne dans l'oubli. Pour LeBlanc, faire de ces mots une compilation sous forme de lexique ludique éveillera peut-être chez les jeunes, l'essentiel de son lectorat, un intérêt pour ces « vieilles affaires ». Alors, en fin observateur des représentations linguistiques – qui créditent la conservation bien plus que l'innovation, surtout lorsqu'elle est issue d'une hybridation – (voir BOUDREAU 2009), Dano LeBlanc met en évidence la composante traditionnelle comme un moyen d'apporter un peu de crédit au chiac, mais il le fait peut-être aussi pour donner un peu de crédit au français acadien traditionnel auprès de la jeunesse.

Du lexique au reste de l'œuvre

J'ai mentionné plus haut l'impression d'inadéquation entre, d'une part, la langue des bandes dessinées et des dessins animés et, d'autre part, les mots

donnés en entrée dans ce lexique. De fait, Dano LeBlanc et son personnage sont surtout connus pour l'utilisation d'un chiac marqué par l'anglicisme. J'ai donc essayé de voir dans quelles proportions les mots du lexique se retrouvent dans les œuvres mettant en scène le super-héros. La recherche des mots du lexique dans les œuvres s'est faite uniquement à partir des supports vidéo (410 minutes d'enregistrement, 2006, 2007, 2009). Au total, 47 des 88 mots furent entendus (595 fois) mais avec de fortes disparités. Les ponctuants, *ouèlle* (120), *ben* (83), *holé* (59), et *ayoye* (12) sont sans surprise, eu égard à l'oralité de l'œuvre, les termes les plus entendus, avec *dose* (41) et *plaise* (44). Viennent ensuite quelques mots ayant en moyenne une dizaine d'occurrences ; beaucoup ne figurent qu'entre trois et cinq fois et plus nombreux encore sont ceux qui ne comptent qu'une ou deux occurrences. Enfin 41 mots ne sont jamais entendus.

Il s'avère donc que l'utilisation effective des mots recensés dans le lexique est assez maigre (presque la moitié n'apparaissent jamais, peu sont employés régulièrement) ce qui démontre « l'autonomie » du lexique par rapport au reste de l'œuvre. Cela appuie l'idée que ce lexique ne se donne pas comme une « aide » pour permettre aux lecteurs non avertis de comprendre certains passages des dessins animés. Il semble bien que notre auteur destine ce lexique à ses lecteurs, qui sont souvent familiers de la langue de la bande dessinée et des dessins animés, moins de l'acadien traditionnel. Une bonne preuve que ce lexique n'est pas à usage « externe » : les définitions sont rédigées dans la même langue que celle utilisée dans les bandes dessinées et dessins animés. Pour un bon exemple de ces définitions, qui en outre permet plusieurs commentaires et amorce ma conclusion :

Phoque : ché qu'cecitte cé pas un mot chiac but on l'a adopté, parceque lés Acadiens aiment de jurer sans jurer vraiment tu sa sonnes exactly comme un mot anglais qu'on entend à tous lés jours but cé still mal vue oubédan entendu de l'dire, un seal, grouse bébette qui hang out dans l'eau mostly pis qu'a une p'tite moustache comme ma tante Nénénne.

Pour conclure

Le mot *phoque*, qui vient de l'anglais, « cé pas un mot chiac ». De plus, Dano LeBlanc énonce implicitement que le reste du lexique est bien chiac. Marie-Ève PERROT (2010b) a montré, par une étude en diachronie du chiac, qu'actuellement il tendait à la fois vers une francisation et une anglicisation. Dano LeBlanc vise-t-il une acadianisation du chiac ? Autrement dit, est-ce à une œuvre de revitalisation des archaïsmes qu'il se livre ? Laissons lui la parole avant de conclure rapidement :

J'm'aperçois que les jeunes ne connaissent pas les maux (*oopsy*, *Freudian slip*) archaïques [...]. J'pense que ma génération est *stuck* dans tcheque *weird limbo* d'hybridité entre la langue archaïque et la langue contemporaine. Chépa, j'espère que les jeunes *buck* d'aujourd'hui ne perdent pas les archaïsmes de notre langue, même si l'utilisation est ironique. J'*expect* pas l'monde de *walker around* pis parler comme la Sagouine, ça sa arrive seulement à Disneyland... euh, j'veux dire le pays de la Sagouine.

Ainsi, pour ce qui est de la visée du lexique, l'objectif est plus de mettre en scène cet héritage avec une dose certaine d'humour que de le revitaliser ou même de le glorifier. S'il existe, en bien des milieux minoritaires, une certaine « idéologie du patois, du vernaculaire » (COUPLAND 2007 : 43), valorisant le conservatisme linguistique et l'héritage tenu des origines, patent en Acadie, dans la jeune génération, en particulier chez les artistes, il ne semble pas que l'on puisse observer une nostalgie du passé et un désir de revenir au vieux parler. Si valorisation du vernaculaire il y a, c'est bien du vernaculaire chiac. Le chiac, dont Acadieman est bien l'un des porte-parole, se présente comme un mode d'expression moderne et détaché de l'Acadie d'antan, de l'Acadie folklorique, « iconisée » par le *Pays de la Sagouine* (parc à thème où sont présentées diverses animations issues des œuvres d'Antonine Maillet) qui sert de repoussoir. Il ne s'agit pas de revenir en arrière : bien des artistes acadiens œuvrent, au moins depuis des années 1970, à moderniser, à défolkloriser l'Acadie et Dano LeBlanc s'inscrit dans cette voie. Il faut voir dans cette création mineure qu'est ce lexique une tentative de dépoussiérer le français acadien traditionnel de façon ludique – et sans doute un brin ironique. Par ce lexique d'archaïsmes, Dano LeBlanc montre encore à ses détracteurs, qui sont souvent des tenants de l'acadien traditionnel, qu'il a plusieurs cordes à son arc, tout en leur faisant un pied de nez.

Bibliographie

- ARRIGHI, Laurence et GAUVIN, Karine (2010), « Un tour d’horizon de la lexicographie acadienne », communication au Colloque international sur la situation du français en Acadie en hommage à Louise Péronnet, Université de Moncton.
- BOUDREAU, Annette et GADET, Françoise (1998), « Attitudes en situation minoritaire. L’exemple de l’Acadie », in A. Queffélec (éd.) *Le français en Afrique : Francophonies. Recueil d’études offert en hommage à Suzanne Lafage*, Paris, Didier-Érudition, pp. 54-61.
- BOUDREAU, Annette et DUBOIS, Lise (2005), « L’affichage à Moncton : miroir ou masque ? », *Revue de l’université de Moncton* 36-1, pp. 185-217.
- BOUDREAU, Annette (2008), « La francophonie vue de l’Acadie. Représentations, pratiques linguistiques et construction identitaire en Acadie des Maritimes » in K. Holter et I. Skattum (éds.), *La francophonie aujourd’hui – Réflexions critiques*, Paris, L’Harmattan, pp. 109-126.
- BOUDREAU, Annette (2009), « La construction des représentations linguistiques : le cas de l’Acadie », *Revue canadienne de linguistique* 54-3, pp. 439-459.
- BOUDREAU, Annette et PERROT, Marie-Ève (2010), « “Le chiac, c’est du français”. Réflexions sur une situation du français en milieu minoritaire », in H. Boyer (éd.), *Hybrides linguistiques : Genèses, statuts, fonctionnements*, Paris, L’Harmattan, pp. 51-82.
- BOUDREAU, Éphrem (1988), *Glossaire du vieux parler acadien, mots et expressions recueillis à Rivière-Bourgeois (Cap Breton)*, Montréal, Éditions du Fleuve.
- COMEAU, Philip et KING, Ruth (à paraître), “Media Representations of Minority French: Valorization, Identity, and the Acadian Phenomenon”, *Revue canadienne de linguistique*.
- CORMIER, Julie (2010), *Représentations, dynamiques langagières et internet : le cas du chiac en Acadie*, Thèse de maîtrise, Université de Moncton.
- CORMIER, Yves (1999), *Dictionnaire du français acadien*, Saint-Laurent, Québec, Fides.
- COUPLAND, Nikolas (2007), *Style: Language Variation and Identity*, Cambridge/New-York, Cambridge University Press.

- GÉRIN, Pierre et PHILIPPONEAU, Catherine (1984), « La création d'un troisième code comme mode d'adaptation à une situation où deux langues sont en contact, le chiac », in *Variation du comportement langagier lorsque deux langues sont en contact*, CIRB, Université Laval, Québec [Document de travail du Centre international de recherche sur le bilinguisme].
- KING, Ruth (2008), « Chiac in Context; Overview and Evaluation of Acadie's Joul », in M. Meyerhoff et N. Nagy (éds.), *Social Lives in language. Sociolinguistics and Multilingual Speech Communities. Celebrating the work of Gillian Sankoff*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins, pp. 137-178.
- LEBLANC, Dano (2007), *Acadieman Comics # 1* [BD].
- LEBLANC, Dano (2008), *Acadieman Comics # 2* [BD].
- LEBLANC, Dano (2009), *Acadieman Comics # 3. Ses origines* [BD].
- LEBLANC, Dano (2006), *Acadieman. La complete first saison*, Télévision Rogers, [DVD].
- LEBLANC, Dano (2007), *Acadieman. La complete Saison Deusse*, Télévision Rogers, [DVD].
- LEBLANC, Dano (2009), *Acadieman vs le CMA 2009 – Le Movie*, Distributions Plages, [DVD].
- LEBLANC, Dano, Site internet consacré à l'univers du personnage Acadieman : <http://acadieman.capacadie.com/>
- LEBLANC, Gérald (2003) « L'alambic acadien : identité et création littéraire en milieu minoritaire », in A. Magord (éd.), *L'Acadie plurielle : dynamiques identitaires collectives et développement au sein des réalités acadiennes*, Institut d'études acadiennes et québécoises de l'université de Poitiers/Centre d'études acadiennes de l'université de Moncton, pp. 517-522.
- LECLERC, Catherine (2007), « Ville hybride ou ville divisée : à propos du chiac et d'une ambivalence productive », *Francophonies d'Amérique* 22, pp. 153-165.
- MASSIGNON, Geneviève (1962), *Les parlers français d'Acadie : enquête linguistique*, Paris, Klincksieck.
- NAUD, Chantal (1999), *Dictionnaire des régionalismes du français parlé des Îles-de-la-Madeleine. L'Étang-du-Nord* [Québec], Vignaud.
- PÉRONNET, Louise (1989), *Le parler acadien du sud-est du Nouveau-Brunswick – Éléments grammaticaux et lexicaux*, New York, Peter Lang.
- PÉRONNET, Louise (1993), « La situation du français en Acadie » in J. Daigle (dir.), *L'Acadie des Maritimes*, Moncton, Chaire d'études acadiennes, Université de Moncton, pp. 467-503.

- PERROT, Marie-Ève (1994), « Le chiac ou ... whatever – Le vernaculaire des jeunes d'une école secondaire francophone de Moncton », *Études canadiennes/Canadian Studies* 37, pp. 237-246.
- PERROT, Marie-Ève (1995), *Aspects fondamentaux du métissage français/anglais dans le chiac de Moncton (Nouveau-Brunswick, Canada)*, Thèse de doctorat, Université Paris III.
- PERROT, Marie-Ève (2005), « le chiac de Moncton : description synchronique et tendances évolutives » in A. Valman et al. (éds.), *Le français en Amérique du Nord – État présent*, Québec, PUL, pp. 307-326.
- PERROT, Marie-Ève (2006), « Statut et fonction symbolique du chiac : analyse de discours épilinguistiques », *Francophonies d'Amérique* 22, pp. 141-152.
- PERROT, Marie-Ève (2008), « Enjeux sociolinguistiques du phénomène Acadieman », communication au colloque *Modes langagières dans l'histoire. Processus mimétiques et changements linguistiques*, Montpellier.
- PERROT, Marie-Ève (2010a), « Acadieman et l'Académie chiac : le chiac de l'oral à l'écrit », in M. Abecassis et G. Ledegen (éds.), *Les voix des Français*, Oxford, Peter Lang, vol. 2, pp. 59-70.
- PERROT, Marie-Ève (2010b), « Le trajet linguistique des emprunts dans le chiac de Moncton : quelques exemples », communication au 3^e colloque *Les français d'ici*, Université de Montréal, Montréal.
- POIRIER, Pascal (1993 rééd.), *Le glossaire acadien* [édition critique établie par Pierre-Marie Gérin] Moncton, Éditions d'Acadie.

LES MINORITÉS CULTURELLES AU QUÉBEC : QUELLE INTÉGRATION ?

Ariane LE MOING
Université de Poitiers

Le modèle d'intégration proposé aux minorités culturelles établies au Québec ainsi que les éléments constitutifs d'une identité québécoise sont plus que jamais au cœur des discussions, depuis la récente controverse sur les accommodements raisonnables. Une commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables ayant cours au Québec avait notamment permis de rendre compte de l'intégration socioculturelle, économique et politique des minorités au sein de l'espace public. L'objectif de cet article est de confronter ces données récentes à celles relatées dans la presse canadienne et québécoise depuis 2008, en nous appuyant sur les résultats d'une recherche doctorale portant, entre autres, sur l'exercice de la citoyenneté de la communauté haïtienne de Montréal dans sa forme participative.

The integration model which is offered to cultural minorities in Quebec, as well as the core elements of Quebec identity, have been highly debated, especially since the recent controversy over reasonable accommodation. A Consultation Commission on Accommodation Practices in Quebec had analyzed the social, cultural, economic and political integration of minorities into Québec society. This article aims at confronting these recent data with those reported in Canada and Québec's media since 2008. These data will also be discussed in the light of the results of a doctoral research investigating, among other elements, the participative citizenship of the Haitian community established in Montreal.

Depuis quelques années, le débat sur l'intégration des immigrants au Québec et sur la définition d'une identité collective a pris de l'ampleur. Outre la difficulté à mettre en place un modèle inclusif, respectueux des différences socioculturelles qui s'expriment dans l'espace public, la confusion créée par l'existence parallèle, au sein de l'espace politique québécois, de deux schémas concurrents d'intégration proposés l'un par l'État canadien, l'autre par l'État québécois (SALÉE 2001 : 151), complexifie les rapports qu'entretiennent les nouveaux arrivants à cette identité québécoise et à ses valeurs. Le modèle du multiculturalisme canadien dont l'un des objectifs est de créer une identité collective à partir d'une réalité sociale polymorphe est, en effet, en concurrence avec la politique québécoise d'interculturalisme qui, même si celle-ci n'a pas encore fait l'objet d'une définition officielle, « s'efforce de concilier la diversité ethnoculturelle avec la continuité du noyau francophone et la préservation du lien social » (BOUCHARD et TAYLOR 2008 : 42). À l'issue de plusieurs enquêtes menées dans le cadre d'une recherche doctorale auprès des membres de la communauté haïtienne de Montréal entre 2000 et 2003 et portant notamment sur leur appréciation des politiques d'intégration au Canada et au Québec, nous avons soulevé cette difficulté des sujets à adhérer à un

modèle d'intégration univoque et ainsi à définir un sentiment d'appartenance¹. L'attachement des Haïtiens à leur société d'établissement et leur volonté d'y inscrire leurs projets dépendaient en effet fortement de leur conception de la citoyenneté canadienne et de la citoyenneté québécoise : la citoyenneté canadienne, seule intermédiaire légitime entre le nouvel arrivant et l'État souverain du Canada, restait associée à l'octroi de droits et d'avantages pratiques mais n'offrait pas un cadre d'intégration fort. La citoyenneté québécoise, de son côté, proposait un cadre d'accueil et des repères identitaires marqués, mais était par ailleurs apparentée à une notion politisée, influencée par la question de la souveraineté. Mais c'est surtout la citoyenneté dans son acception participative qui était contestée puisque les droits et les responsabilités d'ordinaire associés au statut de citoyen peinaient à s'actualiser selon les représentants de la communauté, en particulier dans la sphère économique et politique.

En février 2007, une commission de consultation fut créée au Québec à la suite d'un débat houleux sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, c'est-à-dire la politique de traitement des demandes d'accommodements des minorités culturelles « visant à combattre la discrimination causée par l'application stricte d'une norme qui, dans certains de ses effets, porte atteinte au droit à l'égalité d'un citoyen » (BOUCHARD et TAYLOR 2008 : 24). Gérard Bouchard, historien et sociologue, et Charles Taylor, auteur et philosophe, avaient été choisis pour présider cette vaste réflexion sur les accommodements raisonnables qui, depuis plusieurs années², ne cessaient de diviser les Québécois et jetaient la confusion sur des notions telles que la non-discrimination, la laïcité, les droits collectifs et les droits individuels, les institutions publiques, l'égalité entre les sexes, l'intégration des immigrants, les valeurs québécoises, le pluralisme en société et même le traditionalisme catholique.

Cette commission avait premièrement pour mandat de dresser un portrait des pratiques d'accommodement ayant cours au Québec et de formuler des recommandations au gouvernement afin que « ces pratiques soient conformes

¹ Ariane CYR, *Pluralisme et citoyenneté : le discours de la première génération d'immigrants haïtiens de Montréal*, Collection des thèses du Centre d'études canadiennes de l'Université Paris III, n°10, 2004, 569 pages.

² Le rapport Bouchard-Taylor a en effet reconstitué une chronologie des événements comprenant quelques 73 cas ou affaires et qui s'étend de décembre 1985 à avril 2008 (BOUCHARD et TAYLOR 2008 : 14)

aux valeurs de la société québécoise en tant que société pluraliste, démocratique et égalitaire » (BOUCHARD et TAYLOR 2008 : 7). La seconde manière d'aborder le mandat de la commission consistait à décrypter le problème plus fondamental lié au modèle d'intégration établi dans la province depuis les années 70. Comme le souligne le rapport Bouchard-Taylor, la volonté d'accueil, c'est-à-dire les perceptions ou l'attitude des membres de la société d'accueil envers l'immigrant et les ressources que l'on est disposé à consacrer à son intégration (BOUCHARD et TAYLOR 2008 : 224), est toujours un élément difficile à mesurer. Il s'agissait donc de faire un état des lieux de l'intégration effective des immigrants dans différents secteurs de la société (notamment l'insertion et la reconnaissance professionnelles, l'accès à l'éducation, la représentation politique...). Enfin, la commission souhaitait également apporter des précisions sur la définition de certains termes, comme l'interculturalisme et l'identité québécoise.

Les conclusions du rapport de la commission jettent un nouvel éclairage sur l'identité majoritaire mais aussi sur l'intégration des minorités culturelles et sur leur rapport à la collectivité. En effet, elles révèlent premièrement, et de manière assez surprenante, qu'il n'existe pas de crise profonde des fondements ou des institutions de la société québécoise (BOUCHARD et TAYLOR 2008 : 186), mais que la « machine médiatique³ » a contribué à mettre au jour un certain malaise identitaire chez les Québécois, craignant d'être submergés par les minorités culturelles. Un « malaise » menant cependant à des réactions excessives parfois... Les analystes des discours d'opinion ont ainsi observé, en plus d'une grande distorsion des faits dans les médias à des fins de stratégies commerciales, de nombreux mécanismes racisants dans les représentations des immigrants. Par exemple, Maryse Potvin, politologue et sociologue québécoise qui a analysé les discours des médias écrits et de leurs lecteurs sur plusieurs cas dits d'« accommodements raisonnables » en 2006 et 2007, conclut notamment que les représentations dominantes des immigrants témoignent d'une dichotomisation « nous/eux » importante et affaiblissent une conception inclusive du « nous » (POTVIN 2008 : 264). La crise des accommodements ne reflète donc pas simplement l'attitude « déraisonnable » des minorités face à l'État laïque, mais renvoie également aux craintes et aux mouvements de protestation du groupe majoritaire qui sent son héritage et son identité menacés.

³ 55% des cas d'accommodements raisonnables ayant été recensés au cours des 22 dernières années (de 1985 à 2007) ont été exposés au public par les médias entre mars 2006 et juin 2007. 71% comportaient des distorsions importantes dans le reportage des faits (BOUCHARD et TAYLOR 2008 : 19).

Dans un second temps, le rapport met en évidence la condition précaire des immigrants, leur sous-représentation dans plusieurs sphères de la vie collective et des problèmes persistants de racisme et de discrimination. C'est avant tout cette dernière conclusion et l'ensemble des éléments du rapport ayant trait à l'intégration sociale, linguistique, économique, politique des immigrants – qui constituent à ce jour les données les plus récentes – que nous avons souhaité confronter aux résultats de notre enquête doctorale⁴. Afin d'apprécier l'évolution de l'identité immigrante et plus généralement les conditions d'intégration des minorités culturelles au sein de l'espace québécois, nous avons également procédé à une recension de la presse canadienne et québécoise⁵ de mai 2008 (date du dépôt du rapport de la commission Bouchard-Taylor) à mai 2010. Cette recension non exhaustive des principaux journaux électroniques du Canada et du Québec a été réalisée à partir d'une recherche des mots clés suivants : immigration au Canada et au Québec, intégration des communautés ou minorités culturelles, multiculturalisme, interculturalisme, langue française, identité. Notons que les articles de presse étudiés ne faisaient aucunement référence à des situations de demandes d'accommodement et étaient donc débarrassés du contenu dramatisant et sensationnaliste souvent pointé du doigt par les analystes des discours médiatiques au cours de la « crise » des accommodements raisonnables.

La politique québécoise d'intégration ou interculturalisme

Les termes de la politique québécoise d'intégration ou interculturalisme sont rappelés par le rapport Bouchard-Taylor : les immigrants sont invités à apprendre le français, la langue commune de la vie publique, et à contribuer au dynamisme culturel, économique et politique de la société québécoise. En retour, l'État s'engage à faciliter leur intégration (BOUCHARD et TAYLOR 2008 : 40). En d'autres termes, l'intégration signifie à la fois la défense de valeurs convergentes (comme la promotion du français au Québec) et l'instauration d'un cadre structurel à l'intérieur duquel peuvent s'épanouir les groupes culturels et où leur accès à l'égalité dans tous les domaines publics est garanti

⁴ L'analyse des modalités d'intégration de la communauté haïtienne au cours de notre recherche doctorale a en effet permis de délimiter des notions, des thèmes et des problématiques communes à l'ensemble des minorités culturelles établies au Québec qui sont précisément abordés dans le rapport Bouchard-Taylor.

⁵ La plupart des données ont été recueillies à partir de journaux québécois (quotidiens montréalais, québécois et d'autres régions de la province), de sites et de portails d'actualités nationales au Canada, ainsi qu'à partir du site de la société d'État canadienne www.radio-canada.ca.

(CYR 2004 : 73). Cette orientation, que Jocelyn Maclure définit comme « un processus d'élargissement et de fissuration du centre » (MACLURE 2000 : 206), demeure cependant très controversée : du côté de la majorité francophone, certains nationalistes « mélancoliques » considèrent que l'on doit avant tout « définir substantiellement les éléments constitutifs de la québécity » et prônent ainsi « une clôture identitaire hermétique » (*ibid.* : 208). Du côté des minorités culturelles, en revanche, on pense que le discours d'inclusion pluraliste ne se traduit pas en actes et l'on dénonce très souvent des conditions socioéconomiques précaires et des situations de discrimination qui entravent une pleine participation à la collectivité. Des enquêtes menées dans la région montréalaise auprès de personnes de la deuxième génération issues de l'immigration haïtienne et jamaïcaine au Québec afin de saisir leurs représentations de la citoyenneté canadienne et québécoise ont montré, en effet, qu'ils articulaient leur désir de s'intégrer socialement à la qualité de leurs conditions de vie socioéconomiques (LABELLE et SALÉE 2001 : 278-318). Selon Daniel Salée, plus on éprouve de difficultés à s'intégrer efficacement et de manière satisfaisante aux principaux réseaux d'activité sociale et économique de la société québécoise, moins on se sent interpellé par les appels à la cohésion sociale et à l'unité citoyenne (SALÉE 2001 : 154).

L'intégration socioéconomique des minorités : des résultats qui se dégradent

Ces réalités avaient été très majoritairement pointées du doigt au cours de notre enquête. En effet, même si les sujets ciblés par notre enquête appartenaient, pour la plupart, à l'élite haïtienne et n'avaient pas été confrontés à ces obstacles lors de leur installation au Québec dans les années 60 et 70⁶, ils avaient quand même dénoncé des obstacles récurrents à la participation économique et à la politique égalitaire des minorités culturelles. Les indicateurs de performance économique au sein de la population immigrée, chez la

⁶ Les personnes interrogées, ayant immigré entre 1960 et 1973, sont, pour la plupart, fortement qualifiées et occupent des emplois dans l'enseignement, la médecine, la fonction publique, les métiers de l'édition ou le secteur social. Cette vague migratoire est essentiellement caractérisée par l'entrée d'immigrants indépendants sélectionnés selon leur formation et leur compétence professionnelle (PICHÉ, LAROSE et LABELLE 1983 ; BERNECHE 1983).

première et de la deuxième génération, en particulier parmi la population d'origine haïtienne, ne cessent d'ailleurs de se détériorer⁷.

Une main d'œuvre issue de l'immigration qualifiée, occupant des postes précaires

Dans le domaine de l'emploi, en particulier, l'identification de barrières systémiques érigées à l'encontre des minorités visibles entrave ainsi la participation à la démocratie économique (CYR 2004 : 261). La persistance d'obstacles au sein de l'emploi peut évidemment être attribuée à des difficultés conjoncturelles : cette situation se confirme d'ailleurs à l'heure de la récession économique où beaucoup d'immigrés, présents dans plusieurs secteurs frappés de plein fouet par la crise économique, comme le secteur manufacturier, ont fait partie des cohortes de travailleurs qui ont vu leurs emplois disparaître au cours des deux dernières années⁸. Mais, pour les Haïtiens interrogés, cette mise à distance des immigrants non blancs des leviers économiques de la société les entraîne dans un processus harassant de compétition et de valorisation de leurs compétences.

Dans nombre d'articles de presse, on s'accorde pourtant à dire que la main-d'œuvre issue de la diversité ethnoculturelle est généralement qualifiée. Le Québec sélectionne lui-même plus des deux tiers des nouveaux arrivants et, au cours des dernières années, a recruté des immigrants hautement qualifiés, nettement plus scolarisés que la moyenne de la société d'accueil. Selon le dernier recensement de 2006, la proportion des Québécois nés au Canada ayant fait des études universitaires était de 14,7%, alors qu'elle était de 27% chez la population immigrante (BOUCHARD et TAYLOR 2008 : 83). Cependant, ces immigrants qualifiés éprouvent de plus en plus de difficultés à trouver un emploi correspondant à leur niveau de scolarité. Selon une étude publiée par Statistiques Canada en décembre 2008 et relayée dans la presse, la proportion d'immigrants de longue date diplômés de l'université qui occupent des postes de faible scolarité, tels que commis, camionneurs, vendeurs, caissiers et chauffeurs de taxi, a augmenté de façon continue entre 1991 et 2006. 42% des

⁷ Synthèse du panel *l'Énoncé de politique sur l'immigration et l'intégration « Au Québec, pour bâtir ensemble »*, organisé par le Centre d'études ethniques des universités montréalaises et l'Association d'études canadiennes, tenu le 17 mars 2011 à l'Université McGill, p. 22 : <http://www.ceetum.umontreal.ca/pdf/PANEL20ANSsynthese.pdf>.

⁸ Selon Statistiques Canada, les principales victimes de la récession économique sont les travailleurs des secteurs de la fabrication et de la construction, suivis des jeunes, des bas salariés, des familles avec de jeunes enfants et des immigrants récents.

travailleurs immigrants de 25 à 54 ans avaient ainsi en 2008 un niveau de scolarité plus élevé que les exigences normales de leur poste, contre 28% des travailleurs nés au Canada⁹. Par ailleurs, bien que plus qualifiés que leurs homologues nés au Canada, les immigrants perçoivent en moyenne des salaires plus faibles que ceux des non-immigrants¹⁰ et occupent, dans une plus grande proportion, des postes temporaires¹¹. Si ces problèmes sont en partie liés à la question de la reconnaissance des diplômes, ces disproportions s'expliquent aussi par une application de mécanismes de sélection de la part de certains employeurs, malgré l'entrée en vigueur depuis 2001 de la *Loi sur l'accès à l'égalité en emploi dans des organismes publics*¹², visant à favoriser dans les effectifs des organismes publics une représentation plus équitable des groupes fréquemment victimes de discrimination dans l'emploi, en particulier les minorités visibles.

De faibles taux d'emploi

Un taux de chômage très élevé au sein de la communauté haïtienne, en particulier chez les jeunes natifs québécois d'origine haïtienne et chez les jeunes nés en Haïti, avait également été relevé par les répondants au cours de notre recherche doctorale. Face à la difficulté de certains jeunes diplômés à s'intégrer au marché de l'emploi, beaucoup s'interrogeaient quant à l'ouverture des employeurs et de certains secteurs professionnels face aux jeunes Noirs. Les données de Statistiques Canada permettent de généraliser cet élément à plusieurs communautés immigrantes, en particulier les immigrants très récents de Montréal, puisque ces derniers enregistrent des taux de chômage plus élevés, en dépit de meilleurs niveaux de scolarité. Ainsi en 2006, le taux de chômage

⁹ <http://www.statcan.gc.ca/daily-quotidien/081222/dq081222b-fra.htm>

¹⁰ Selon Statistiques Canada, le salaire horaire moyen d'un employé né au Canada et âgé de 25 à 54 ans était de 23,72 \$ en 2008, comparativement à 21,44 \$ chez les travailleurs immigrants, soit une différence de 2,28 \$ l'heure. L'écart était particulièrement prononcé (5,04 \$) chez les immigrants arrivés au cours des cinq années précédentes.

¹¹ 9,7% des immigrants occupaient des postes temporaires en 2008, soit un pourcentage légèrement supérieur à celui de 8,3% dans le cas des travailleurs nés au Canada.

¹² *Loi sur l'accès à l'égalité en emploi dans des organismes publics*, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, Gouvernement du Québec, avril 2001. Cette loi modifie la Charte des droits et libertés de la personne qui comportait un volet moins spécifique sur les programmes d'accès à l'égalité mais dont l'objet était déjà de corriger la situation de personnes faisant partie de groupes de victimes de discrimination dans les secteurs de l'emploi, de l'éducation ou de la santé, ainsi que dans tout autre service ordinairement offert au public.

des immigrants très récents titulaires d'un baccalauréat s'établissait à 11,4%, soit un taux quatre fois plus élevé que celui des universitaires nés au Canada (2,9% seulement). Dans la même veine, le taux de chômage des immigrants très récents possédant un grade supérieur s'élevait à 12,4% comparativement à seulement 2,4% pour la population correspondante née au Canada. À Montréal, le taux de chômage des immigrants très récents (établis au Canada depuis cinq ans ou moins) s'élevait à 18,1% en 2006, soit trois fois le taux de 5,9% observé chez les Montréalais nés au Canada¹³. Si ces faibles taux d'emploi chez les immigrants (en particulier les communautés maghrébines, noires et latino-américaines) sont systématiquement mentionnés dans la presse, on y met paradoxalement en avant la richesse que représente l'immigration qualifiée pour une société frappée depuis quelques années par une pénurie de main d'œuvre, en raison du vieillissement de la population.

Une gestion corporative de la diversité incertaine

La plupart des entreprises reconnaissent aujourd'hui que la diversité culturelle peut apporter une solution concrète à ces problèmes de pénurie¹⁴. La présence de personnes et de groupes aux origines culturelles diversifiées au sein d'une organisation procure en effet des avantages indéniables tels que, entre autres, un accroissement de la créativité, une meilleure résolution de problèmes, une ouverture de nouveaux marchés ou encore des contacts améliorés avec une clientèle elle-même de plus en plus diversifiée¹⁵. La gestion de la diversité culturelle constituant le prochain défi des ressources humaines corporatives, on décrit dans nombre d'articles de presse les démarches engagées afin d'améliorer l'intégration au marché du travail et favoriser la rétention des immigrants dans la province et en particulier dans certaines régions ou villes qui connaissent un très faible taux d'immigration, comme la ville de Québec. Avec une population de 500 000 habitants et un taux de chômage inférieur à 5%, Québec est actuellement confrontée à une pénurie de main-d'œuvre grandissante et c'est dans ce contexte que l'immigration est perçue favorablement¹⁶. Le rapport Bouchard-Taylor affirme d'ailleurs que la

¹³ <http://www.statcan.gc.ca/daily-quotidien/070910/dq070910a-fra.htm>

¹⁴ <http://lejournaldequebec.canoe.ca/journaldequebec/actualites/regional/archives/2009/11/20091106173712.html>

¹⁵ <http://lapresseaffaires.cyberpresse.ca/economie/200911/16/01-921999-aller-audela-de-laressourcehumaine.php>

¹⁶ Fin 2009, le maire Régis Labeaume avait fait part de son intention d'organiser une consultation publique afin d'établir une politique de l'immigration (<http://www.ameriquebec.net/actualites/2009/11/03-limmigration-dans-la-ville-de-quebec.qc>). Des

régionalisation de l'immigration est une tendance forte depuis quelques années (BOUCHARD et TAYLOR 2008 : 83). Des mesures permettant aux travailleurs et aux étudiants étrangers d'obtenir plus facilement un statut de résident permanent sont également rapportées dans la presse. Ce sont, en particulier, dans les domaines des technologies de l'information, de la recherche scientifique et des métiers spécialisés que le gouvernement québécois souhaiterait attirer le plus possible de travailleurs étrangers¹⁷.

Il semble évident, à la lecture de ces divers articles, que la diversité culturelle et l'immigration peuvent favoriser la croissance de la main-d'œuvre. Un problème néanmoins est soulevé à plusieurs reprises : celui des modalités d'intégration de ces travailleurs venus de l'étranger dans différents types d'entreprise qui n'ont pas la même politique en matière de gestion et d'intégration du personnel immigré. On affirme, par exemple, que si les grandes entreprises canadiennes ont les moyens de se doter de politiques pour gérer l'intégration, au Québec, on retrouve essentiellement des petites et moyennes entreprises (PME) où des craintes demeurent chez certains gestionnaires et autres employés quant aux possibles conflits et incompréhensions qui peuvent surgir dans un environnement organisationnel multiculturel¹⁸. Une autre difficulté concerne l'attitude même de certains employeurs, selon une étude publiée en novembre 2009 à la suite d'un sondage effectué auprès de 703 dirigeants d'entreprises du Québec¹⁹. Ces chefs d'entreprise, bien que très préoccupés par le recrutement et la rétention d'une main-d'œuvre qualifiée, seraient seulement 25% à considérer important le fait de se tourner vers l'embauche d'immigrants pour combler leurs besoins de

entreprises situées dans le sud de la province, comme à Bellechasse, ont décidé qu'elles procéderaient à l'embauche de travailleurs immigrants au cours des prochaines années (<http://www.lavoixdusud.com/article-404919-Un-comite-immigration-voit-le-jour-dans-Bellechasse.html>).

¹⁷ Par exemple le Programme de l'expérience québécoise (PEQ) vise à offrir un parcours simplifié vers la résidence permanente aux étudiants et aux travailleurs qui sont actifs dans des domaines où la pénurie de personnel est criante (<http://www.journalmetro.com/linfo/article/453129--montreal-espere-retenir-2-000-travailleurs-immigrants-d-ici-2011>).

¹⁸ <http://lapresseaffaires.cyberpresse.ca/economie/200911/16/01-921999-aller-audela-de-laressourcehumaine.php>

¹⁹ Sondage Léger Marketing sur l'entreprise de demain commandé par la Fédération des chambres de commerce du Québec (FCCQ) et la Banque Nationale Groupe financier mené auprès de 56 entreprises de 25 employés et plus.

main-d'œuvre²⁰. À la question « à quel point les éléments suivants constituent-ils un enjeu important pour la croissance de votre entreprise au cours des trois prochaines années ? », la diversité culturelle est le dernier élément mentionné dans la rubrique des « enjeux secondaires », elle-même dernière catégorie après celles des « obsessions », « préoccupations » et « considérations » des dirigeants des entreprises québécoises. En effet, c'est principalement l'éthique et la responsabilité sociale, ainsi que le développement durable qui sont jugés prioritaires : une majorité de répondants sont, par exemple,

d'avis que le fait d'être « un bon citoyen corporatif » (donc sans égard à son appartenance culturelle) constitue un enjeu important pour la croissance d'une entreprise.

Une faible représentation des communautés sur la scène publique

La participation des communautés aux instances décisionnelles, ainsi qu'aux postes de gestion, tant dans le secteur privé que dans l'administration, renvoie logiquement à l'un des pans de politique d'intégration interculturelle. Notre enquête doctorale soulignait pourtant une absence flagrante des répondants des différentes instances représentatives du pouvoir, liée selon eux à une stigmatisation raciale, qui avait pour principale conséquence une difficulté à se mobiliser autour de projets et d'objectifs publics. Si plusieurs sujets ont mentionné des formes de participation politique à un niveau local et communautaire, traduisant ainsi un intérêt nord-américain pour la « micro politique », on déplore une très faible représentation des membres de la communauté au niveau national. C'est aussi l'une des constatations faites par Bouchard et Taylor qui affirment dans leur rapport que les minorités ethniques demeurent largement sous-représentées parmi le personnel politique, dans les conseils d'administration et autres centres de décision (BOUCHARD et TAYLOR 2008 : 86). Bien que très peu d'articles de presse traitent de cette réalité, certains nous semblent résumer de manière assez objective, la situation des minorités quant à leur représentation politique dans la province.

On constate tout d'abord que les membres des communautés culturelles se tournent très peu vers la politique municipale alors que plusieurs s'intéressent à la politique provinciale, et fédérale. Ceci s'explique par le fait que les candidats des communautés culturelles peuvent, dans les grandes

²⁰ <http://www.quebechebdo.com/article-397389-Sondage-Quebec-obsede-par-lamaindivre.html>

métropoles comme Montréal, être représentatifs d'une masse critique de la population au travers de leur culture d'origine partagée et que leur communauté peut parfois les soutenir pour être plus présente dans les instances de décision. En revanche, il y a de nombreux obstacles pour les immigrants à intégrer la politique locale. La politique municipale est en effet décrite comme un monde fermé où les réseaux locaux sont serrés et enracinés dans l'histoire partagée et dans les liens familiaux et de proximité. Sans jamais ouvertement mentionner le racisme comme facteur d'exclusion, la référence à des mécanismes opaques de discrimination et de mise à distance de l'immigrant des lieux de concertation du pouvoir est bien présente. Pour faire sa place, en politique locale notamment, l'immigrant doit être reconnu comme légitime par les citoyens auxquels il propose sa candidature, des citoyens pour lesquels l'immigration ou l'interculturel restent souvent des concepts étrangers et sans grand intérêt local. De plus, au-delà de la difficulté réelle à bénéficier d'un nombre suffisant de compatriotes pour le soutenir, l'immigrant doit aussi fonder sa campagne sur des intérêts collectifs souvent très éloignés des situations des minorités culturelles. Les quelques candidats issus de l'immigration dont on retrouve les noms sur les affiches électorales font toutefois la démonstration qu'ils ont leur place en politique et que l'intégration doit s'actualiser à tous les niveaux de participation de la vie locale et nationale²¹.

Le problème de la sous-représentation des membres des minorités ethniques dans la fonction publique est également assez peu évoqué dans la presse. Les quelques articles se rapportant à cette réalité concordent avec le rapport Bouchard-Taylor qui souligne que la situation du Québec concernant le problème de la sous-représentation des membres des minorités ethniques dans l'administration serait l'une des pires en Amérique du Nord²². La ministre provinciale de l'Immigration et des Communautés culturelles, Yolande James, a déclaré en novembre 2009 vouloir faire « la promotion de la diversité culturelle » dans l'administration québécoise où, en 2008, les communautés culturelles ne comptaient que pour 4,1% de ses effectifs, et ouvrir davantage les portes de la fonction publique²³.

²¹ <http://www.cyberpresse.ca/la-tribune/opinions/200911/04/01-918439-les-immigrants-et-lapolitiqumunicipale-un-defi-pour-les-regions.php>

²² <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-final-abrege-fr.pdf>, p.86.

²³ <http://lejournaldequebec.canoe.ca/journaldequebec/chroniques/michelhebert/archives/2009/11/20091120-174813.html>

Une intégration des minorités en anglais

Le facteur de la langue reste intimement lié à l'intégration des communautés culturelles au Québec. Le français comme langue commune de la vie publique est l'un des principes fondamentaux du cadre d'intégration proposé par le Québec et rappelé dans le rapport Bouchard-Taylor. Lors de notre enquête doctorale, la barrière de la langue dans le processus d'intégration des immigrants n'avait pas été soulevée, puisque les personnes interrogées étaient francophones pour la plupart. Pour certains répondants, cette langue commune leur offrait même l'opportunité d'investir plus facilement l'univers collectif et d'y créer des liens de sociabilité. Le français balisait ainsi un espace de rapprochement avec la majorité. Or, pour les minorités culturelles dans leur ensemble venant s'installer au Québec, le français peut constituer un véritable obstacle à l'intégration sociale et/ou professionnelle. En dépit des efforts déployés par le gouvernement du Québec pour promouvoir, via la loi 101, la langue française, la plupart des immigrants non francophones sont intégrés en anglais dans la province²⁴. Ceci s'explique notamment par le fait que, sur le marché de l'emploi, l'anglais est prépondérant, car la croissance économique dépend beaucoup de l'exportation vers les régions anglophones du Canada et les États-Unis. La plupart des PME, sinon toutes, doivent communiquer en anglais pour gérer leur propre personnel et pour réaliser des opérations commerciales avec les provinces canadiennes anglophones ou avec le grand voisin du sud (BNOU-NOUÇAIR 2008 : 61-61). Face à cet état de fait, la presse relate notamment l'intention de l'État de mener une intervention législative dans le champ linguistique. L'avenir de la langue française étant incertain, en particulier dans la région métropolitaine de Montréal, la chef du Parti québécois, Pauline Marois, promet ainsi, dès fin 2009, plus de fermeté dans sa défense et sa promotion. Parmi les quelques actions énoncées, on peut citer la demande d'obtention d'un certificat de francisation par les petites entreprises ou encore les études collégiales obligatoires en français²⁵. Face à cette volonté d'ajuster l'encadrement législatif, on retrouve parallèlement dans plusieurs articles les résultats d'une étude publiée en février 2010 par l'Institut de recherche sur les politiques publiques. Les auteurs, Michel Pagé et Patricia Lamarre, du Centre d'études ethniques des universités montréalaises, proposent, pour amener les immigrants à adopter en plus grand nombre encore le français, que les autorités publiques mettent en place des mesures visant à faciliter leur intégration à la

²⁴ <http://www.radio-canada.ca/regions/Montreal/2009/11/29/001-francais-monteregie-loi-104.shtml>

²⁵ <http://www2.canoe.com/infos/quebeccanada/archives/2009/11/20091123-071800.html>

société québécoise plutôt que des amendements à la loi 101. Selon ces auteurs, ce serait en effet une erreur que de miser trop exclusivement sur une intervention législative de l'État dans la sphère linguistique. Il convient davantage de chercher les actions qui peuvent créer des conditions favorisant l'adoption du français comme langue préférée. Parmi ces mesures, un soutien accru à l'apprentissage du français – l'offre de cours pour les adultes est encore déficiente – et des interventions visant à faciliter l'accès à l'emploi²⁶.

* *

*

La « crise » des accommodements raisonnables ainsi que la résurgence du débat sur la langue française ont engendré un véritable malaise identitaire chez une partie des Québécois. Ce malaise que Bouchard et Taylor attribuent à l'« inquiétude du minoritaire » (BOUCHARD et TAYLOR 2008 : 79) s'exprime également dans un grand nombre d'articles de presse, consacrés aux diverses définitions de l'identité et de la citoyenneté québécoises et aux nouvelles présentations du projet de société défendu par les principaux partis politiques. L'affirmation du fait français reste cependant un élément consensuel et demeure au cœur du modèle interculturel d'intégration développé par la société québécoise. Bouchard et Taylor rappellent en effet que l'interculturalisme, qui favorise l'édification d'une identité commune grâce aux interactions entre citoyens de toutes origines, n'a guère de sens si les Québécois de toutes origines ne peuvent communiquer entre eux dans une même langue (BOUCHARD et TAYLOR 2008 : 93). Il n'en reste pas moins qu'à la lumière des diverses informations recueillies dans la presse canadienne et québécoise et relatives à l'intégration socio-professionnelle et linguistique des minorités culturelles, il apparaît évident qu'au-delà de l'intention de cohésion sociale par le biais de la langue, de nombreux défis restent à relever au sein de la société québécoise pour faciliter entre autres l'accès à l'emploi des membres des communautés, et notamment faire correspondre les emplois à leur niveau de scolarité, de même qu'assurer une meilleure représentativité de ces membres dans les postes décisionnels, politiques et administratifs. Les indicateurs socio-économiques officiels et médiatiques disponibles attestent finalement de l'existence de rapports sociaux et de pouvoir inégalitaires entre la majorité francophone et les minorités culturelles et posent plus largement le problème

²⁶ <http://www.cyberpresse.ca/opinions/editorialistes/andre-pratte/201002/26/01-4255785-mieux-que-renforcer-la-loi-101.php>

d'un « processus d'altérisation » (SALÉE 2001 : 160). En effet, bien au-delà des représentations dominantes des minorités dans les discours d'opinion, notamment au cours des discussions sur les accommodements, et qui témoignaient de l'érection d'une frontière avec « l'autre », ces résultats portant sur l'intégration socioéconomique des immigrants révèlent plus fondamentalement des tensions dans les relations intercommunautaires au sein d'une société ouvertement pluraliste et démocratique.

Bibliographie

- BNOU-NOUÇAIR, Radouane (2008), *Atouts et faiblesses de l'immigration au Québec*, Paris, L'Harmattan.
- BERNÈCHE, Francine (1983), « Immigration et espace urbain. Les regroupements de population haïtienne dans la région métropolitaine de Montréal », *Cahiers québécois de démographie* 12/2, pp. 295-323.
- BOUCHARD, Gérard et TAYLOR Charles (2008), *Rapport final de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, Gouvernement du Québec.
- CYR, Ariane (2004), *Pluralisme et citoyenneté : le discours de la première génération d'immigrants haïtiens de Montréal*. Collection des Thèses du Centre d'Etudes Canadiennes de l'Université Paris III, n° 10.
- LABELLE, Micheline et SALÉE, Daniel (2001), "Immigrant and Minority Representations of Citizenship in Quebec," in T. Alexander Aleinikoff et Douglas Klusmeyer (dirs.), *Citizenship Today. Global Perspectives and Practices*, Washington, Carnegie Endowment for International Peace, pp. 278-318.
- MACLURE, Jocelyn (2000), *Récits identitaires : le Québec à l'épreuve du pluralisme*. (Collection Débats, Programme d'études sur le Québec de l'Université McGill). Montréal : Québec Amérique.
- POTVIN, Maryse (2008), *Crise des accommodements raisonnables : une fiction médiatique ?*, Outremont, Athéna Edition.
- SALÉE, Daniel (2001), « De l'avenir de l'identité nationale québécoise » in Jocelyn Maclure et Alain-G. Gagnon (dirs.), *Repères en mutation. Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, Montréal, Québec Amérique, pp. 133-165.
- STATISTIQUES CANADA : [http ://www.statcan.gc.ca/](http://www.statcan.gc.ca/)

LA MINORITÉ ARABE AU CANADA. CONSTRUCTION D'UNE VISIBILITÉ DANS L'ESPACE PUBLIC

Houda ASAL
Doctorante EHESS

Cet article s'interroge sur la manière dont s'est exprimée collectivement une « minorité arabe » au Canada, des origines de la migration aux années 1970. Produit de plusieurs vagues migratoires en provenance du *Machrek*, qui se sont mêlées aux descendants de migrants nés au Canada, la scène associative arabe a tenté de faire entendre sa voix dans l'espace public (État, médias, société). À travers ses dynamiques organisationnelles et ses mobilisations politiques, cette étude analyse la manière dont une minorité acquiert une certaine visibilité et négocie sa place au Canada, avant la mise en place du multiculturalisme.

From the initial flow of Arab immigrants up to the 1970s, how did the « Arab minority » collectively express itself in the Canadian context? As the product of several waves of migrants coming from the Machreq, which later blended with descendants of immigrants born in Canada, the Arab associative network sought to make its voice heard in the public sphere. Looking into its organizational dynamics and political mobilizations, this study examines how a minority acquires visibility and negotiates its place in Canada, before the rise of multiculturalism.

Si les « Arabes » sont aujourd'hui l'objet d'une grande attention de la part des médias, des États et des recherches sociologiques, l'historiographie s'est peu intéressée à la construction de cette minorité au Canada. Une recherche empirique portant sur les dynamiques organisationnelles de cette population, depuis l'arrivée des premiers migrants du *Machrek*¹ au Canada (en 1882) jusqu'aux années 1970, permet d'analyser la manière dont cette minorité a été désignée de l'extérieur et comment elle a élevé une voix pour exister dans l'espace public.

Dans une perspective sociologique, la minorité se définit par rapport à une majorité dominante qui incarnerait la norme, en termes culturels, religieux, politiques ou économiques. La notion de minorité implique des rapports d'altérité, de domination ou d'exclusion. La perspective historique permet de dévoiler le caractère variable et fluctuant des minorités, en mettant en lumière les facteurs déterminant leur statut, selon les contextes locaux et les périodes. Dans cette recherche, l'objectif est d'analyser ces processus à travers les discours collectifs et les mobilisations politiques qui ont déterminé la visibilité

¹ *Machrek* : littéralement le levant (là où le soleil se lève), en opposition au *Maghreb* qui signifie le couchant. Nous avons préféré utiliser ce terme ancien en arabe et moins ambigu que Moyen-Orient. Nous entendons par *Machrek* toute la région arabe entourant la Syrie, incluant l'Irak et l'Égypte. Les migrants arabes au Canada avant les années 1970 viennent précisément de cette région élargie.

d'une minorité arabe dans l'espace public (État, médias, société). Pour ce faire, il faut se pencher sur la place assignée à cette minorité au sein de la société canadienne et son rapport aux logiques nationales dominantes au Canada et/ou au Québec. À travers les discours et les mobilisations qu'elles développent, les organisations arabes ont d'abord tenté d'améliorer leur statut de minoritaire en réclamant davantage d'égalité. Plus tard, elles tenteront de transformer le rapport de force qui les maintient dans une altérité négative et de lutter contre la discrimination dont elles se sentent victimes.

Il s'agit donc de s'interroger sur une double visibilité, en opposant les représentations extérieures des « Arabes » à l'image que les organisations issues de cette minorité ont essayé de construire par elles-mêmes.

Des origines aux années 1950 : la construction d'une minorité qui se veut discrète

La présence arabe au Canada est le produit de plusieurs vagues migratoires qui dessinent des périodes distinctes dans l'histoire de cette minorité. La première commence à la fin du XIX^e siècle avec l'arrivée au Canada de « pionniers » qui émigrent de l'Empire ottoman. Des années 1910 au début des années 1950, le pays ferme ses frontières à des catégories de migrants « indésirables », notamment les « Asiatiques ». L'inclusion du *Machrek* dans cette catégorie explique le faible renouvellement de la population arabe installée au Canada. Progressivement, cette minorité s'implante, développe son organisation collective et exprime des revendications dans la sphère politique.

Comment nommer ? Entre catégorisations étatiques et choix d'autodénomination

La première question qui se pose lorsqu'on étudie une population de migrants est celle de la dénomination. Comment nommer la minorité issue de l'immigration du *Machrek* et implantée au Canada ? L'adjectif « arabe » a semblé le plus approprié comme terme générique pour l'ensemble de la période étudiée, même si ce n'est pas toujours l'identité première/unique mise en avant et que sa portée n'est pas la même selon les périodes. Nous avons choisi le référent « arabe » car il renvoie à des réalités historiques de la région d'origine des migrants et qu'il a été utilisé par les acteurs eux-mêmes de différentes manières avant les années 1970. Au-delà de cette appellation générique, cette recherche examine à la fois les dénominations externes utilisées pour désigner les migrants du *Machrek* et la manière dont ils se nommaient eux-mêmes.

De l'arrivée des pionniers aux années 1950, il existe un décalage entre les changements historiques dans le monde arabe et l'évolution des catégorisations statistiques canadiennes. Parallèlement, la formulation de sentiments d'appartenance par le groupe arabe montre la manière dont il intègre les changements dans la région d'origine et se réapproprie certains discours dominants canadiens. Cette difficulté de nommer est d'abord liée au fait qu'au moment de la migration, les personnes qui arrivent du *Machrek* n'appartiennent pas à un groupe national, puisqu'il n'existe pas d'États dans cette région à la fin du XIX^e siècle. Les premiers migrants en provenance de l'Empire ottoman sont des arabophones originaires du Liban et de la Syrie actuels pour la plupart, mais aussi de Palestine et du sud-est de la Turquie. Ces régions correspondent alors à un ensemble appelé *Bilad el Cham* (Grande Syrie), ce qui explique la prédominance du terme « syrien » pour qualifier cette première génération de migrants. Lors du démantèlement de l'Empire ottoman en 1919, des frontières sont dessinées par les puissances mandataires française et britannique. Ainsi naîtront les États comme la Palestine, la Transjordanie, le Liban, la Syrie et l'Irak.

Dans les recensements canadiens, les premiers migrants arabes sont d'abord classés comme « Turcs » puisqu'ils arrivent de l'Empire ottoman. Au recensement de 1901, une catégorie « Syriens et Turcs » voit le jour et, à partir de 1911, les arabophones originaires du *Machrek* sont tous classés comme « Syriens ». Le recensement de 1961 change cette catégorie unique qui devient « Syriens-Libanais » (ABU-LABAN 1981 : 20-21). Dans les statistiques canadiennes établies à partir des formulaires d'admission à l'entrée sur le territoire, tous les migrants du *Machrek* sont classés comme « Syriens » pour le pays de provenance. La catégorie « Liban » n'apparaît qu'en 1955, alors que la majorité des migrants de la fin du XIX^e siècle aux années 1950 vient de ce pays. En outre, comme dans les recensements, il existe pour l'origine une catégorie « Arabe ». Les agents d'immigration eux-mêmes reconnaissent ne pas s'y retrouver dans toutes ces réponses possibles et se posent des questions sur la pertinence et la définition de « l'origine ethnique arabe » dans les formulaires officiels², sans parvenir à résoudre le problème³.

² Dans la correspondance du ministère Citoyenneté et Immigration, les fonctionnaires s'interrogent sur la définition de la « race arabe » et qui y inclure, se demandant si les « Arabes » sont inclus dans les restrictions du PC.2115 donc s'ils sont « asiatiques ». Lettres du 12 février 1951 et du 26 juillet 1951, RG76, vol. 854, dossier 554-1, *Arabs, general file*, Archives nationales du Canada, Ottawa.

³ Lettre du 3 avril 1957, « Note sur l'origine ethnique des immigrants », RG76, v.828, dossier 552-1-627. *Immigration Syria, general file, 1950-1964*. Archives nationales du Canada, Ottawa.

Si les pionniers qui arrivent au tournant du siècle se désignent souvent par le nom de leur village d'origine, le terme « Syrien » va également s'imposer comme l'autodénomination privilégiée par le groupe (ABOUD 2005). Cette désignation renvoie à la région de la Grande Syrie qui demeure une réalité pour la minorité arabe canadienne qui ne se reconnaît pas encore dans les nouvelles nations nées après 1920 et indépendantes après 1945. L'analyse du nom des associations, des titres de journaux et de leur contenu, permet de mettre en lumière les discours et les marqueurs identitaires privilégiés par la minorité elle-même. Du point de vue du groupe, un des premiers impératifs pour exister est l'organisation collective. Ce sont les institutions qui donnent une certaine visibilité à une minorité et permettent de formuler un discours collectif, public et audible sur différentes questions. Ces expressions collectives peuvent découler à la fois d'un besoin d'identification et d'unification au sein d'une minorité, de la nécessité de se défendre face à des assignations négatives, ou d'un désir de reconnaissance plus ou moins affirmé par rapport à la société canadienne. Les mobilisations politiques, qu'elles soient protestataires ou qu'elles s'insèrent dans la vie politique formelle du Canada, constituent l'aspect le plus visible de cette présence.

Jusqu'aux années 1930, il semblerait que le groupe utilise presque toujours l'adjectif « syrien » pour se définir. Durant les années suivantes, on constate une alternance dans l'autodénomination (Syrien, Syrien libanais, Arabe, arabophone d'origine), avec une insistance sur l'un ou l'autre selon les périodes et les orientations des auteurs (ASAL 2007). Si les discours exprimés par ces associations et journaux privilégient la Grande Syrie ou le Liban pour s'auto-définir, ils font également référence à leur culture, langue et héritage arabes. En 1945, une association, la *Canadian Arab Friendship League* (CAFL) privilégie le terme « arabe » pour définir à la fois la population installée au Canada et les habitants du monde arabe (MASSOUD 1976 : 14-15). L'arabité est alors mobilisée comme référent identitaire unitaire large pour faire front contre une menace politique, le sionisme. Avec la naissance de la Ligue des États arabes en 1945 et le développement du nationalisme arabe, ces thématiques prendront de plus en plus d'importance dans les années 1960-1970 (ASAL 2008).

Les alternances d'autodénomination et les catégories administratives canadiennes avant les années 1960 permettent d'analyser les différentes influences que la minorité arabe subit selon les périodes, entre pays d'origine et pays d'établissement. Cependant, c'est le fait d'être visé par les lois d'immi-

gration restrictives contre les « Asiatiques », cette classe d'« indésirables »⁴ dans laquelle l'État l'a placée, qui préoccupe alors les associations arabes. Des organisations mènent alors à une campagne de revendications pour être exclues de cette catégorie.

La campagne contre la sélection migratoire : devenir un interlocuteur politique

Jusqu'aux années 1950, à travers les catégorisations « raciales » des lois d'immigration, l'État canadien établit une hiérarchie entre les groupes ethniques. Après une longue période d'ouverture des frontières, l'État restreint progressivement les possibilités d'admission légale au Canada. Si les premières restrictions migratoires concernent les Chinois (en 1885), d'autres mesures visent l'ensemble des « Asiatiques » : un décret de 1910 oblige tout immigrant asiatique à posséder 200\$ à son arrivée au Canada puis le P.C.2115 de 1930 interdit l'admission de toute personne de « race asiatique » (KELLEY & TREBILCOCK 1998 : 149). Aussitôt, des associations arabes contestent ces lois dans lesquelles les migrants du *Machrek* sont inclus. La campagne de revendications qui se développe de 1913 à 1950 se fait au nom des « Syriens, Libanais et Arméniens » du Canada. Ces associations demandent que les migrants du Proche-Orient soient exclus de la catégorie « asiatique » afin d'être traités comme des Européens (ABOUD 2005).

Avant la Seconde Guerre mondiale, la contestation, qui semble parfois recevoir un certain écho auprès de la Direction de l'immigration, semble dispersée et mal coordonnée. La première trace de communication entre Syriens et autorités canadiennes en charge de l'immigration se trouve dans une lettre de 1913⁵. Jusqu'en 1930, des ministres ou hauts responsables rencontrent différents représentants syriens et/ou arméniens au moins à trois reprises. À partir de 1946, une campagne de revendications mieux coordonnée est relancée, avec la volonté d'orchestrer les actions menées, de proposer des interlocuteurs uniques au gouvernement et de maintenir un suivi afin que les pressions soient plus audibles et efficaces. Une fédération unique prend en charge la coordination de la campagne, envoie des pétitions, correspond avec la Direction de l'immigration et rencontre des hauts responsables au nom des « Syriens,

⁴ L'Acte d'immigration de 1919 permet de limiter l'admission de toute personne d'une « nationalité ou d'une race considérée indésirable » (*any nationality or race deemed unsuitable ... or... undesirable*). Freda Hawkins, *Critical Years in Immigration: Canada and Australia Compared*, McGill-Queen's Press, MQUP, 1991, pp. 16-18.

⁵ 16 janvier 1913, memorandum de W.D. Scott à W. Roche. Microfilm C10617, RG76, v.522, dossier 801591, partie 1-2-3, 1908-1945, Archives nationales du Canada, Ottawa.

Libanais et Arméniens ». Les représentants associatifs tentent de faire valoir leurs contacts au sein du gouvernement et choisissent une mobilisation discrète de négociation avec l'État, sans jamais médiatiser leurs revendications. Cette stratégie s'avère payante : à plusieurs reprises, le cabinet du Premier ministre est sur le point d'amender le P.C. 2115. Le gouvernement choisira de gérer cette question de manière discrétionnaire en proposant d'élargir les catégories de parrainage des familles de résidents syriens et arméniens⁶ et d'accueillir les candidats selon leur « mérite individuel » en recourant à des permis spéciaux⁷. Ce n'est qu'en 1952 que les Syriens, Libanais et Arméniens seront définitivement retirés du P.C.2115.

Jusque dans les années 1960, les tergiversations gouvernementales ont maintenu la minorité arabe dans un statut mal défini, reflet des pratiques de l'époque et de la peur d'ouvrir réellement le débat sur la discrimination au Canada. Les discours des responsables politiques qui s'expriment sur cette question tendent à montrer que la minorité arabe se situait dans une position « intermédiaire » dans la hiérarchisation raciale canadienne, devant les autres Asiatiques mais après les Européens. La minorité arabe semble bénéficier d'une perception et d'un traitement plus favorables que ceux réservés aux autres « Asiatiques » (Chinois ou Indiens). Cette position intermédiaire influence les stratégies de contestation legalistes et les discours « assimilationnistes » que les organisations arabes privilégient.

Dans la correspondance des organisations arabes aux autorités, on remarque une certaine continuité dans les arguments développés entre 1910 et 1950. Ainsi, dès le début, leur principale demande demeure fondée sur la question raciale. Lorsque le consul libanais à Washington relance la campagne en 1946, il qualifie l'inclusion des Libanais dans la « race asiatique » d'« injuste moralement et scientifiquement fausse »⁸. La Direction de l'immigration reconnaît alors que les Proche-Orientaux ne sont pas de « race asiatique » mais que les lois restrictives visent néanmoins les migrants originaires du continent asiatique. Outre l'argument « racial », les représentants

⁶ 23 octobre 1950, directive 57, Direction de l'immigration, RG 26, v.123, dossier 3-33-2 ; 6 septembre 1951, mémorandum de Laval Fortier, RG 26, v.123, dossier 3-33-2. ; 11 septembre 1951, document interne, ministère Citoyenneté et Immigration, RG76, v.828, dossier 552-1-627. *Immigration Syria, general file. 1950-64*. Archives Nationales du Canada, Ottawa.

⁷ 14 octobre 1949, mémorandum à verser au dossier. Microfilm C10617, RG76, v.522, dossier 801591, partie 1-2-3, 1908-1945, Archives nationales du Canada, Ottawa.

⁸ 2 octobre 1946, lettre de Charles Malik à Lester B. Pearson. Microfilm C10617, *op. cit.*

arabes tentent de démontrer qu'ils sont de bons candidats à l'immigration et de bons citoyens une fois admis au Canada. Ils mettent en avant la capacité d'assimilation de la minorité arabe à la société canadienne, en insistant sur sa réussite économique, ses valeurs et son mode de vie proches de ceux des Européens. Ils insistent également sur la loyauté des Arabes envers le Canada, leur participation aux deux guerres mondiales et leur fidélité au parti libéral canadien, alors au pouvoir. Ce discours peut être qualifié d'assimilationniste, d'autant plus qu'il se réapproprie les logiques de hiérarchisation raciale et culturelle véhiculées par l'État canadien.

Face aux discriminations présentes dans les lois et au regard souvent négatif du groupe majoritaire (État, société, médias), les minorités ont des réponses stratégiques diversifiées. L'intériorisation, la surenchère, le contournement, le retournement sémantique, l'instrumentalisation de l'identité assignée, la recomposition identitaire, l'assimilation au majoritaire et l'action collective sont autant de réponses possibles (LEONETTI 1990 : 43-83). Les organisations arabes choisissent de demander leur exclusion de la catégorie « asiatique », en ignorant les luttes d'autres groupes qui contestaient alors les mêmes lois, notamment les Indiens. Il ne s'agit pas de refuser le principe des lois discriminatoires dans leur ensemble mais d'en être exempté. La stratégie politique privilégiée par les organisations arabes est conditionnée par ce choix et par leur culture politique de l'époque. Elles privilégient donc une campagne legaliste (pétitions, rencontres avec les ministres, utilisation de contacts personnels au sein du gouvernement), discrète (évitant de mener une campagne publique bruyante qui assimilerait les Syriens aux étrangers soupçonnés de rébellion) et fragmentée (ne s'associant pas aux luttes parallèles menées par d'autres groupes).

À partir de 1967, la sélection migratoire fondée sur des critères liés à l'origine ayant été abolie, ce sont d'autres formes de stigmatisation et d'assignation qui maintiennent la population arabe dans un statut de minoritaire. Les organisations qui se mobilisent alors choisissent une stratégie plus frontale en affirmant leur existence publiquement afin de changer l'image négative des « Arabes » et la politique du Canada au Moyen-Orient.

Les années 1960-1970 : une visibilité accrue dans l'espace public

La fin de la Seconde Guerre mondiale inaugure une période charnière dans l'histoire de la région arabe, avec les indépendances, la naissance de la Ligue des États arabes et la création de l'État d'Israël. Ces changements jouent un rôle important dans les constructions identitaires et les mobilisations

collectives, selon la période d'immigration et les liens plus ou moins importants que les migrants arabes et leurs descendants maintiennent avec leur région d'origine. Parallèlement, le Canada ouvre progressivement ses frontières, connaît une période de croissance économique et de changements sociaux, notamment dans les luttes pour l'égalité des droits (LAMBERTSON 2005 : 4-9). À partir de 1962, les migrants non parrainés de toute origine peuvent désormais être sélectionnés selon leurs qualifications. Une nouvelle vague migratoire en provenance du monde arabe diversifie le profil de cette population au Canada.

La recomposition de la scène associative arabe dans une volonté d'inclusion

Dans les années 1950-1960, la scène associative arabe se recompose et tente de maintenir des liens entre les anciennes générations et les nouveaux migrants. Quelques associations nées avant 1950 continuent à être actives, alors que d'autres organisations voient le jour sous l'impulsion des nouveaux arrivants. Le référent géographique plus large, « Moyen-Orient », et le référent « arabe », plus idéologique, dominent désormais les choix d'autodénomination des nouveaux regroupements et journaux. L'association *The Canadian Arab Friendship Society* (CAFS) publie un journal intitulé *The Middle East Digest and Newsletter* en 1960. En 1966, un bimensuel trilingue est publié à Montréal sous le titre *Journal Canada Moyen-Orient*. Ces journaux débattent de questions identitaires liées aux changements politiques dans la région d'origine, du nationalisme arabe mais aussi des dilemmes que rencontre la population arabe au Canada. Les anciennes générations s'interrogent sur leur identification en tant que « Syriens » maintenant que le Liban et la Syrie sont devenus deux États indépendants distincts. Les nouveaux migrants débattent quant à eux de la pertinence du référent arabe par rapport aux référents nationaux (Libanais surtout)⁹. Ces alternances reflètent à la fois la diversification de la minorité arabe au Canada et la fragmentation de la scène associative.

Après ces années de transition durant lesquelles la scène associative arabe se recompose, la courte période de 1967 à 1975 est marquée par un important dynamisme organisationnel et des mobilisations politiques qui acquièrent une visibilité sans précédent sur la scène publique. Si l'année 1967 représente un tournant pour le Canada avec l'abolition de toute discrimination du système de sélection migratoire, parallèlement, le Québec vit une « Révolution tranquille » qui change les rapports entre l'État fédéral et la

⁹ *Canadian Middle East Journal*, vol. 2, n° 30, 20 octobre 1967 ; vol. 2, n° 31, 1^{er} novembre 1967 ; vol. 2, n° 39, 15 mars 1968.

province francophone¹⁰. De nouveaux liens se créent entre francophones, anglophones et groupes ethniques minoritaires. Il s'agit également d'une date clé dans l'histoire contemporaine du monde arabe, avec la recomposition des forces dans la région et la prégnance de la question palestinienne sur la scène internationale après la guerre des Six Jours de mai 1967.

La naissance de la Fédération canado-arabe (FCA) en 1967 est emblématique de cette période. Elle marque une volonté d'unification au sein de la scène associative arabe au Canada et un besoin de représentativité de la minorité dans l'espace public. Le but principal de la FCA est d'unifier les organisations arabes au niveau national et de coordonner leurs efforts afin de faire peser la voix des citoyens d'origine arabe au Canada. La Fédération compte une quinzaine d'associations membres et souhaite représenter l'ensemble de la « communauté arabe ». Dès l'automne 1968, la FCA se dote d'un bulletin, *The Arab Dawn*, qui se veut la « voix des Arabes » au Canada (SALLOUM 1984). Le journal affirme que la communauté arabe est devenue assez importante pour justifier la création d'une organisation parapluie dont les objectifs sont « la défense de l'image des Arabes au Canada et la lutte pour les causes arabes ». La concordance entre la naissance de la FCA et la défaite de la guerre des Six Jours reflète l'importance que prend la question palestinienne dans les mobilisations arabes de ces années. *The Arab Dawn* affirme que les « Arabes », y compris les migrants qui arrivent au Canada, ressentent une forte colère liée aux injustices commises en Palestine. La FCA se donne pour mission de créer un front uni contre le sionisme. La Fédération représentera la « communauté arabe » et pourra dénoncer en son nom la politique étrangère du Canada, qualifiée de pro-israélienne¹¹.

Les critiques acerbes qu'élève la Fédération contre la politique canadienne au Moyen-Orient ne s'opposent pas à l'expression d'une pleine citoyenneté et d'une loyauté sans faille pour le pays où se sont établies les générations de migrants arabes. Dans le premier numéro de *The Arab Dawn*, le secrétaire de la Fédération explique que la FCA est aussi née d'un besoin de rapprochement : « nous appartenons à ce grand et beau pays. C'est une partie du Moi du vieux pays que nous sommes prêts à exposer en un geste de communion entre le pays donné par l'héritage et le pays choisi en liberté »¹². La

¹⁰ Il s'agit de la période des réformes politiques, institutionnelles et sociales entre 1960 et 1966, lancées par le gouvernement libéral de Jean Lesage. « Révolution tranquille » s'utilise au sens plus large pour parler des décennies 1960 et 1970.

¹¹ *The Arab Dawn*, vol. 1, n° 1, octobre-novembre 1968.

¹² « Notre fédération », *The Arab Dawn*, vol. 1, n° 1, octobre-novembre 1968, p. 3.

FCA s'inscrit dans la continuité des discours des années précédentes, celui de la CAFL notamment, cette première association de défense de la cause palestinienne née en 1944. Dans le premier numéro de son journal, l'association prétendait « greffer le cèdre du Liban dans l'érable du Canada et le regarder fleurir et grandir »¹³.

Durant cette période de tournant (1967-1975), des organisations et des représentants associatifs, souvent liés à la FCA, multiplient les prises de parole dans les médias et les stratégies de *lobbying* auprès du gouvernement canadien, de manière continue et intensive. Méconnue de l'historiographie, cette période de dynamisme associatif et de politisation d'une partie de la minorité arabe au Canada mérite une attention particulière.

La volonté de visibilisation sur la scène publique

Les associations arabes à vocation politique mobilisent leurs énergies dans deux directions : lutter contre la mauvaise image dont souffrent les Arabes au Canada et influencer la politique étrangère canadienne en faveur de la cause palestinienne. Pour atteindre ces objectifs, la FCA opte pour une stratégie de visibilisation en médiatisant ses congrès annuels, les soutiens politiques qu'elle reçoit et ses actions de lobbying auprès des autorités canadiennes.

La coordination unitaire autour de la FCA au Canada a également pour objectif de faire pression électoralement sur les hommes politiques canadiens, d'autant plus qu'il s'agit de faire face à un « front sioniste bien implanté et organisé en Amérique du Nord »¹⁴. Les études portant sur le conflit israélo-arabe vu du Canada confirment qu'il existe bien une vision partielle pro-israélienne dans la politique canadienne vis-à-vis du Moyen Orient, comme le dénonce la FCA. Ce biais serait dû à l'image positive dont jouit Israël face à une image négative des États arabes, dans l'esprit des décideurs politiques et du grand public plus généralement (ISMAEL 1985 ; STEIN 1989).

Si les organisations arabes qui défendent la Palestine semblent avoir peu d'influence sur la politique canadienne, elles parviennent à manifester leur point de vue sur la scène publique, peu audible auparavant. La Fédération canado-arabe adopte une stratégie de médiatisation continue. Outre le fait d'intervenir dans les médias nationaux et locaux pour faire entendre le « point

¹³ Elias Karam, « The Canadian Arab Friendship League », *The Canadian Arab*, vol. 1, n° 1, mai 1945.

¹⁴ *The Arab Dawn*, vol. 1, n° 1, octobre-novembre 1968.

de vue arabe », la FCA se dote d'un comité anti-diffamation pour répondre aux désinformations et stéréotypes négatifs véhiculés contre les Arabes dans les discours publics. Les acteurs associatifs contactent directement les journalistes, envoient des communiqués, organisent des conférences de presse, écrivent des articles et sollicitent les journaux pour donner leur position ou critiquer une désinformation. Ces modes d'action s'inscrivent dans la continuité des mobilisations d'associations avant 1967, dont les efforts demeuraient fragmentés. La tentative d'unification de la FCA lui permet de s'affirmer comme la représentante de la communauté arabe aux yeux du gouvernement canadien. Cette stratégie est d'autant plus efficace que les rencontres avec les ministres, les communiqués et les interventions de la FCA sont médiatisés. La Fédération rencontre le secrétaire d'État aux Affaires extérieures à six reprises entre 1967 et 1975. Elle devient donc un interlocuteur politique et réussit à s'imposer comme la voix de la « communauté arabe » au Canada, ce dont témoignent les articles de journaux et les réponses qu'elle reçoit de la part de l'État. Durant cette période, à travers ces actions politiques collectives, la minorité arabe acquiert une visibilité sans précédent dans l'espace public.

En réalité, la FCA a pu se développer grâce à un dynamisme nouveau de la population arabe au Canada mais aussi en réponse à une visibilité de l'extérieur, qui a placé les « Arabes » sur le devant de la scène. Suite à la guerre des Six Jours et son écho au Canada, la crise pétrolière, puis la question du terrorisme international, les organisations arabes liées à la FCA décident de répondre publiquement à l'image négative qui découle de ces événements internationaux. Dans les années 1960 et 1970, la médiatisation devient progressivement l'un des principaux moyens de se faire entendre dans l'espace public, politique et médiatique. Convaincre « l'opinion canadienne » est considéré comme un enjeu, puisque les organisations arabes affirment souffrir de la méconnaissance, des désinformations et des stéréotypes véhiculés sur eux dans l'espace public canadien. Notons que défendre les droits des Palestiniens et présenter le point de vue arabe sont indissociables de la volonté d'améliorer l'image des Arabes en général, et au Canada en particulier.

S'imposer dans l'espace public, entre fragmentation interne et contexte politique défavorable

Retracer l'histoire et la visibilité des mobilisations arabes permet de mettre en lumière différents facteurs qui peuvent expliquer la volonté de la FCA de se faire entendre dans l'espace public et sa difficulté à obtenir des réponses positives à ses revendications. Cette difficulté est liée, d'une part, aux

dynamiques internes de la population arabe au Canada et, d'autre part, au contexte politique canadien.

Née à London, Ontario, la FCA se développe dans cette province et particulièrement à Toronto, d'où sont originaires ses principaux représentants. Elle compte néanmoins des organisations membres dans les autres provinces, y compris dans le centre et l'ouest du Canada. Malgré la volonté et la capacité de la FCA à unir de nombreuses associations autour de ses revendications, certaines institutions, surtout parmi les plus anciennes, demeurent réticentes à joindre leurs efforts à ceux de cette fédération arabe née en 1967. La difficulté de la FCA à s'imposer à Montréal, principale ville d'installation des migrants arabes historiquement, reflète la fragmentation de la scène associative arabe au niveau national. D'anciennes associations composées des générations de pionniers et de leurs descendants, comme la *Syrian Canadian Association*, ainsi que les églises orientales, ne s'associent pas à la FCA. Elles optent pour des discours moins critiques à l'égard de la politique du Canada et se mobilisent principalement en faveur de l'admission d'un plus grand nombre de migrants du Moyen-Orient. Au Québec par exemple, les églises présentent la « communauté orientale » comme un groupe intégré socioéconomiquement et ayant une proximité linguistique et religieuse avec les francophones. Même la CAFL, qui développe pourtant des discours politiques proches de ceux de la FCA, panarabes et pro-palestiniens, ne s'associe pas à la nouvelle fédération unitaire. Cette fragmentation montre que malgré la volonté de la FCA de représenter la voix de tous les Arabes du Canada, certaines organisations choisissent de s'en dissocier (la CAFL) ou optent pour une forme d'invisibilisation (les églises et anciennes associations), dans la continuité des stratégies développées avant 1950.

Ainsi, les facteurs historiques, les dynamiques organisationnelles et les fragmentations internes de la minorité arabe expliquent sa difficulté à créer une scène associative qui se mobilise autour d'objectifs communs. Deuxièmement, la FCA se heurte à des obstacles extérieurs qui expliquent sa difficulté à faire peser son point de vue, notamment sur la question israélo-arabe. Les impératifs de la politique étrangère canadienne semblent s'opposer aux intérêts arabes défendus par la FCA. Le Canada est préoccupé par des intérêts géopolitiques liés à sa position à l'ONU et vis-à-vis de la Grande-Bretagne et des États-Unis, qui semblent en contradiction avec les demandes du groupe arabe en faveur de la Palestine. Troisièmement, l'importance des soutiens dont bénéficient les organisations membres de la FCA ont une influence sur leur accès à l'espace médiatique et politique, et sur l'impact de leurs contestations. Les organisations

arabes trouvent ces alliances dans la société civile canadienne, lorsque des syndicats, des églises (*The United Church*), des mouvements de gauche ou d'autres associations, s'engagent en faveur de leurs causes. C'est également la cas de nouvelles organisations qui voient le jour à Montréal et s'associent à la FCA, notamment des collectifs étudiants et des comités Palestine, souvent liés à des courants de la société civile québécoise. Ainsi, la FCA se retrouve alliée à des syndicats québécois progressistes et à des mouvements indépendantistes. Ces groupes, extrêmement surveillés et perçus comme subversifs par l'État fédéral canadien, à un moment où les luttes pour l'autonomie du Québec deviennent menaçantes, accentuent la méfiance que suscitent les causes arabes. Certes, la FCA développe quelques appuis au sein du gouvernement, qui lui permettent de rencontrer des ministres, mais ceux-ci se limitent à de rares responsables politiques qui s'expriment individuellement, sans engager l'ensemble de leur parti.

Le quatrième obstacle que rencontrent les revendications arabes concerne la situation défavorable dans laquelle se trouvent certaines minorités à un moment historique précis. Les « Arabes » et les militants qui se mobilisent font face à des assignations et à des discriminations réelles et/ou perçues comme telles. Les décisions de politique étrangère canadienne concernant l'Organisation de libération de la Palestine (OLP), les questions de terrorisme et l'image négative des Arabes dans les médias ont un impact direct sur les capacités de mobilisation des associations arabes. Rappelons que les positions du Canada à l'ONU rejoignent celles des États-Unis, refusant notamment de reconnaître l'OLP comme le représentant du peuple palestinien en 1974¹⁵. En plus d'être perçus de manière négative en tant que membres d'une minorité stigmatisée, les représentants associatifs arabes sont soupçonnés d'avoir des liens à la fois avec des organisations et des courants « terroristes » ou « subversifs ». Un rapport officiel enquêtant sur les actions illégales de la police canadienne dans les années 1970 confirmera qu'un « groupement canadien », vraisemblablement la FCA, a été largement surveillé, à cause de ses liens avec une organisation terroriste (l'OLP) et des mouvements indépendantistes québécois (*Troisième rapport* 1981 : 337-339)¹⁶. La FCA

¹⁵ Résolution 3210 du 14 octobre 1974, invitant l'OLP à l'ONU et Résolution 3237 du 22 novembre 1974, attribuant un statut d'observateur permanent à l'OLP aux sessions de l'Assemblée générale (TOMEH (dir.) 1975).

¹⁶ Des membres de la FCA, attentifs à cette enquête sur les actions de la Gendarmerie royale du Canada, ont reconnu leur organisation comme le « groupement canadien » auquel le rapport fait référence. Bien qu'il n'y ait aucun nom d'individu ou d'organisation, la commission évoque les plaintes déposées par un « groupement canadien » qui ne peut être, selon notre analyse, que la Fédération canado-arabe.

dénonce publiquement le fait que ses membres soient victimes d'une surveillance policière qui est perçue comme une forme d'intimidation.

* *
*

La visibilité volontaire qu'acquiert la Fédération canado-arabe durant les années 1960-1970 contraste avec la stratégie de discrétion des organisations qui revendiquent l'exclusion des migrants du *Machrek* de la catégorie « asiatique » des lois migratoires avant 1950. Confronter les processus de visibilisation de certaines associations et les stratégies politiques d'autres organisations plus discrètes montre qu'il existe plusieurs manières de se dire arabe dans l'espace public.

Les premières campagnes de revendications arabes sont fondées sur des stratégies de négociation avec l'État, légalistes et discrètes, aboutissant à une réappropriation des discours majoritaires dominants, particulièrement concernant la hiérarchisation « raciale ». Espérant bénéficier d'une bienveillance plus importante que d'autres minorités stigmatisées, les associations arabes qui se mobilisent choisissent des revendications pragmatiques et à court terme : l'exclusion de la catégorie asiatique. Alors que les organisations actives après 1950 et surtout à partir de 1967, ne revendiquent plus l'égalité des droits qui semble acquise dans les lois, mais luttent pour faire entendre leur voix dans l'espace public, se considérant lésées par la politique étrangère du Canada et par les médias qui diffusent des désinformations sur leur « communauté ». La stigmatisation et la suspicion dont les associations arabes se disent victimes, les surveillances policières et l'indifférence du Canada face à leurs revendications politiques les maintiennent dans une position minorisée d'une autre nature. Alors que les églises choisissent une stratégie d'invisibilisation face aux événements de politique internationale qui placent les Arabes sur le devant de la scène, la FCA répond frontalement en multipliant les interventions publiques, politiques et médiatiques, afin de réorienter les discours extérieurs sur la minorité arabe.

La minorité arabe au Canada s'est donc construite en faisant face à des assignations extérieures différentes selon les périodes, choisissant des stratégies de contestation adaptées pour y répondre. La visibilité qu'elle a acquise dans l'espace public dépend de ces conjonctures et des stratégies que les organisations arabes actives ont choisi de privilégier.

Bibliographie

- ABOUD, Brian (2005), "Racism, Exclusion and Resistance: The Syrian-Lebanese Challenge to Asiatic Exclusion in Canada, the early postwar round (1947-1949)," *Lebanese Diaspora. History, Racism and Belonging*, LAU, Beirut, Lebanon Chamas publishing.
- ABU-LABAN, Baha (1981), *La présence arabe au Canada*, Le cercle du Livre de France et Division du multiculturalisme, Secrétariat d'État du Canada, Ottawa, Générations, histoire des peuples du Canada.
- ASAL, Houda (2007), « Expressions identitaires et mobilisations des premiers migrants arabes au Canada, à travers leurs journaux (1930-1950) », *Diversité Urbaine* 7, pp. 27-41.
- ASAL, Houda (2008), « Les premières mobilisations d'immigrants arabes au Canada, à travers l'exemple du journal *The Canadian Arab*, 1945-1948 », *Revue de l'Intégration et de la Migration Internationale* 9, pp. 1-19
- HAWKINS, Freda (1991), *Critical Years in Immigration: Canada and Australia Compared*, McGill-Queen's Press, MQUP.
- ISMAEL, Tareq Y. (ed.) (1985), *Canada and the Arab World*, Edmonton, Alberta, University of Alberta Press.
- KELLEY, Ninette & TREBILCOCK, Michael (1998), *The Making of the Mosaic. A History of Canadian Immigration Policy*, Toronto, University of Toronto Press.
- LAMBERTSON, Ross (2005), *Repression and Resistance: Canadian Human Rights Activists, 1930-1960*, Toronto, University of Toronto Press.
- MASSOUD, Muhammad (1976), *I Fought as I Believed. An Arab Canadian Speaks Out on the Arab-Israeli Conflict*, Montréal, ATS Ateliers des sourds.
- SALLOUM, Habeeb (1984), "History of the Canadian-Arab Friendship Society," *Polyphony*, pp. 165-167.
- STEIN, Janice (1989), "Canadian Policy in the Middle East," in Paul Painchaud (dir.), *De Mackenzie King à Pierre Trudeau : quarante ans de diplomatie canadienne*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, pp. 375-399.
- TABOADA LEONETTI, Isabel (1990), « Stratégies identitaires et minorités: le point de vue du sociologue », in C. Camilleri et al., *Stratégies identitaires*, Paris, PUF, pp. 43-83.
- TOMEH, George J. (1975), *United Nations Resolutions on Palestine and the Arab-Israeli conflict, volume 1, 1947-1974*, Washington, D.C., Institute for Palestine Studies.
- Troisième rapport* (1981) : *Certaines activités de la GRC et la connaissance qu'en avait le gouvernement*, Ottawa, Supply and Services Canada.

MINORITÉS AUTOCHTONES DU QUÉBEC ET EXPRESSION POLITIQUE : L'IMPLANTATION DES CONSEILS DE BANDE

Stéphanie BÉREAU

Chercheure associée, UQAM

Jusqu'au début du XIX^e siècle, les Britanniques ont cherché l'appui militaire des Premières Nations. Après la guerre de 1812-1814, le gouvernement colonial décide de « civiliser » les autochtones en contrôlant plus strictement leurs structures politiques. En 1869, le Parlement canadien adopte des mesures pour abolir les chefferies traditionnelles et les remplacer par des conseils de bande. Le présent article examine la manière dont les conseils ont transformé la culture politique autochtone. À travers l'étude de deux réserves québécoises – l'une héritière de traditions politiques complexes, Wendake, l'autre rassemblant des populations surtout nomades, aux structures politiques souples, Mashteuiatsh – il s'agit de reconstituer les différentes phases de l'implantation des conseils, en considérant le rôle joué à la fois par les acteurs gouvernementaux et par les autochtones.

Until the early nineteenth century, the British sought the military support of Aboriginal Peoples. After the war of 1812-1814, the colonial government decided to "civilize" them which meant, among other things, a strict control of their political activities. In 1869, the Canadian Parliament adopted measures to abolish aboriginal traditional chiefs and replace them with band councils. This article examines how band councils have changed Aboriginal Peoples' political culture. Through the study of two reserves in Québec - one with a complex political tradition, Wendake, another with more flexible political structures, Mashteuiatsh – the article's aim is to reconstruct the different phases of the implementation of aboriginal band councils, insisting on the role played by both state and Aboriginal actors.

Jusqu'au début du XIX^e siècle, dans le contexte d'intenses rivalités intercoloniales, anglo-françaises puis anglo-américaines, le gouvernement britannique avait essentiellement cherché à s'assurer l'appui militaire des Premières Nations. Jusqu'à ce que la situation militaire se stabilise, il était essentiel que les autochtones de la vallée du Saint-Laurent apportent leur soutien aux troupes anglaises. Cette situation change cependant après la guerre de 1812-1814, dernier conflit opposant les Britanniques aux Américaines. Dès 1815, l'importance stratégique des Amérindiens décline rapidement et le gouvernement colonial décide alors de s'engager progressivement dans une politique plus systématique de « civilisation » des autochtones.

Fondement de la politique indienne du Canada à partir des années 1830, le programme de « civilisation » se traduit dans une série de mesures législatives destinées à contrôler la vie des autochtones et à favoriser leur intégration à la société dominante. Les structures politiques traditionnelles sont

rapidement visées par cet effort. En 1869, le Parlement du Canada¹ adopte des mesures législatives destinées à abolir les chefferies traditionnelles pour les remplacer par des conseils de bande élus² (GRAMMOND 2003 : chap. IV), mais ce n'est qu'à la fin des années 1890 qu'Ottawa les impose unilatéralement aux communautés du Québec.

À travers l'étude de l'implantation de ces nouvelles structures politiques, nous entendons analyser les transformations ayant marqué la culture politique autochtone depuis la seconde moitié du XIX^e siècle. La recherche interdisciplinaire dans le cadre de laquelle s'inscrit cet article³ s'ouvre en 1869 lors de l'adoption par le Parlement canadien de la première loi sur les conseils de bande. Elle se ferme en 1951, année où le même Parlement adopte une nouvelle *Loi sur les Indiens*, qui élargit passablement les pouvoirs dévolus aux bandes indiennes, ouvrant ainsi une autre phase de l'histoire de cette institution (DUPUIS 1999 : 36-38)⁴. Si le choix d'une période aussi longue s'impose pour cerner correctement les impacts de ces institutions exogènes sur la culture politique autochtone, il était toutefois impossible de passer ici en revue un siècle d'histoire. D'autres balises chronologiques ont donc été choisies : même si nous présenterons les étapes législatives préliminaires de la création des conseils (1830-1869), l'essentiel de notre propos portera sur les années 1870-1920 environ, période charnière au terme de laquelle les conseils de bande sont

¹ En 1860, l'Angleterre transfère l'administration des affaires indiennes au Canada-Uni. Sept ans plus tard, l'*Acte de l'Amérique du Nord britannique* crée la Confédération canadienne : désormais, c'est un ministère fédéral qui sera en charge des populations autochtones. Celles-ci sont divisées en trois peuples : les Indiens, les Métis et les Inuit.

² Selon la terminologie officielle actuelle, une bande est un « groupe d'Indiens au profit duquel des terres ont été réservées ou dont l'argent est détenu par la Couronne ou qui a été désigné comme bande aux termes de la Loi sur les Indiens ». Depuis la fin du XIX^e siècle, la direction politique des bandes indiennes est assurée par un conseil de bande. Leur fonctionnement est défini par une loi fédérale, la Loi sur les Indiens, promulguée pour la première fois en 1876 et modifiée plusieurs fois par la suite. Les conseils de bande ne s'appliquent qu'aux Indiens inscrits, c'est-à-dire aux Indiens officiellement enregistrés comme membres d'une bande autochtone, vivant sur une réserve.

³ Cet article rend compte des premiers résultats d'une recherche sur les conseils de bande du Québec dirigée par Alain Beaulieu (UQAM). Jean-Philippe Warren (Université de Concordia), Denys Delâge (Université Laval) et Martin Papillon (Université d'Ottawa) sont également associés au projet, financé par le Conseil de recherche en sciences humaines.

⁴ Nous ne traitons pas des modifications apportées par cette nouvelle version de la *Loi sur les Indiens*, ni des évolutions politiques ayant abouti à la refonte de la loi, en 1951.

non seulement établis, mais fonctionnent régulièrement selon les normes fixées par le pouvoir fédéral.

D'un point de vue méthodologique, notre analyse tient compte de deux contraintes, celle des sources et celle du cadre géographique. Nous avons d'abord choisi de circonscrire notre champ d'étude à des sources qui, dans cette première phase de la recherche, sont essentiellement étatiques (textes de loi et rapports annuels des Affaires indiennes surtout). Il s'agissait ainsi de bien comprendre les étapes de la mise en place de ce nouveau système électif et d'en saisir l'objectif. Nous sommes cependant consciente qu'il faudra élargir, par la suite, notre panel. Afin de mesurer la réception des conseils de bande dans les communautés et de mieux saisir les tensions sociales et économiques qu'accentuent ou que traduisent les luttes politiques, on pourra, par exemple, consulter d'autres sources comme les journaux des chefs ou des agents. Nous obtiendrons ainsi une vision « de l'intérieur », qui nous échappe partiellement pour le moment.

La deuxième limite qui s'imposait à nous était géographique. Il était en effet impossible de saisir dans son ensemble la réalité des conseils de bande de la Gaspésie à la vallée de l'Outaouais. Étant donné l'immense territoire, et la diversité des contextes socioéconomiques dans lesquels les groupes autochtones de l'actuel Québec évoluaient au milieu du XIX^e siècle, il aurait fallu étudier puis présenter trop de cas particuliers. L'approche comparatiste que nous adoptons a semblé un moyen pertinent et efficace de contourner cet obstacle. Deux communautés ont été choisies en fonction d'éléments cruciaux dans l'analyse des réactions à l'implantation forcée des conseils de bande : l'historique des échanges des autochtones avec les colonisateurs et la nature de leur organisation politique.

La première est celle des Hurons-Wendat de Wendake. Établis, au début du XVII^e siècle, entre le lac Simcoe et la baie Georgienne, sur un territoire désigné sous le nom de « Huronie »⁵, les Wendats ont dû quitter cette région en 1650, au terme d'une lutte sans merci engagée avec les Iroquois. À la suite de la destruction totale de leurs villages, quelque 600 Wendats se replient auprès

⁵ Le terme n'apparaît cependant jamais dans les documents du XVII^e siècle. Les Hurons, qui se nommaient eux-mêmes Wendat (ou Ouendat), désignaient plutôt leur pays sous le nom de Wendake. À cette époque, ils sont réunis dans une confédération, dont les fondements auraient été jetés au XV^e siècle. Quatre nations en font partie : les Attignawantans, les Attingueenongnahacs, les Tahontaenrats et les Arendarhonons.

des Français de la vallée du Saint-Laurent. Alors que les jésuites souhaitent les voir s'établir dans la région de Montréal, nouvellement ouverte à la colonisation, les rescapés préfèrent s'éloigner plus sûrement de la menace iroquoise et se dirigent vers Québec, où ils s'installeront finalement en 1697 à la « Jeune-Lorette », devenue la réserve de Wendake. Au moment où le gouvernement fédéral décide d'implanter les conseils de bande⁶, les Wendats ont donc établi, dans la région de Québec, des contacts étroits et prolongés avec la population coloniale depuis 200 ans environ. Mais leur organisation politique continue encore de s'inspirer directement des modèles traditionnels. Comme les autres Amérindiens « domiciliés » de la vallée du Saint-Laurent – ainsi appelés parce qu'ils ont établi leurs villages en permanence dans ce secteur – les Wendats désignaient les chefs de leur communauté comme ils le faisaient au début de leur installation dans la vallée du Saint-Laurent. Chacune des trois bandes qui formaient la communauté wendate – bande « de la Tortue, du Vautour et du Loup » - avait « son chef particulier », qui était « soumis à un autre à titre de grand chef » (FRANQUET 1889 : 107) et son assemblée publique au sein de laquelle se prenaient les décisions politiques importantes.

Lors de l'adoption de la loi de 1869, l'organisation politique des Wendats était indéniablement plus complexe que celles des Innus de Mashteuiatsh ou Innus du lac Saint-Jean, deuxième communauté qui a été retenue pour l'analyse comparée. À cette époque en effet, les Innus, anciennement désignés comme les Montagnais de Pointe-Bleue, étaient encore essentiellement nomades⁷. Bien qu'ils aient été l'un des premiers peuples autochtones avec lequel les Français ont noué des alliances au début du XVII^e siècle, ils vivent encore surtout de la chasse et de la pêche. Contrairement aux Wendats, qui sont situés en périphérie de Québec et subissent de plein fouet les impacts négatifs de la croissance économique et démographique de la province, les Innus conservent, jusque dans les années 1930 environ, un mode de vie relativement traditionnel. Organisés autour d'un pouvoir politique traditionnel

⁶ Entre la fin du XIX^e siècle et le milieu du XX^e siècle, la population huronne connaît une croissance constante. De 300 habitants en 1863, elle passe à 450 au début du XX^e siècle puis à presque 500 lors du recensement de 1929. Dans les années 1960, la population est de plus de 700 habitants.

⁷ À Pointe-Bleue, la population est estimée à 400 habitants environ dans les années 1890. Elle croît régulièrement par la suite (445 habitants en 1900 puis 776 en 1934). Ces chiffres sont extraits des tableaux des Affaires indiennes. La mobilité encore importante, à la toute fin du XIX^e siècle, explique certaines fluctuations démographiques. Plusieurs familles quittent parfois la réserve pour chasser sur de plus longues périodes et ne sont pas comptabilisées dans les relevés annuels des agents.

peu contraignant et qui ne s'exerçait sur eux qu'au cours des quelques mois d'été durant lesquels les familles se rassemblaient avant de partir à nouveau à la chasse, ils ne possédaient pas d'appareil politique fort. Ayant à peine amorcé le virage de la sédentarisation dans les années 1850-1860, ils offrent un contraste intéressant avec les Wendats.

Une mise en tutelle progressive

Jusqu'en 1812-1814, les Britanniques considéraient les Amérindiens comme des alliés militaires qu'il fallait ménager. La politique indienne consistait alors pour l'essentiel à s'assurer que les autochtones étaient satisfaits de leurs relations avec les Britanniques et prêts à prendre les armes en cas de guerre. Avec la fin des hostilités entre la Grande-Bretagne et les États-Unis, l'assimilation devient une priorité britannique (TOBIAS 1999 : 127-144 ; LESLIE 1985 : 7-78 ; SURTEES 1988 : 81-95), comme le rappelle en 1830, George Murray, secrétaire d'État aux colonies:

*It appears to me that the course which has hitherto been taken in dealing with these people [les Amérindiens], has had reference to the advantages which might be derived from their friendship in times of war, rather than any settled purpose of gradually reclaiming them from a state of barbarism, and of introducing amongst them the industrious and peaceful habits of civilized life. [...] Whatever may have been the reasons which have hitherto recommended an adherence to the present system, I am satisfied that it ought not be persisted in for the future [...]*⁸.

L'isolement partiel dans des réserves situées non loin des populations d'origine européenne apparaît, à cette époque, comme la solution idéale pour réaliser progressivement l'intégration des Indiens à la société coloniale⁹. La question de la sédentarisation était cependant problématique pour les autorités britanniques du XIX^e siècle : fallait-il adopter une politique d'isolement des autochtones ou au contraire favoriser leur insertion au sein de la population blanche ? Le point de vue qui réunissait apparemment le plus grand nombre

⁸ « Copy of A Despatch from Sir George Murray to Sir James Kempt », 25 janvier 1830, dans *Copies or Extracts of all such Reports from the Governors or Lieutenant Governors of British Possessions in North America, and of the Answers thereto [...]*, Ordered, by the House of Commons, to be Printed, 14 August 1834, p. 88.

⁹ Le premier plan en la matière fut proposé en 1829 par le gouverneur James Kempt. Pour des détails sur le plan, voir LESLIE 1985 : 24-25.

d'adeptes était celui qui favorisait un isolement partiel, dans des communautés situées non loin des populations d'origine européenne, afin que les autochtones puissent à la fois bénéficier de la protection du gouvernement et de l'exemple des colons qui seraient situés à proximité¹⁰.

L'influence des blancs devait s'exercer aussi dans le domaine politique. La remise en question du pouvoir politique autochtone fait donc partie dès le départ de la volonté des autorités coloniales de transformer les sociétés amérindiennes. Le projet d'implanter des conseils de bande surgit dès les années 1830 et 1840, à l'époque où les autorités coloniales mettent sur pied des commissions d'enquête pour réévaluer l'administration des affaires indiennes. Dès 1837, les membres du Comité du conseil exécutif indiquent que toute transformation en profondeur de la société autochtone passe par une réforme de ses structures politiques. La chefferie traditionnelle apparaît comme un obstacle sur la route vers l'intégration :

*The Committee are of opinion, that, as a necessary Part of any change in the management and in the condition of the Indians, the existing institutions and Authority of their Chiefs and Councils (standing on ancient Usage alone) must either be greatly modified or gradually but totally extinguished*¹¹.

Le pouvoir des chefs traditionnels est une forme archaïque de gouvernement, considérée comme « *unprogressive and unfit* »¹² par les autorités canadiennes et ce d'autant plus qu'elle exclut, selon le gouvernement, toute une jeune génération d'Amérindiens dont le souhait serait de participer à la vie politique de leur nation¹³.

Mais le souci de civilisation n'est pas seulement ce qui motive les Affaires indiennes. Il est également essentiel, à leurs yeux, de réformer des structures de pouvoir envisagées comme une possible barrière aux réformes. L'implantation de nouveaux conseils de bande permettrait dès lors d'éliminer

¹⁰ Le gouverneur Gosford au Secrétaire d'État Glenelg, 13 juillet 1837, dans *Copies or Extracts of Correspondence Since 1st April 1835*, pp. 25-26 ; voir aussi "Report of a Committee of the Executive Council [...]", 13 juin 1837 (*ibid.* : 30).

¹¹ *Ibid.* : 27.

¹² Report of the Indian Branch of the Department of the Secretary of State for the Provinces, Ottawa, I.B Taylor, 1872, p. 4.

¹³ *Ibid.* : 4 et 5.

une source de résistance potentielle aux changements que les autorités souhaitent introduire dans les communautés autochtones. Dans la première moitié du XIX^e siècle, on craignait en effet que les transformations que le gouvernement voulait mettre en place, allant à l'encontre des coutumes et des manières de faire traditionnelles, ne provoquent l'opposition des chefs « à vie » (CRPA 1996 : 295). Cette crainte était apparemment fondée. En 1830, alors qu'il avait suggéré d'inciter les autochtones à s'établir sur des lots de terre séparés des réserves « *in a manner similar to European settlers* », George Murray craignait ainsi qu'une telle politique suscite l'opposition des chefs :

*I am fully aware that the accomplishment of this part of the plan may be attended with very considerable difficulty, and that it may be probably very slow in its progress. It may meet with opposition from the chiefs and other influential persons in the several tribes, as tending to withdraw the people from under their authority*¹⁴.

La Commission Pennefather (1856-1858) recommanda également au gouvernement de mettre en œuvre des mesures destinées à abolir les structures politiques tribales : « Un autre point d'une importance vitale, et qu'il ne faut point perdre de vue, c'est l'extinction graduelle de l'organisation par tribus¹⁵ ». L'échec complet du programme d'émancipation conforta les autorités dans leurs convictions que la chefferie traditionnelle représentait un des hauts lieux de résistance à la politique d'assimilation (MILLOY 1991 : 150). Dans ce contexte, il devenait urgent d'instaurer le nouveau système électif.

Si les prémices des conseils de bande remontent aux années 1830 et 1840, il fallut cependant attendre quelques décennies avant que ne soient concrètement prises les premières mesures destinées à en favoriser l'implantation. Ce n'est en effet qu'à la fin des années 1860 que le Parlement du Canada adopte une première disposition législative visant à favoriser l'implantation de structures d'inspiration municipale à la place des chefferies traditionnelles.

La première loi – l'*Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages* – est édictée en 1869 et permet désormais au gouvernement canadien

¹⁴ George Murray au gouverneur James Kempt, 25 janvier 1830, dans *Copies or Extracts of all such Reports*, pp. 88-89.

¹⁵ Canada, Rapport des commissaires spéciaux nommés le 8 de septembre 1856 pour s'enquérir des Affaires des Sauvages en Canada, n.p. [Section III].

d'imposer aux communautés autochtones des conseils de bande élus¹⁶. L'article 10 donnait au gouvernement le pouvoir d'« ordonner que les chefs de toute nation, tribu ou peuplade de Sauvages » soient « élus par les membres du sexe masculin de chaque bourgade sauvage, ayant atteint l'âge de vingt et un ans révolus ». Le moment et le lieu de l'élection étaient choisis par le surintendant général des Affaires indiennes. Les chefs disposaient d'un mandat de trois ans, mais pouvaient être « démis par le gouverneur pour malhonnêteté, intempérance ou immoralité ». Comme le rappelle la Commission royale sur les peuples autochtones, l'absence de définition précise de chacun de ces termes laissait pleine liberté au gouvernement et à ses représentants : la destitution ne reposait que sur leur seule interprétation (CRPA 1996 : 295). Le nombre de chefs et de conseillers était proportionnel à la population de la bande¹⁷. La loi ne prévoyait pas la disparition immédiate des chefs à vie, qui restaient en place jusqu'à leur décès (à moins qu'ils ne renoncent à leur poste ou que le gouvernement décide de les démettre). Le conseil de bande disposait de pouvoirs limités ; il pouvait réglementer la salubrité publique, veiller au maintien de l'ordre, réprimer l'intempérance et l'immoralité, empêcher que les bestiaux ne divaguent, entretenir les chemins, ponts, fossés et autres clôtures, construire et réparer les édifices publics, et enfin établir des fourrières¹⁸. La loi de 1869 s'adressait aux autochtones les plus « civilisés » dont les contacts avec les blancs étaient, depuis longtemps, suivis et étroits (TOBIAS 1991 : 131). Mais son impact resta quasiment nul puisqu'elle n'entraîna pas, à court terme, l'implantation du système électif parmi les communautés amérindiennes du Québec. Mal reçu par la population indienne, comme le rappelait le surintendant adjoint des Affaires indiennes, Spragge, en 1871 (DAUGHERTY et MADILL 1980 : 3), le nouveau système électif dut attendre quelques années encore avant d'être implanté.

La première loi sur les Indiens, l'*Acte des Sauvages*¹⁹ de 1876, donna une nouvelle impulsion au projet. Les dispositions législatives traitant de l'implantation de systèmes électifs dans les communautés autochtones y furent reprises. L'article 62 accordait ainsi au gouverneur en conseil les mêmes pouvoirs que l'article 10 de la loi de 1869 ; les règles pour l'élection des chefs

¹⁶ Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages (S.C. 1869, c. 6, 32-33 Vict.).

¹⁷ « Chaque deux cents âmes » donnaient droit à un chef et à deux chefs subalternes ; par ailleurs, toute « tribu comptant trente membres » pouvait avoir un chef.

¹⁸ Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages, 1869, articles 11 et 12.

¹⁹ *Acte des Sauvages*, S. C. 1876, c. 18, 39 Vict.

restaient les mêmes. Les pouvoirs du conseil de bande étaient également inchangés sauf sur un point : est ajouté un nouveau pouvoir réglementaire qui permet au conseil d'adopter des règlements relatifs à « l'affermage des terres de leurs réserves et à l'établissement d'un registre de ces fermages²⁰ ». De même qu'en 1869, la nouvelle *Loi sur les Indiens* n'abolit pas les chefs à vie dès l'introduction du système électif²¹. Ces chefs conservent leur rang jusqu'à leur décès ou leur destitution ; ils ne peuvent cependant exercer de pouvoirs s'ils n'ont pas été élus ; leur titre est donc essentiellement honorifique.

L'implantation des conseils de bande

Fort de ce cadre législatif, le gouvernement fédéral décide d'implanter progressivement les conseils de bande. Un questionnaire est envoyé aux agents des Affaires indiennes afin qu'ils se prononcent sur les capacités des bandes dont ils ont la charge à accepter le nouveau système politique. Les résultats de ce sondage laissent entrevoir que, pour eux, la plupart des communautés n'étaient pas « suffisamment avancées en intelligence pour le changement²² ». Malgré cela, les premières expériences sont tentées.

Dans certains groupes, la résistance fut particulièrement marquée. Ce fut par exemple le cas, au Québec, de deux communautés iroquoises aux traditions politiques traditionnellement fortes. La communauté de Kahnawake, où le système fut implanté en 1889, protesta à plusieurs reprises contre ce système « injurieux » et demanda dès 1890 le retour à l'ancien système²³. À Akwasasne, l'adoption du système triannuel, à partir de 1888, posa également de graves problèmes, une grande partie de la population demandant, dès 1894, le rétablissement du système héréditaire (DAUGHERTY et MADILL 1980 : chap. III et IV ; GAMBILL 1974 ; FRISH 1970). Dans d'autres communautés, comme celles de Wendake ou de Mashteuiatsh, l'implantation du conseil ne souleva apparemment pas de problèmes particuliers. Il ne faut pas pour autant en déduire qu'il n'y a pas eu une certaine forme de résistance à l'implantation des conseils de bande. Mais il s'agit plutôt, comme on le verra, d'une résistance

²⁰ *Acte des Sauvages*, S. C. 1876, c. 18, 39 Vict. , art. 63.

²¹ *Ibid.*, art. 62.

²² Annual Report of the Department of Indian Affairs for the Year ended 31st December 1880, Ottawa, McLean, Roger and Co, 1881, p. 8.

²³ Pétition des Indiens de Kahnawake, RG10, volume 2320, dossier 63,812-2, « Headquarters - Correspondence Regarding Hereditary Chiefs For The Iroquois In Ontario & Quebec, 1886-1904 ».

passive – qui se note dans la lenteur avec laquelle le système est implanté – et non d’une protestation officielle et violente.

Au milieu des années 1890, pour remédier à cette résistance passive²⁴, le gouvernement décide de rendre obligatoires les élections triannuelles. Le 15 juin 1895, un décret fédéral impose le système à 42 bandes en Ontario, 6 au Québec et 7 au Nouveau-Brunswick : les législateurs espèrent ainsi, « éveiller un plus grand intérêt » pour le projet des conseils de bande. Malgré cela, dans les années 1890, les conclusions sont peu probantes : « *The provisions referred to have not been taken advantage of as speedily or extensively as could have been desired*²⁵ ». Comment expliquer ce bilan mitigé ? Comment interpréter le fait que, dans les deux communautés étudiées, les autochtones aient accepté sans protestation le nouveau système, mais aient mis plus de vingt ans, après la promulgation de la loi de 1869, à le faire fonctionner selon les règles édictées par le ministère ?

À Pointe-Bleue, deux réponses peuvent être apportées. Il est probable que la faiblesse du pouvoir traditionnel a permis une installation plus aisée des nouvelles structures politiques. Par ailleurs, le rôle actif joué par l’agent des Affaires indiennes, Ladislas Eucher Otis, a certainement facilité la transition de la chefferie traditionnelle au conseil de bande. Cependant, les actions posées par ce dernier pour éviter les protestations expliquent probablement aussi qu’il faudra environ vingt ans au système triannuel pour être appliqué selon les normes fédérales.

Il existe très peu d’informations sur la manière dont les Montagnais du lac Saint-Jean désignaient leurs chefs au XIX^e siècle, mais on peut supposer que les règles n’étaient pas fondamentalement différentes de celles observées par les Français deux siècles plus tôt. Comme au XVII^e siècle en effet, les conditions d’existence des Innus reposent encore sur la chasse, ce qui implique des déplacements réguliers sur le territoire, entre l’automne et le printemps. Le pouvoir politique reste donc probablement très diffus. Les commentaires de l’anthropologue Julius Lipps sur l’organisation politique traditionnelle des autochtones du lac Saint-Jean vont d’ailleurs dans ce sens :

²⁴ Spragge parlait d’« apathie » de « l’esprit indien » au « principe du nouveau système électif » (Lettre de William Spragge, 2 février 1871, *Report of the Indian Branch*, Ottawa, I.B Taylor, 1872, p. 4).

²⁵ Report Of The Department Of Indian Affairs For The Year Ended 30th June, 1897, pp. xxv-xxvi.

L'IMPLANTATION DES CONSEILS DE BANDE

The political organization of the tribes is extremely loosely knit [...] The institution of chieftaincy is relatively weakly developed [...] During the main part of the year, when the individual families hunt on their hunting-grounds, the functions of their political organization become hardly evident at all. Only during the short annuals tay in the gathering places does it go into effect. (LIPPS 1947 : 398-399)

Dans ce système traditionnel, les chefs étaient choisis selon leurs qualités personnelles : l'expérience acquise à la chasse était un important critère de qualification. Le chef devait également être à la tête d'une nombreuse famille. Fort de ces attributs, un individu pouvait être proposé comme chef et élu par acclamation. Il est probable qu'une fois en place, les chefs conservaient leur statut jusqu'à leur mort. Cela expliquerait pourquoi, lorsque l'agent Otis arrive dans la réserve au début des années 1870, la communauté compte trois chefs en place depuis une vingtaine d'années. D'après Lipps, lorsque les chefs décédaient, ils étaient généralement remplacés par leurs héritiers directs. Si toutefois ces derniers ne possédaient pas les qualités nécessaires, ils pouvaient être remplacés par d'autres individus (LIPPS 1947 : 400-404). Contrairement aux Iroquois politiquement très organisés, les Innus disposaient donc de structures politiques assez lâches, ce qui a pu contribuer à limiter les forces d'opposition à l'initiative gouvernementale.

Le deuxième facteur qui pourrait expliquer l'absence de manifestation de protestation officielle chez les Montagnais renvoie à la stratégie, consciente ou non, utilisée par l'agent des Affaires indiennes pour implanter ce système. Les lois de 1869 et 1876 ne prévoyaient pas formellement l'éviction des chefs traditionnels, mais il était clair que ceux-ci se surajoutaient à des chefs et des conseillers élus par la bande. Il ne s'agissait pas d'abolir les chefs à vie, mais bien de les mettre en marge. Or, lorsque l'on regarde l'implantation du conseil de bande au début des années 1880 à Pointe-Blue, on s'aperçoit que contrairement à ce qu'imposait la loi, l'agent Otis n'a pas fait élire de chefs.

Les conditions de la première élection de 1881 sont plutôt floues. Nous n'avons relevé aucun document attestant qu'Ottawa en aurait validé le lieu et la date ; aucune missive ne rapporte les résultats. La première mention dont nous disposons date de 1882, soit un an après le scrutin. Dans le rapport qu'il rédige cette année-là, Otis se contente de quelques remarques relatives au bon fonctionnement de la nouvelle institution : « *I remark that the Council established last year [...] has already borne fruit. Regular meetings have been*

*held and rules passed to conduct the reserve*²⁶ ». Les sources indiquent qu'Otis se serait apparemment contenté d'adjoindre aux trois « chefs à vie²⁷ » de la communauté, des sous-chefs ou conseillers élus. Ce conseil reste en place durant plus d'une décennie, sans que l'agent ne procède à de nouvelles élections²⁸. En août 1892, en réponse au besoin de « changement²⁹ » exprimé par les membres de la bande, l'agent organise un scrutin où sont élus quatre nouveaux conseillers³⁰. Comme en 1881, ces derniers sont placés à un rang subalterne par rapport aux chefs traditionnels³¹ qui, bien qu'ils ne soient toujours pas élus, continuent à siéger au conseil.

Entre 1881 et 1895, Otis a donc adapté les directives de la *Loi sur les Indiens* à la situation locale. Sa décision a probablement eu l'avantage de favoriser l'intégration du système électif parmi les Montagnais, en leur permettant de s'accoutumer à un système étranger à leurs traditions politiques, sans en faire, à court terme, un lieu d'affrontement au sein de la communauté. Lorsque le gouvernement force Otis à respecter strictement les dispositions de la *Loi sur les Indiens* à partir de 1895, les Montagnais ont déjà derrière eux plusieurs années de familiarisation avec le nouveau système politique, qui était sans doute apparu au point de départ comme un prolongement du système traditionnel.

Le cas de Wendake, malgré des traditions politiques mieux établies, est similaire. L'acceptation du conseil élu semble s'être fait en douceur, probablement aussi grâce à l'agent en place. Lorsque la loi de 1869 est édictée, le système politique traditionnel est encore solidement établi à Lorette. Le

²⁶ Rapport de L. E. Otis, 17 août 1882, dans *Annual Report of the Department of Indian Affairs for the Year ended 31st December 1882*, Ottawa, McLean, Roger and Co, 1883, p. 17, part I.

²⁷ Lettre de L. E. Otis à Hayter Reed, 3 janvier 1895, ANC, RG10, vol. 2785, dossier 156 468-21, « Pointe Bleue Agency, Lake St. Jean, Elections of chiefs and councillors (poll books), 1895-1902 ».

²⁸ Lettre de L. E. Otis au surintendant adjoint des Affaires indiennes, 27 juillet 1892, ANC, RG 10, vol. 2638, dossier 129145, « Lake St John Agency, Correspondence regarding the Election of the Chief and Councillors held at Pointe-Bleue on the 18th of August 1892 ».

²⁹ Ibid.

³⁰ Lettre de L. E. Otis à Reed, 3 janvier 1895, ANC, RG10, vol. 2785, dossier 156 468-21.

³¹ Ibid.

renouvellement des chefs se fait sur une base périodique³² ; il semble par ailleurs exister une certaine filiation héréditaire (LECLERC-HÉLIE 2005 : 33), mais il n'est pas impossible que certains chefs ou conseillers aient également été déjà élus. Ce double système découlerait de la combinaison de traditions politiques plus anciennes où le chef civil succédait généralement à son père ou à son oncle alors que le chef militaire, après avoir prouvé sa vaillance, était choisi par la bande³³. Au milieu des années 1890, la vie politique des Wendats est dirigée par le grand chef Maurice Bastien, assisté de quatre autres chefs. Ils sont tous en place depuis très longtemps : la désignation la plus « récente » date de vingt-deux ans alors que la plus ancienne remonte à quarante-cinq ans³⁴.

En 1895, alors que les Affaires indiennes souhaitent apparemment accélérer le passage de la chefferie vers le conseil de bande, l'agent en place à Lorette souligne à quel point le système traditionnel fonctionne bien et signale qu'il ne voit aucun intérêt à imposer l'élection triannuelle :

Par votre circulaire du 5 décembre dernier [...], vous m'informiez de la décision du Département au sujet de l'élection des chefs des diverses tribus sauvages du Dominion, et vous me demandiez un état détaillé des noms des chefs dans mon agence, de leur élection et comment et pour quel temps ils ont été élus. J'ai cru devoir soumettre aux chefs et guerriers la décision du Département qui rendrait obligatoire l'élection tri annuelle des chefs. Il a été d'usage constant ici dans la tribu que les chefs soient élus à vie, même celle du Grand Chef. L'élection se fait par toute la tribu et c'est seulement au cas du décès des chefs, s'il y a quelques candidats à la position de chefs, que l'élection a lieu. Jusqu'à présent, je crois que l'élection a toujours été faite unanimement et l'on n'a jamais demandé que la durée de cette position fût limitée. D'ailleurs l'élection tri-annuelle des chefs serait sans intérêt pour qui que ce soit. Il me semble que l'usage [page 2] établi dans la tribu est une garantie que le vieux système est préférable à tous autres. [...] J'espère que le Département se conformera au désir de la tribu et ne changera pas le système

³² Lettre de Duncan C. Napier à Charles W. Montizambert, 8 janvier 1840, ANC, RG10, vol. 99, p. 40899-40900, bob. C-11470.

³³ *Ibid.*, p. 19.

³⁴ Lettre d'A. O. Bastien à Reed, 10 janvier 1895, ANC, RG 10, vol. 7924, dossier 32-14 (1), « Lorette Agency –Elections of chiefs and councillors, 1895-1901 ».

actuel d'élection des chefs dans la tribu huronne de la Jeune Lorette³⁵.

Conformément aux souhaits de l'agent, le ministère entérine le système en place³⁶ pour l'année en cours.

Malgré l'aversion tangible des chefs au nouveau système électif, ce dernier est introduit, sans heurts, l'année suivante, sur une requête même de l'assemblée des Wendats :

Quant à [...] l'élection à terme des chefs pour l'espace de trois ans, il a été résolu à cette même assemblée presque à l'unanimité des membres de la bande présentes que, conformément à la demande du Département, l'élection des chefs ait lieu à l'avenir tous les trois ans³⁷.

Il n'est pas aisé de comprendre ce revirement puisque les sources ne nous fournissent aucune explication. On est également en droit de se demander quelle portée réelle a eu cette résolution des chefs puisque, lors des élections de mai 1897, organisées pour remplacer le grand chef décédé fin 1896, les procédures officielles édictées par le ministère ne sont pas suivies.

Ces deux exemples semblent prouver que, malgré la diversité des modèles de chefferie traditionnelle, le nouveau système électif n'a guère réussi à s'implanter dans les deux communautés avant la fin des années 1890. Globalement, rien n'a favorisé une transition rapide de l'ancien modèle vers le nouveau. Les chefs à vie n'avaient évidemment aucun intérêt immédiat à mettre en jeu leur pouvoir. Les agents qui devaient de leur côté garantir la tranquillité des réserves sous leur autorité ont apparemment freiné – plus ou moins consciemment – l'implantation des nouveaux conseils. Ces deux forces conjointes ont ainsi permis un agencement hybride combinant, pendant une vingtaine d'années, des éléments de l'ancien et du nouveau système.

³⁵ Ibid.

³⁶ Lettre du surintendant adjoint des Affaires indiennes à A. O. Bastien, 24 janvier 1895, ANC, RG 10, Vol. 7924, dossier 32-14 (1), « Lorette Agency –Elections of chiefs and councillors, 1895-1901 ».

³⁷ Lettre d'A. O. Bastien à Reed, 22 mai 1896, ANC, RG 10, Vol. 7924, dossier 32-14 (1), « Lorette Agency –Elections of chiefs and councillors, 1895-1901 ».

Un nouveau lieu de pouvoir

Les pouvoirs attribués aux conseils de bande étaient modestes. Comme on l'a précédemment souligné, les lois de 1869 et 1876 ne prévoyaient que quelques domaines de compétence. Pourtant, puisque les conseils de bande étaient un des outils de civilisation instaurés par les autorités, il avait été prévu que les bandes les plus « éclairées » puissent bénéficier de pouvoirs plus étendus. Adopté en 1884, l'*Acte de l'avancement des Sauvages* visait ainsi spécifiquement à « conférer certains privilèges » aux bandes jugées plus avancées, « dans le but de les habituer à l'exercice des pouvoirs municipaux³⁸ ». Les conseils pouvaient, par exemple, expulser certains résidents illégitimes et imposer des amendes ou des peines de prison³⁹. Cependant l'application de l'acte de 1884 a été pour le moins difficile. Dans le cas de Mashteuiatsh, par exemple, les Innus demanderont à deux reprises, à la fin du XIX^e siècle et dans les années 1920, à être soumis aux dispositions de cette loi afin d'obtenir plus de pouvoirs. Mais dans les deux cas, leurs demandes seront rejetées. D'une manière générale, donc, bien que les pouvoirs réglementaires du conseil de bande aient été légèrement modifiés dans les différentes versions de la *Loi sur les Indiens*⁴⁰ et que le gouvernement fédéral ait envisagé la possibilité d'élargir les prérogatives des conseils, les chefs et conseillers autochtones du Québec n'avaient guère de pouvoirs.

Ils devinrent cependant des lieux de pouvoir pour les différentes communautés, comme nous le montrent les deux groupes étudiés. À Pointe-Bleue, entre 1881 et 1895, le système électif en place est un système transitionnel dans lequel les anciens chefs à vie restent à la tête du conseil. Ce n'est qu'à partir de 1895, lorsque la première véritable élection a lieu, que les tensions politiques surgissent. Cette année-là, le pouvoir traditionnel est contesté, les votants choisissant d'écarter un « chef à vie ». Les élections du 4 juillet 1898, sans être particulièrement problématiques, indiquent également que le scrutin devient un enjeu politique et social. L'acclamation, qui avait placé la plupart des chefs et conseillers à la tête du conseil en 1895, n'est plus de mise. Chacun vote et les résultats, pour les chefs, sont assez serrés. Le premier chef, Patrick Cleary, l'emporte sur François Jourdain, l'ancien « chef à vie ».

³⁸ *Acte de l'avancement des Sauvages*, 1884, S. C. 1884, c. 28 (47 Vict.).

³⁹ *Ibid.*, art. 10 et art. 13.

⁴⁰ Sur ce point, voir l'Acte relatif aux Sauvages, S.C. 1880, c. 28, 43 Vict), l'Acte des Sauvages, S. R. C. 1886, c. 43, l'Acte concernant les Sauvages, S. R. C., 1886, C. 43, l'Acte contenant de nouvelles modifications à l'Acte des Sauvages, S. C. 1895, c. 35, la Loi des Sauvages de 1906, S. R. C. 1906, c. 81 et la Loi des Indiens, S. R. C. 1927, c. 98.

Les affrontements pour devenir membre du conseil peuvent illustrer, comme l'indiquent les élections de 1895 et de 1898, une certaine contestation du pouvoir politique traditionnel. Cette forme de pouvoir, qui reposait sur le consensus, est définitivement révolue. Mais au-delà, le pouvoir met désormais en évidence les conflits existants dans la communauté entre les chasseurs et ceux qui résident en permanence dans la réserve, y pratiquant l'agriculture ou s'intégrant à l'économie salariée. La désignation des chefs fait ainsi, à quelques reprises, l'objet de rivalités très marquées. Les candidats veulent faire partie d'une institution constituant un enjeu suffisamment important pour qu'on se batte pour y entrer. Le phénomène, visible dans la contestation du résultat de certaines élections, semble s'accroître à partir des années 1920, à un moment de transition dans l'économie de la réserve où les activités économiques autres que la chasse prennent une place plus grande dans la communauté.

Les changements dans le mode de vie innu semblent avoir ici une incidence directe dans le champ politique. Au moment de la création de la réserve de Pointe-Bleue, en 1856, les Montagnais sont encore majoritairement nomades. Ils vivent pour l'essentiel de la chasse, de la pêche et de la cueillette. Mais, dans les années qui suivent l'ouverture à la colonisation du Saguenay-Lac-Saint-Jean en 1842, la pratique de ces activités traditionnelles est de plus en plus difficile. Progressivement, l'agriculture, qui implique un mode de vie plus sédentaire, se développe, modifiant profondément la vie sur la réserve. En 1897, environ 14% de la population de la réserve vit d'agriculture. En 1903, on en compte 30%⁴¹, puis 36% en 1906⁴². Au milieu des années 1930, le nombre de chasseurs, en déclin, sera graduellement dépassé par celui des agriculteurs, à en croire le géographe Raoul Blanchard. Ce dernier évalue en effet en 1935 le nombre de familles qui partent pour la chasse à une soixantaine, alors qu'environ 70 autres – désignés habituellement par le terme de « métis » – sont établis sur la réserve de manière plus permanente (BLANCHARD 1935 : 133). Comme le souligne Blanchard, ces transformations du mode de vie divisent socialement la réserve en deux : d'un côté les vrais « sauvages », dont l'économie de subsistance repose encore largement, voire essentiellement, sur

⁴¹ Rapport de Marcoux, 10 octobre 1903, dans Rapport annuel du département des Affaires des Sauvages pour l'exercice terminé le 30 juin 1903, Ottawa, Dawson, 1905, p. 53.

⁴² Rapport de Marcoux, 16 juillet 1906, dans Rapport annuel du département des Affaires des Sauvages pour l'exercice terminé le 30 juin 1906, Ottawa, Dawson, 1906, p. 49.

les activités traditionnelles de chasse et de piégeage⁴³, et de l'autre, les familles dont l'intégration à l'économie de marché s'est faite soit par l'agriculture, soit par le travail salarié.

L'élection de 1922 illustre particulièrement bien cette division et ses impacts sur les élections. L'agent Tessier, alors en place, qualifie cette élection de bataille rangée entre les Métis et les Indiens de Pointe-Bleue⁴⁴. Joseph Kurtness est élu chef contre George Jourdain tandis que David Courtois bat, comme conseiller, Joseph Jourdain. Dès la fin du scrutin, les résultats sont vivement contestés par un certain David Philippe⁴⁵. Mandaté⁴⁶ par plusieurs « Indiens » – que Tessier définit plus loin comme ceux qui partent chasser dans le bois – Philippe s'insurge contre le fait que beaucoup de votants étaient des « Blancs » qui « n'ont pas une goutte de sang indien du côté de leur père ⁴⁷ ». D'après lui, cela aurait permis la victoire de Kurtness. L'agent, relayant les dires de Philippe, rédige un rapport qu'il envoie aux Affaires indiennes. Malgré les commentaires négatifs de Tessier contre les « Métis »⁴⁸, les Affaires indiennes ne sont pas convaincues de l'irrégularité de la procédure et confirment les résultats de l'élection⁴⁹.

L'exemple de Wendake est, lui aussi, significatif des luttes de pouvoir qui existent à l'intérieur de la réserve et de la manière dont ces luttes se manifestent lors des élections. En 1900 et 1904, des élections ont lieu à Lorette. Alors que certains membres du conseil sont encore élus à l'unanimité, on ne relève pas de problèmes particuliers dans la réserve. Quelques années plus tard

⁴³ Lettre de J.H. Perrault, OMI, Pointe Bleue, au Rév.Père Dozois, OMI Provincial, Montréal, 11 juin 1908, Archives OMI, Montréal, 2D23 \1, « Pointe-Bleue, Sources, 1881-1900 ».

⁴⁴ Lettre de A. Tessier au secrétaire des Affaires indiennes, 11 août 1922, ANC, RG10, vol. 7116, dossier 377/3-5, « Pointe Bleue Agency, Elections of chiefs and Councillors for the Pointe Bleue Band, 1904-1952 », pt. 1 et 2.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid. (traduction).

⁴⁸ Lettre de Joseph Cotnoir au surintendant général des Affaires indiennes, 8 août 1922, ANC, RG10, vol. 7116, dossier 377/3-5, « Pointe Bleue Agency, Elections of chiefs and Councillors for the Pointe Bleue Band, 1904-1952 ».

⁴⁹ Lettre de J. D. McLean à A. Tessier, 12 octobre 1922, ANC, RG10, vol. 7116, dossier 377/3-5, « Pointe Bleue Agency, Elections of chiefs and Councillors for the Pointe Bleue Band, 1904-1952 ».

cependant, le contexte semble avoir changé puisque l'agent Bastien, en prévision des élections du 1^{er} février 1909, demande à ce que le vote se fasse désormais par scrutin secret :

Ces jours derniers, la grande majorité de la tribu m'a présenté une requête pour que le vote se fasse au scrutin secret, attendu que le mode de votation suivi jusqu'à présent gêne les voteurs et qu'ils ne donnent pas un vote consciencieux. Ils voudraient avoir la liberté de voter pour qui bon leur semblerait, ce qu'ils ne peuvent faire à vote ouvert. [...] J'ai constaté dans les précédentes élections que le vote ouvert était la cause d'animosités, de difficultés et de disputes, ce qui est toujours fort désagréable⁵⁰.

Malgré le vote secret⁵¹, les tensions apparaissent quelques jours seulement après l'élection, qui porte à la tête du conseil du chef Bastien. Les membres des familles Picard et Sioui contestent les résultats et soulignent que « *certain persons not being members of the band, some of whom were Indians and other being white people, voted at the said election*⁵² ». En conséquence, elles demandent l'annulation des résultats. Les différentes protestations laissent entrevoir des tensions internes très fortes, qui reposent, comme à Mashteuiatsh, sur une fracture sociale profonde. Une lettre d'Alfred Sioui établit très clairement le lien entre les deux :

C'est une élection corrompue ; les gens ont peur de Maurice Bastien chef s'ils font pas comme il veut, il le clair de son ouvrage [il les limoge]. C'est par son influence [qu'il] tient les gens ; le monde ont besoin de travailler⁵³.

L'analyse des sources révèle en effet une division entre ceux qui vivent essentiellement de l'artisanat – activité la plus rémunératrice à l'époque pour

⁵⁰ Lettre de A. O. Bastien à McLean, 26 décembre 1908, ANC, RG 10, vol. 7924, dossier 32-14 (2), « Lorette Agency –Elections of chiefs and councillors, 1903-1936 ».

⁵¹ Les Affaires indiennes acceptent que le vote soit secret le 4 janvier suivant (Lettre de McLean à A. O. Bastien, 4 janvier 1909, ANC, RG 10, vol. 7924, dossier 32-14 (2), « Lorette Agency –Elections of chiefs and councillors, 1903-1936 »).

⁵² Pétition des hurons de Lorette, 3 février 1909, ANC, RG 10, vol. 7924, dossier 32-14 (2), « Lorette Agency –Elections of chiefs and councillors, 1903-1936 ».

⁵³ Lettre d'Alfred Sioui [à Frank Pedley?], 4 février 1909, ANC, RG 10, vol. 7924, dossier 32-14 (2), « Lorette Agency –Elections of chiefs and councillors, 1903-1936 ».

les Wendats de Lorette – et ceux qui survivent par d'autres sources de revenus. L'opposition se cristallise entre les Bastien-Vincent-Groslouis, qui sont les principaux fournisseurs de mocassins et de raquettes⁵⁴, et les Picard-Sioui, qui appartiennent au clan des « guerriers » wendats⁵⁵. Mais elle recoupe une autre fracture qui diviserait les Wendats en « vrais » Hurons – dont les Sioui sont, à les croire, presque les seuls représentants⁵⁶ – et les « blancs ». On retrouve ici des rapprochements intéressants avec Mashteuiatsh : dans les deux communautés, les élections cristallisèrent très rapidement les tensions sociales qui s'accroissent au moment même où le nouveau système électif s'implante durablement chez les autochtones du Québec.

* *
*

Au terme de l'analyse, il est important de souligner que, malgré la faiblesse des pouvoirs dévolus aux chefs et conseillers autochtones, les conseils de bande ont bouleversé les rapports de pouvoir à l'intérieur et à l'extérieur des réserves amérindiennes, préparant ainsi les autochtones à la plus grande autonomie gouvernementale de la seconde moitié du XX^e siècle. De structure exogène imposée avec difficulté entre les années 1860 et 1890 – que cela se manifeste par un rejet ouvert, comme à Kahnawake ou Akwasasne, ou par un refus plus passif comme à Mashteuiatsh ou Wendake – ils sont devenus un

⁵⁴ De nombreux témoignages de l'agent Bastien insistent sur la place prépondérante de ces familles dans l'artisanat local : *Annual report of the Department of Indian Affairs for the year ended 31st December 1884*, Ottawa, McLean, Roger & Co, 1885 ; *Annual report of the Department of Indian Affairs for the year ended 30 June 1895*, Ottawa, S. E. Dawson, 1896, p. 31 et *Annual report of the Department of Indian Affairs for the year ended 30 June 1898*, p. 45.

⁵⁵ Dans une lettre de 1899, un Sioui – dont le prénom n'est pas déchiffrable – proteste contre la non-tenue d'élections à la suite de la mort du chef Vincent. Cette lettre semble opposer des « guerriers » à la famille Groslouis (Lettre de [?] Sioui, chef à Reed, 29 novembre 1899, ANC, RG 10, Vol. 7924, dossier 32-14 (1), « Lorette Agency – Elections of chiefs and councillors, 1895-1901 »).

⁵⁶ Lettre adressée par Stanislas Sioui (à C. Sifton, surintendant général des Affaires indiennes, 11 janvier 1897, ANC, RG 10, Vol. 2835, dossier 170 832, « Lorette Agency – Correspondence, Memoranda, Reports and Affidavits regarding band membership in the Hurons of Lorette, the genealogy of certain families and the efforts of Joseph Sioui and others to have french canadians removed from the reserve who cannot prove indian blood (list of Hurons of Lorette including births, marriages and deaths, 1762-1896), 1896-1938 »).

organe d'expression politique interne que les autochtones semblent s'être approprié, tout en ayant une forte conscience des limites qu'il leur imposait.

Revenons par exemple, sur les luttes familiales recensées dans les deux exemples à l'étude. À Pointe-Bleue, les controverses opposent les « blancs » agriculteurs aux « vrais Innus » chasseurs et se cristallisent autour de quelques familles, dont les Kurtness et les Jourdain par exemple. À Wendake, les affrontements entre les familles de « guerriers » (Picard et Sioui) et les familles d'entrepreneurs (Bastien, Vincent et GrosLouis) s'intensifient au moment où le mode de vie se transforme de manière notable. L'artisanat, au début du XX^e siècle, est une véritable industrie, qui transforme non seulement l'esthétique du village, comme en témoigne GÉRIN (1900 : 73-74), mais aussi et plus profondément, la société wendate.

Il est difficile de savoir dans quelle mesure les querelles politiques entre ces familles ressuscitent des luttes de pouvoir qui auraient existé au temps de la chefferie traditionnelle. Mais, même si c'était le cas, retenons surtout qu'elles s'exprimeraient désormais dans un cadre politique pensé et imposé par le gouvernement fédéral. Dans cette perspective, il ne faudrait pas interpréter le maintien des luttes et des clans familiaux comme le signe d'un impact faible des conseils de bande. Il pourrait, au contraire, être considéré comme la preuve d'une « réussite du système ». Si on suit ce raisonnement, le fait que les Innus ou les Wendats puissent rejouer des schémas politiques hérités de l'ancien système montrerait que les conseils de bande ont été bien « adoptés ».

Cette assimilation du système ne signifie pas, évidemment, que les autochtones l'acceptaient tel quel et qu'ils n'auraient pas voulu en changer. Les tentatives montagnaises d'obtenir des pouvoirs élargis dans les années 1890 et 1920 rappellent au contraire qu'aux yeux des Amérindiens, les pouvoirs dévolus aux chefs et aux conseillers n'étaient pas suffisants. Dans ce contexte, les discussions politiques sur l'autonomie gouvernementale des Premières Nations refirent logiquement surface à la fin de la Seconde Guerre mondiale. Au sortir de la guerre, en 1951, le gouvernement fédéral proposa une nouvelle *Loi sur les Indiens*. Dans ce texte, les autorités n'allèrent pas jusqu'à reconnaître aux autochtones la possibilité de choisir les formes de gouvernement qui leur convenaient le mieux, mais elles élargissaient le champ des responsabilités dévolues aux conseils de bande. Dans les communautés de Lorette et de Mashteuiatsh, on organisa alors de nouvelles élections qui mirent en place les conseils régis par les nouvelles dispositions. Aujourd'hui encore, ces conseils sont l'organe essentiel d'affirmation politique des communautés

amérindiennes du Québec. Entreprendre une étude historique détaillée sur leur mise en place et leur fonctionnement, c'est donc se donner des outils essentiels non seulement pour mieux comprendre le passé politique des Premières Nations, mais aussi pour enrichir les débats contemporains sur la gouvernance autochtone.

Bibliographie

- BLANCHARD, Raoul (1935), *L'est du Canada français*, t. 2, Paris et Montréal, Masson et Beauchemin.
- CRPA (Commission royale sur les peuples autochtones) (1996), *Un passé, un avenir*, vol. 1, Ottawa, ministre des Approvisionnements et Services du Canada.
- DAUGHERTY Wayne et MADILL Dennis (1980), *L'administration indienne en vertu de la législation relative aux Indiens*, Ottawa, ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien, Centre de la recherche historique et de l'étude des traités.
- DICKASON, Olive Patricia (1996) : *Les Premières Nations : depuis les temps les plus lointains jusqu'à nos jours*, Sillery, Septentrion.
- FRANQUET, Louis (1889), *Voyages et Mémoires sur le Canada*, Québec, Institut Canadien de Québec.
- FRISCH, Jack Aaron (1970), *Revitalization, Nativism and Tribalism among the St. Regis Mahawks*, PH.D. Thesis, Indiana University.
- GAMBILL, Jerry, (1974), "How Democracy Came to St Regis," *Akwasasne Notes*, Rosveltown, NY.
- GÉRIN, Léon (1900), « La seigneurie de Sillery et les Hurons de Lorette », *Mémoires de la Société Royale du Canada*, série 2, vol. VI, pp. 73-115.
- Grammond, Sébastien (2003), *Aménager la coexistence, les peuples autochtones et le droit canadien*, Bruxelles, Bruylant et Yvon Blais.
- LESLIE, John F. (1985), *Commissions of Inquiry into Indian Affairs in the Canadas, 1828-1858: Evolving a Corporate Memory for the Indian Department*, Treaties and Historical Research Centre, Indian Affairs and Northern Development Canada.

- LIPPS, Julius (1947), "Naskapi Law, Lake St. John and Lake Mistassini Bands: Law and Order in a Hunting Society," *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, 37/4, pp. 379-492.
- MILLOY, John S., (1991), "The Early Indian Acts: Developmental Strategy and Constitutional Change," in J. R. Miller, *Sweet Promises : A Reader on Indian-White Relations in Canada*, University of Toronto Press, pp. 145-154.
- SURTREES, Robert (1988), "Canadian Indian Policies," *Handbooks of North American Indians*, Subartic, vol. 4, History of Indian-White Relations, Washington, Smithsonian Institution, pp. 81-95.
- TOBIAS, John. L., (1991) "Protection, Civilization, Assimilation, An Outline History of Canada's Indian Policy," in J. R. Miller, *Sweet Promises : A Reader on Indian-White Relations in Canada*, University of Toronto Press, pp. 127-144.

UNE APPROPRIATION DE L'ÉCRITURE PAR LES ABÉNAKIS DE SAINT-FRANÇOIS AU XIX^e SIÈCLE, DANS LE CADRE DU PROCESSUS DE TRANSFERT CULTUREL : CAS PARTICULIER DE PETER PAUL OSUNKHIRHINE

Stéphanie BOUTEVIN
Doctorante EHESS - UQAM

Dans un contexte de métissage culturel et de colonisation au Canada, l'étude des usages de l'écriture par et pour les autochtones du Saint-Laurent au XIX^e siècle révèle la perception de ces derniers quant aux transformations qui se déroulent depuis trois siècles. Époque charnière dans leur histoire, cette période est marquée par des changements tant au niveau social que politique et l'écriture est amenée à jouer un rôle de plus en plus important parmi eux. Illustrant ce phénomène, nous étudions ici le comportement d'un Abénakis de Saint-François, Peter-Paul Osunkhirhine, qui usa de l'écriture pour affirmer sa spécificité culturelle et guider les siens.

By the nineteenth century, the Indigenous peoples of the St. Lawrence Valley had three hundred years' experience of cultural change in the context of colonialism. The use of writing by and for First Nations reveals their perception of these transformations. The nineteenth century was a critical period for further social and political change, including, among other things, the increasingly important role occupied by writing. In order to illustrate this phenomenon, this paper analyzes the activities of Peter Paul Osunkhirhine, an Abenaki of St. François who made use of writing to assert his cultural specificity and to guide his people.

Cet article se propose d'aborder la question de l'appropriation de l'écriture par une communauté amérindienne du Canada au XIX^e siècle : les Abénakis de Saint-François. Ce phénomène s'observe dans une perspective plus large de « transfert culturel », lié à la colonisation par les Européens de l'Amérique du Nord. Cette notion a remplacé dans les années 1990 les concepts d'« acculturation », « transculturation » ou « interculturation » qui ont tous fini par être utilisés selon une définition différente de celle qui leur avait été accolée initialement (TURGEON 1996 : 11-13). Dans son ouvrage sur les transferts culturels en Amérique du Nord, Laurier Turgeon souligne que l'idée contenue dans le nouveau vocable est plus large et « plus opératoire » que les précédentes tentatives de définir le processus (*ibid.* : 12). Il entend par là qu'au lieu de faire référence à une simple transformation passive des individus dominés par une culture omnipotente, le terme qu'il emploie présente une situation de « réappropriation » par les dits dominés d'éléments choisis appartenant à la société colonisatrice (*ibid.* : 15-16).

En l'occurrence, le concept de transfert culturel utilisé dans l'étude des Abénakis au XIX^e siècle permet d'analyser ce peuple « métissé » comme un groupe d'individus entre deux mondes, qui ont acquis des atouts culturels des

Européens et les ont utilisés pour leur propre intérêt. Cela rend possible l'abandon de la traditionnelle image de populations autochtones passives qui seraient dévorées par la société coloniale jusqu'à la disparition complète de leurs spécificités. Laurier Turgeon, s'appuyant sur Claude Lévi-Strauss, rappelle que « les identités culturelles ne sont pas closes et substantielles mais au contraire instables, continuellement transformées par les contacts, les conflits et les échanges avec d'autres cultures » (TURGEON 1996 : 15). Ainsi, le processus de transfert culturel n'est pas simplement la mainmise d'une société dominante sur une autre mais bien un système d'échanges continus entre des populations dans une démarche de construction identitaire. À ce titre, l'introduction de l'écriture dans une communauté en particulier, les Abénakis de Saint-François, illustre cet échange plus ou moins inégal, au XIX^e siècle. L'usage qu'en firent certains membres de cette population démontre qu'au moins une partie d'entre eux surent s'approprier cet outil hérité des Européens de façon active et volontaire : c'est ce rôle actif dans le métissage culturel par l'appropriation de l'écrit que nous allons présenter avec l'exemple d'un membre particulier de cette nation, Peter-Paul Osunkhirhine.

Les Abénakis de Saint-François : un peuple déjà métissé au XIX^e siècle

Cette population autochtone de la vallée du Saint-Laurent appartient à un ensemble de peuples dits de « domiciliés¹ » (BEAULIEU 2000) : anciens alliés des Français, ils occupaient des villages soumis à l'influence jésuite dans l'ancienne Nouvelle-France. Au moment de la conquête britannique, en 1760, les Abénakis avaient déjà des contacts réguliers avec la culture européenne depuis au moins deux siècles et s'ils n'utilisaient pas eux-mêmes l'écriture, ils en connaissent au moins les fonctions. Ils s'étaient, d'ailleurs, déjà appropriés de nombreux traits propres aux colonisateurs, tels que leur mode d'habitation, la religion catholique ou encore la langue française ou anglaise (CHARLAND 1964 : 32). Or, en dépit de ces transformations culturelles et sociales au cœur même de leur organisation communautaire, ce peuple, comme tous les domiciliés, conservait un profond attachement à l'oralité, sous le régime français et jusque dans les premières années de la domination britannique : ses membres n'usaient de l'écriture que de façon indirecte, grâce aux missionnaires, et uniquement dans leurs relations avec les blancs (TRUDEL 1996 : 153-155). Selon cette perspective, l'apparition de lettrés à Saint-François au tournant du XIX^e siècle est d'autant plus remarquable qu'elle témoigne d'un

¹ Les « domiciliés » sont les populations autochtones (Mohawk, Abénakis, Hurons, Algonquins et Népissingues) installées dans la vallée du Saint Laurent aux XVII^e-XVIII^e siècles, anciennement alliées des Français et de confession catholique.

changement profond dans cette communauté, dont le déclencheur principal paraît avoir été le changement de régime dominant.

En effet, les Britanniques, majoritairement protestants et porteurs d'un libéralisme axé sur la réussite individuelle se montrèrent plus enclins à alphabétiser les minorités culturelles – c'est-à-dire les Amérindiens et les Canadiens français – que ne l'avaient été les autorités françaises (VERRETTE 2002 : 59). Il serait faux, cependant, de penser que l'appropriation de l'écriture dans le cadre du processus de transfert culturel s'est entièrement déroulée selon la volonté des nouveaux colonisateurs dominants au détriment de celle des autochtones, qui n'auraient pu, en aucune façon, la contrôler. Au contraire, grâce à des archives écrites par des Abénakis, il apparaît que l'introduction de cet outil ne s'est pas faite simplement dans une logique de conquête toute puissante, imposée aux communautés à leur corps défendant par les Britanniques : selon ces sources, les Abénakis ont appris et utilisé l'écriture dans leur propre intérêt. Il s'agissait donc d'un acte volontaire de changement culturel. L'exemple de Peter-Paul Osunkhirhine dit Masta, un éminent personnage de la communauté abénakise, permet d'ailleurs de démontrer cela.

Peter-Paul Osunkhirhine

Peter-Paul Osunkhirhine fut le premier pasteur protestant de son village et joua un rôle d'envergure dans l'introduction de l'instrument européen parmi les siens. Auteur de nombreuses lettres, il se présentait régulièrement comme un « agent du changement » pour les membres de sa communauté. Intervenant dans un milieu largement catholique, il attisa la polémique à Saint-François autour de la question de l'alphabétisation et des écoles en la teintant d'idéologie religieuse. Par ses convictions, il encouragea une plus grande démocratisation de l'écriture au sein de sa communauté car il suscita une certaine émulation dans le domaine de son apprentissage, entre catholiques et protestants. Osunkhirhine incarnait ainsi ce courant de pensée empreint d'un libéralisme à l'anglaise, selon lequel l'éducation, au sens large, devait primer sur les autres activités pour les autochtones : selon lui, elle permettait l'alphabétisation et donc un meilleur contrôle de la part de l'individu sur ses choix ou sa place sur la scène sociale :

I think I have reason to hope that the rising generation will be better in this tribe, because we have many boys and young men on our side, while the Catholic families of the tribe have scarcely any, and whom they have are kept in ignorance and of course

they will not be qualified to do much if they shall stand against those who shall have been taught in good things².

Né au tout début du XIX^e siècle dans le village abénakis de Saint-François, il étudia à la Moor's Charity School³ de 1822 à 1823 puis de 1826 à 1829. Il fut envoyé auprès des autochtones Penobscot, branche abénakise des États-Unis, durant les trois années de latence entre les deux cursus qu'il poursuivit au New Hampshire (SMITH & NASH 2003 :13). Il exerça au sein de cette communauté à la fois comme pasteur protestant et comme maître d'école. Après l'obtention de son diplôme, il retourna dans sa communauté en 1829 dans le but avoué de convertir ses compagnons au protestantisme et de les alphabétiser afin qu'ils sortent de cet état d'« ignorance » qui les contraignait à dépendre d'intermédiaires blancs dans presque toutes les sphères de leur quotidien⁴. Intégrant *l'American Board of Commissioners for Foreign Missions* en 1827, tout d'abord comme « proposant » puis comme pasteur à compter de 1836⁵, Osunkhirhine, acquis aux préceptes du libéralisme et à l'idéologie protestante, donnait une grande place à l'alphabétisation dans ses enseignements. Par la même occasion, cependant, il apporta les tensions et les dissensions, notamment avec les catholiques, dans son village, ce qu'il relate dans la correspondance nourrie qu'il entretint jusqu'en 1859 avec des membres de sa congrégation de Boston. Il y abordait autant les questions religieuses, s'adonnant parfois à des réflexions poussées sur le Nouveau Testament⁶, que les questions humaines, en rendant compte des avancées de l'éducation et de l'alphabétisation des enfants de sa communauté. Souvent, il traitait de ses propres difficultés parmi les siens⁷. Bien entendu, ses courriers sont à relativiser car leur auteur cherchait souvent à convaincre ses supérieurs de la validité de son travail à Saint-François, mais, avec d'autres témoignages de l'époque, ils

² Peter Paul Osunkhirhine (PPO) à David Greene, 21 novembre 1836, UCCA, F 3387, doc. n°186, bob. D2.110.

³ La Moor's Charity Indian School, de même que le Dartmouth College, sont deux établissements protestants situés au New Hampshire qui ont été créés en 1754 par Eleazar Wheelock. Le but premier de ces écoles était d'instruire les Autochtones afin d'en faire des missionnaires protestants (WHEELOCK, 1763)

⁴ Sarah F. Parrott à Martha, 12 juin 1828, DCA, No828362.2.

⁵ PPO à S.B. Treat, 5 juin 1851, UCCA, F3387, doc. n° 25, bob. D2.110.

⁶ PPO à S.B. Treat, 30 juillet 1852, UCCA, F3387, doc. n° 30, bob. D2.110.

⁷ PPO à la Congrégation Religieuse de Boston. 24 octobre 1834. UCCA F 3387, doc. N°77, bob. D2.110.

nous permettent d'avoir une bonne idée de sa perception de l'alphabétisation en général et de l'écriture en particulier.

L'utilisation qu'Osunkhirhine fit de l'écriture est d'ailleurs en partie cause de son succès relatif à Saint-François. Il en usait en effet autant pour les siens, s'exprimant en leur nom, que pour brosser un portrait de son quotidien et de ses réflexions à ses supérieurs de Boston, introduisant une dimension personnelle dans les usages de l'outil scriptural. L'un des missionnaires auquel il s'opposa, l'abbé Joseph-Anselme Maurault, résuma en quelques mots la relation ambiguë qu'Osunkhirhine entretenait avec ses pairs, du fait de son comportement et de ses opinions originales : selon le prêtre, dans un premier temps, les Abénakis « repoussèrent avec horreur ses prédications » car, d'obédience catholique depuis leur alliance avec les Français au XVII^e siècle, ils avaient une mauvaise image du protestantisme (MAURULT 1866 : 618). Cependant, le fait que le pasteur traduisît, enseignât et diffusât des écrits dans leur langue maternelle rendait malgré tout le personnage populaire. N'ayant pas entendu quelqu'un prêcher dans leur langue depuis cinquante ans, en 1830, les autochtones de Saint-François finirent par l'écouter, voire par croire en la validité de ses sermons (SMITH & NASH 2003 : 14). Cette ambivalence perpétuelle des Abénakis, à la fois fascinés par les efforts de diffusion et d'enseignement du pasteur et effrayés par la perspective d'un changement subit de religion, est le reflet de la place ambiguë du pasteur dans sa communauté, dans le second tiers du XIX^e siècle.

Une approche de l'écrit en rupture avec les acquis

Si Osunkhirhine s'inscrivait en rupture avec son propre peuple par ses convictions religieuses, il différait aussi par sa nouvelle approche de l'éducation et des compétences en matière d'écriture et de lecture. Il était, lui-même, un autochtone éduqué dans le système scolaire de la société dominante, pétri de valeurs libérales, et il percevait l'écrit comme le premier pas vers une amélioration de sa société :

[...] since he [Osunkhirhine] had received the advantages of education, has industriously endeavoured to meliorate the condition of his nation by infusing knowledge and virtue to all

with whom he is connected to affect the general good for the society to which he belongs [...]»⁸.

Ainsi, durant plusieurs années, il mit tout en œuvre pour rendre ses idées et sa religion plus accessibles à la majorité de la population par le biais de l’alphabétisation et du support écrit : maître d’école officiel de 1829 à 1835, il encouragea les élèves à se rendre aux États-Unis pour étudier⁹. Destitué de ses fonctions par le Département des Affaires indiennes afin d’apaiser les tensions dans le village de Saint-François¹⁰, il fonda sa propre école protestante, financée par sa congrégation, la même année. Il eut également à cœur de traduire des livres d’écoles, des textes religieux, comme le Nouveau Testament, et d’imprimer des fascicules présentant les valeurs de ses croyances¹¹ (CHARLAND 1964 : 194-196). Il introduisit de cette manière, dans sa communauté et pour elle, l’écriture dans toutes ses déclinaisons. Il concrétisa, en définitive, l’affirmation de Jack Goody : « le livre [au sens d’écrit] donne du pouvoir » dans les sociétés de tradition orale (GOODY 2007 : 218) : en cherchant à démocratiser l’écriture, le pasteur favorisait une certaine « indépendance sociale » individuelle des Abénakis qui ne seraient plus dépendants des autres pour transmettre leurs messages. Dans le même temps, il s’octroyait une place d’envergure parmi les siens en déterminant quels héritages de la société dominante étaient importants et lesquels l’étaient moins.

L’écriture, un outil pour diffuser les convictions religieuses du pasteur abénakis

Le but ultime de la démarche d’Osunkhirhine étant de rallier un maximum de fidèles à son Église, il se devait d’alphabétiser les membres de sa communauté afin qu’ils puissent par eux-mêmes se rendre compte du bien-fondé et des avantages du protestantisme. C’est donc en partie pour atteindre cet objectif qu’il mit autant d’énergie à encourager l’apprentissage de la lecture et de l’écriture parmi les siens, n’hésitant pas à utiliser sa langue maternelle comme tremplin de ces savoirs :

⁸ Pétition de PPO à Matthew Withworth Lord Aylmer, 11 février 1831, BAC, RG10, vol. 83, p. 32124-32128, bob. C-11030.

⁹ PPO à David Greene, 22 août 1836, UCCA, F 3387, doc. n°180, bob. D2.110.

¹⁰ PPO à William McKay, 9 juillet 1832, BAC, RG10, vol. 93, p. 37802-37803, bob. C-11468; PPO à Duncan C. Napier, 5 septembre 1832, BAC, RG10, vol. 85, p. 33534-33535, bob. C-11031; Duncan C. Napier, mars 1835, BAC, RG10, vol. 93, p. 37794-37797, bob. C-11468.

¹¹ PPO à S.B. Treat, 24 décembre 1857, UCCA, F 3387, doc. n° 52, bob. D2.110.

I circulated my Indians books gratuitous to all the Indians, & it appears that it is very easy to learn it, for almost all, old & young are able to read in it even those that never went to school, merely learning the alphabet by others that attend the school, & they say that it is very easy to understand it & good¹².

Il ne différait pas tant ainsi des missionnaires protestants ordinaires qui cherchaient à éveiller les consciences en facilitant l'accès à la Bible. Là où Osunkhirhine se montrait original, en revanche, c'est que bien qu'il ait été un autochtone issu d'un peuple de tradition orale, il se fondait essentiellement sur l'écrit et ses outils pour transmettre son message. Il accordait plus d'importance au support écrit qu'au discours, tout en maintenant cependant les prêches et les oraisons. S'il jugeait la parole indispensable pour accrocher son auditoire, il la complétait par un support plus durable qui octroyait un poids plus important à son discours dans la durée. Cette primauté de l'un sur l'autre est d'ailleurs sous-entendue lorsque le pasteur protestant mentionnait que le missionnaire, afin de lutter contre son influence, avait entrepris de brûler tous les textes qu'il avait distribués : «The priest burns every Indian tract he can get, which I have printed and gave to every one who reads in the Indian language¹³». En cherchant à effacer les traces écrites plutôt qu'à contre-argumenter, le prêtre validait, selon Osunkhirhine, sa perception selon laquelle le support écrit avait plus de pouvoir que la seule parole.

Ainsi, le témoignage du pasteur permet de donner une image nouvelle et beaucoup plus active de la transformation culturelle des Abénakis, dans la première moitié du XIX^e siècle : il démontre, dans ses lettres, une véritable réflexion pour transformer son peuple de l'intérieur en choisissant les héritages issus du transfert culturel. En promouvant les avantages du « savoir écrire » dans un contexte de dépendance « sociale » et politique presque totale, Peter-Paul Osunkhirhine s'érigeait en acteur du mélange des cultures au cœur de Saint-François. Le pasteur abénakis montrait, ainsi, un réel désir de changement pour les siens, le jugeant inextricablement lié à l'alphabétisation.

Volonté de sédentariser les Abénakis de Saint-François

La volonté de sédentariser son peuple, relativement novatrice pour l'époque, s'inscrit chez Osunkhirhine dans la lignée d'un apprentissage plus efficace de la lecture et de l'écriture par tous. La tendance générale de

¹² PPO à David Greene, 15 décembre 1833, UCCA, F 3387, doc. n°177, bob. D2.110.

¹³ PPO à David Greene, 26 avril 1837, UCCA, F 3387, doc. n°187, bob. D2.110.

l'historiographie sur les autochtones est, généralement, de n'imputer qu'à la seule privation de territoire par les autorités coloniales, la responsabilité du changement de mode de vie des Amérindiens : le pasteur abénakis prouve qu'il n'en est rien. Il fut l'un des plus grands acteurs des transformations qui s'opéraient dans sa communauté dans le second tiers du XIX^e siècle, lorsqu'il tentait d'y insuffler la reconnaissance des avantages d'une vie sédentaire dans le contexte sociopolitique de l'époque. Pour lui, il était beaucoup plus profitable de demeurer au village pour accroître des compétences qui permettraient à chacun d'être plus « indépendant socialement » du reste de la population canadienne et du groupe – présentant en cela une vision individualiste de la société : « They begin to see that they must pay more attention to farming than hunting or wandering life, in order to get along better, and enable their children to attend the school¹⁴ ». En encourageant ainsi ce nouveau type d'existence, axée sur la permanence de l'installation et l'alphabétisation, Osunkhirhine s'inscrivait également dans les politiques du gouvernement, axées sur la « civilisation » des autochtones pour les intégrer à la société. Du même coup, il s'opposait au mode de vie traditionnel abénakis qu'il jugeait néfaste à la progression de son peuple dans un contexte socioéconomique où les Amérindiens n'occupaient qu'une place secondaire par rapport aux blancs en général.

Si Osunkhirhine reconnaît que le semi-nomadisme est profondément ancré dans le mode de vie des Abénakis, il soutient qu'il serait bien plus fructueux que ses compagnons changent leurs façons de vivre pour devenir agriculteurs. Un mode de vie plus axé sur la culture des terres et l'abandon des expéditions saisonnières était, pourtant, contraire à ses racines, mais il aurait l'avantage d'offrir plus de disponibilités pour l'enseignement et l'instruction religieuse. En vérité, les idées du pasteur ne rencontrèrent, tout d'abord, qu'un succès mitigé parmi les siens, dont la majorité continuait de mener une vie semi-nomade, avec de longs séjours en dehors du village. Seule la précarité de leur situation économique aurait pu inciter les Abénakis à demeurer à Saint-François et à s'alphabétiser pour trouver de meilleures conditions de vie. Il écrivait à ce propos à son correspondant de Boston, en 1838 :

I have tried all I can to make the Indians remain more at home and to pay attention to farming rather than hunting and wandering life, but as they been accustomed in that way it is not easy to succeed just yet, but I think they will in time incline to do so, for they are some now confess that their way is not profitable,

¹⁴ PPO à S.L. Pomroy, 16 décembre 1856, UCCA, F 3387, doc. n° 48, bob. D2.110.

*they say it would be much better for us to settle down and work, and bring up our children that way*¹⁵.

Le pasteur protestant percevait donc dans la sédentarité et l'agriculture, de même que, en creux, dans l'alphabétisation, autant de passages obligés pour sortir du cercle de misère que les Abénakis connaissaient depuis le début du XIX^e siècle. Avec les restrictions sur la chasse et la pêche, la baisse du commerce des fourrures et la fin des guerres, il était impératif que les autochtones s'adaptent au nouveau contexte sociopolitique afin de pouvoir reprendre un semblant de contrôle sur leur propre existence (DICKASON 1996 : 222-246). L'apprentissage de l'écriture et de la lecture, selon le pasteur, élargirait les perspectives professionnelles et sociales de ses pairs. À ce titre, il écrivait, en 1836, combien sa stratégie d'alphabétisation était meilleure que celle des catholiques :

I think I have reason to hope that the rising generation will be better in this tribe, because we have many boys and young men on our side, while the Catholic families of the tribe have scarcely any, and whom they have are kept in ignorance and of course they will not be qualified to do much if they shall stand against those who shall have been taught in good things [...] ¹⁶.

Ainsi, selon Osunkhirhine, la réussite individuelle promue par l'idéologie libérale était intrinsèquement liée aux compétences en matière de lecture et d'écriture qu'il inculquait aux jeunes générations, tandis que certains de ses opposants demeuraient dans l'ignorance voulue par le conservatisme des catholiques.

Une influence mitigée du pasteur au cœur de Saint-François

Osunkhirhine demeurerait, en effet, un produit du mélange des cultures : il n'était pas plus un farouche défenseur des politiques coloniales que des traditions des siens. S'il incarnait la rupture avec les méthodes ancestrales, d'une part, il s'inscrivait en faux également contre une partie des acquis liés à la colonisation : sa religion en est un bon exemple. Contrairement à ses pairs, soumis à une pensée religieuse beaucoup plus conservatrice, prônant nettement moins l'égalité des individus face aux connaissances – apanage réservé à une certaine catégorie de privilégiés – Osunkhirhine avait choisi la voie du

¹⁵ PPO à David Greene, 30 Octobre 1838. UCCA, F 3387, doc. n°215, bob. D2.110.

¹⁶ PPO à David Greene, 21 novembre 1836, UCCA, F 3387, doc. n°186, bob. D2.110.

protestantisme. De fait, il dut faire face, en dehors même de l'animosité des missionnaires, à un certain nombre de conflits et d'oppositions au sein même de son village, en commençant par les chefs qui voyaient mal ses tentatives d'alphabétisation générale. À travers ses lettres, il fait état de conflits¹⁷ avec quelques catholiques, s'efforçant de dissuader le reste de la population de le rejoindre, alors que celle-ci n'avait naturellement aucune inimitié à son endroit¹⁸. Une étude plus approfondie de ces « chefs catholiques » démontre qu'il s'agissait principalement des membres d'une autre famille importante du village, les Gill : eux-mêmes alphabétisés depuis les années 1775, ils s'étaient érigés en défenseurs du catholicisme et de l'ordre établi qui leur assuraient une place déterminante au sein de la communauté¹⁹. Selon cette perspective, cette opposition relevait plutôt d'une guerre de clocher que d'une véritable résistance à l'adoption de l'écriture et au processus du transfert culturel. D'ailleurs, William McCulloch, chargé d'une enquête sur les conflits incessants entre les deux partis par le Département des Affaires indiennes, le souligne :

*P.P. Osumkherkine, being altogether the Indian, if his party, (for he writes for & seems to dictate to, them) succeeds, in excluding the Guilles, &ca would become the principal leader, and dictator of the Affairs of the Abenquois Tribe at St Francis. Next, the manners & appearance of the Guilles, (particularly the Children) and the look of the Houses, Fields, &ca is certainly very different to that of the generality of the Indians in the village, which I attribute, to their different, and more industrious, habits, and to their having all receive some education*²⁰.

Si les tensions et les malversations que le pasteur décrivait étaient donc bien réelles, la réalité s'avérait souvent toute autre : ainsi, par exemple, en 1832, une pétition d'une partie de la population à William McKay, dont les auteurs se plaignaient des agissements du pasteur, remet en question l'absence

¹⁷ PPO à Duncan C. Napier, 5 septembre 1832, BAC, RG10, vol. 85, p. 33534-33535, bob. C-11031, Lettre de PPO à David Greene, 27 avril 1836, UCCA, F 3387, doc. n°181, bob. D2.110, Lettre de PPO à David Greene, 26 avril 1837, UCCA, F 3387, doc. n°187, bob. D2.110.

¹⁸ PPO à S.B. Treat, 1^{er} août 1850, UCCA, F3387, doc. n° 21, bob. D2.110.

¹⁹ Louis Degonzague et al. à Matthew Lord Aylmer, 1^{er} mars 1833, BAC, RG10, vol. 87, p. 34461-34462, bob. C-11466.

²⁰ William McCulloch à Duncan C. Napier, 3 août 1833, BAC, RG10, vol. 87, p. 34455-34459, bob. C-11466.

d'animosité de ses pairs dont il faisait état à son correspondant de Boston²¹. Il apparaît clairement que les propos d'Osunkhirhine sont à nuancer, voire à relativiser, du fait qu'il s'adressait à un destinataire à qui il devait rendre des comptes, à qui il devait donner une bonne image de lui et de son travail. Cependant, c'est sans nul doute le caractère polémique de la question de l'alphabétisation et de la maîtrise de l'écriture par un protestant libéral qui ressort avec le plus d'évidence de son témoignage, comme de l'abondance de sources le concernant : l'enjeu de pouvoir autour de son enseignement ou du partage de ses connaissances se cristallise, en tout premier lieu, autour de questions religieuses, prétextes à des dissensions idéologiques liées à l'apprentissage de l'écriture par tous. Le métissage culturel des connaissances paraît donc avoir été choisi par les principaux protagonistes des conflits, Osunkhirhine et les Gill, selon des valeurs et des intérêts différents.

Division de la communauté dans une perspective de changements religieux et sociaux

Osunkhirhine semblait diviser les Abénakis en trois catégories non étanches : les protestants, les catholiques, et ceux qui n'adhéraient à aucune des deux religions, du moins en pratique. Selon lui, les deux derniers groupes n'avaient aucune rancœur contre sa propre vision religieuse. En revanche, ne comprenaient pas bien les langues européennes ou les concepts véhiculés par les deux religions, ils estimaient difficile de changer de croyances :

When I speak to the Catholic Indians, they don't oppose me, but say : we believe what you say is true, but it is hard for us to leave the religion in which we are brought up to take that to which we are strangers, and not being learned as other people, we cannot examine the Bible ourselves in order to be certain which is the true religion, and it is not easy for us to learn the English or French language to understand sufficiently what we need²².

Aux yeux du pasteur, c'était là un handicap imputable à leur manque d'instruction : cela constituait donc un argument de plus en faveur de l'alphabétisation. Pour ce faire, Osunkhirhine se lança dans la traduction des textes religieux en abénakis et il accrut ses efforts en matière d'apprentissage de la lecture et de l'écriture dans son dialecte maternel ou dans les langues

²¹ Pétition des Abénakis de Saint-François à William McKay, 7 juillet 1832, RG10, vol. 93, p. 37798-37799, bob. C-11468. La pétition est en fait rédigée par le prêtre missionnaire Bellanger, au nom des Abénakis.

²² PPO à S.B. Treat, 1 août 1850, UCCA, F3387, doc. n° 21, bob. D2.110.

européennes²³. Pour atteindre ses objectifs, il acheta une presse en 1836²⁴ : il était d'ailleurs l'un des premiers au Québec à avoir recours à l'impression pour diffuser plus largement ses écrits (LEROUX 2005 : 77-81). Tous ses efforts étaient intrinsèquement liés à la foi protestante qui nécessitait un minimum de savoir dans ces domaines²⁵. En d'autres termes, quoiqu'en définitive, il ait vu dans cette alphabétisation générale le moyen idéal pour reconquérir une certaine « indépendance sociale » pour sa communauté et pour les individus, conformément à l'idéologie libérale en vogue, sa motivation principale était sa conviction religieuse. Il profiterait lui-même d'une plus grande influence parmi les siens s'il pouvait les rallier à sa cause. En vérité, le pasteur estimait que sa popularité était imputable, au moins en partie, à la tendance marquée des catholiques de maintenir ses pairs dans l'ignorance, ce qui les confinait dans leur situation précaire²⁶. Au contraire, Osunkhirhine, en offrant la possibilité aux siens de comprendre, d'écrire et de lire les langues européennes, leur ouvrait des portes vers un transfert culturel choisi plutôt qu'imposé, dans lequel ils auraient un réel pouvoir de décision et d'action au détriment de l'organisation sociétale ancienne.

Une idéologie pro-alphabétisation de son temps

S'il défendait une position originale pour les Abénakis, Osunkhirhine était porté par un courant plus général qui marqua l'histoire de l'éducation et de l'écriture au XIX^e siècle (DÉLÉAGE 2009 : 101-108). Le processus d'instruction fondamentale, en effet, que ce soit au sein des populations autochtones ou de la société blanche, s'intensifiait et se généralisait sous l'impulsion de l'héritage des Lumières et de la culture libérale au Canada. De fait, au XIX^e siècle, une vingtaine de lois contribuèrent à établir un système éducatif solide (VERRETTE 2002 : 52). Dès 1801, le gouverneur Robert Shores Milnes plantait le décor en faisant voter la loi sur « *l'Institution royale pour l'avancement des sciences* » qui visait clairement à encourager la création d'écoles dans la province de Québec. Il marquait le début d'un engouement politique pour la question qui permit l'émergence, tout au long de la première moitié du XIX^e siècle, de nombreuses lois et d'amendements qui se voulaient les fondements d'une nouvelle ère axée sur l'alphabétisation des masses, selon les principes de la société dominante.

²³ PPO à William McKay, 9 juillet 1832, BAC, RG10, vol. 93, p. 37802-37803, bob. C-11468.

²⁴ PPO à David Greene, 4 juillet 1836, UCCA, F 3387, doc. n°179, bob. D2.110.

²⁵ PPO à David Greene, 21 novembre 1836, UCCA, F 3387, doc. n°186, bob. D2.110.

²⁶ PPO à David Greene, 21 novembre 1836, UCCA, F 3387, doc. n°186, bob. D2.110.

Toutes ces mesures permirent la création de multiples établissements d'enseignement, dont les programmes étaient étroitement surveillés par l'Église ou l'État, selon la période – les deux cherchant ardemment à les contrôler. Ainsi, pour la seule vallée du Saint-Laurent, la plupart des missions possédèrent tout au long du XIX^e siècle au moins une école, qu'elle soit catholique, protestante ou laïque, créée en fonction des avantages et des modalités des lois. Les établissements dits « laïques » cherchaient activement à encourager les autochtones à se conformer à un certain modèle et aux valeurs libérales de la société dominante, bref, à s'intégrer au reste de la population²⁷. À ce titre, l'écriture par et pour les Abénakis était issue d'un processus d'éducation extérieur à la communauté, essentiellement mis en place par l'État colonial britannique à la toute fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle et qui s'appliquait autant aux Blancs qu'aux Amérindiens. Désormais dominés par la société britannique et ses représentants, les Abénakis étaient soumis à leurs politiques, tant du point de vue territorial que social. L'éducation s'inscrivait dans ce dernier cadre comme l'outil principal des colonisateurs pour régler le « problème Indien » par un programme de « civilisation », autrement dit d'assimilation à la société dominante, mis en place plus particulièrement en 1830 (DICKASON 1996 : 222).

Diane Boudreau soutient qu'alphabétiser dans la langue du vainqueur est un premier pas dans le processus d'assimilation des vaincus (BOUDREAU 1993 : 69). Elle s'inscrit en cela dans un grand mouvement de pensée qui fait de l'éducation l'une des armes les plus efficaces des colonies britanniques en général (HAWKINS 2002 : 10-11) – quoique cela s'applique aussi pour d'autres peuples colonisateurs européens. L'écriture, en tant que symbole des populations venues d'Europe, constitue l'un des éléments de transmission culturelle les plus visibles lorsqu'elle est importée au sein de populations à tradition orale. Ainsi, à travers l'éducation et les enseignements dispensés, les usages de l'écriture par et pour des peuples autochtones de la vallée du Saint-Laurent constituent un moyen tangible de percevoir l'étendue du métissage culturel à une époque donnée. Dans le même temps, ils paraissent avoir été un moyen de résistance pour ceux qui les maîtrisaient et qui en retiraient, de fait, un certain pouvoir sur leurs pairs. Le fait que le pasteur de Saint-François et les politiques gouvernementales se rejoignent pour accroître l'alphabétisation des autochtones est une illustration de ces avantages.

²⁷ George Murray à James Kempt, 27 février 1830, BAC, MG24-A18, vol. 5, p. 90, bob. H-1830.

Au Québec, les Britanniques durent faire face à quelques difficultés quant à la diffusion de l'instruction pour les autochtones. Anciennement partie intégrante d'une colonie française, les Canadiens français et les Amérindiens n'étaient pas, pour la plupart, alphabétisés au moment de la conquête. À la différence du protestantisme, en effet, la religion catholique n'était que peu encline à instruire rapidement ses nouvelles ouailles, considérant l'art d'écrire comme un outil à double tranchant (BOUDREAU 1993 : 87-89). Sous le régime français, les missionnaires, comme les élites de l'époque, considéraient qu'une éducation trop poussée pouvait constituer un danger pour leur suprématie et le gouvernement sans pour autant constituer un avantage pour les masses populaires (BOUDREAU 1993 : 89). Ils se contentaient souvent de leur enseigner la morale chrétienne et la lecture dans leur propre langue, mais ils insistaient fort peu sur les vertus de l'écriture. S'ils furent les premiers à ouvrir des écoles pour les autochtones, au début du XVI^e siècle, où ils essayèrent parfois de franciser leurs élèves sous la pression des autorités coloniales, ils n'obtinrent que de maigres résultats (JETTEN 1994 : 124-130). Il en était de même pour les Canadiens français voisins, d'ailleurs : l'écriture était considérée comme un attribut des puissants qui auraient pu dévoyer les masses populaires ou les autochtones. Ainsi, il n'existe aucune trace d'Abénakis sachant écrire en langue européenne avant les années 1770 dans les archives officielles ou religieuses. Il est donc impossible de déterminer qu'un membre de cette communauté ait été capable, avant la fin de XVIII^e siècle, d'écrire en français ou en anglais.

Au contraire, en 1760, les Britanniques mirent un accent particulier sur l'éducation en général et l'art d'écrire en particulier, du fait, entre autres, de leur système politique parlementaire dans lequel les revendications passaient invariablement par l'écriture de pétitions (NGUYEN-DUY 2011 : 56-57). À cela s'ajouta le protestantisme qui estimait indispensable que les fidèles puissent lire et comprendre les préceptes fondamentaux de la religion, tout en s'appuyant sur la Bible au quotidien. Ainsi, le niveau d'éducation au Québec, après la conquête par les Anglais en 1760, était très inégal entre les colons britanniques, protestants, les colons français et certaines communautés autochtones, catholiques. Le taux d'analphabétisme au Québec était de 17,7% en 1760 et descendit jusqu'à 13,1% avant les premières tentatives par les Britanniques d'instruire toute la population, en 1789 (VERRETTE 2002 : 142)²⁸. La diffusion de l'instruction par la nouvelle société dominante n'étant pas un processus

²⁸ Toute population confondue (autochtones et Canadiens français). En 1789, le gouverneur Dorchester est le premier à tenter d'imposer un système d'éducation pour tous, mais le succès ne fut que relatif jusqu'au XIX^e siècle (VERRETTE, 2002 : 59).

idéologiquement neutre, elle donna lieu, au Québec, à un âpre combat entre l'Église et l'État, mais aussi entre les différentes religions elles-mêmes (*ibid.* : 59). Ainsi, le processus d'alphabétisation en langue anglaise, qui permettait la transmission des savoirs par l'écrit, devint un enjeu de pouvoir pour le contrôle des communautés dès la fin du XVIII^e siècle et les premières lois promulguées par les Britanniques (*ibid.* : 52). Cette situation permit à des Abénakis comme les Gill, qui se rendirent dans les écoles autochtones du New Hampshire dès 1774, d'être instruits (KELLY 1930 : 122-125). Osunkhirhine, 30 ans plus tard, appartient à la seconde génération de ces Abénakis lettrés, mais il est le premier à chercher à changer son peuple de l'intérieur.

Le « métissage culturel » dans les méthodes d'Osunkhirhine

Ces premiers Abénakis lettrés tentèrent de s'approprier l'écriture afin de faire entendre leur voix et de reprendre le contrôle de leur histoire. Lorsqu'il fait part de ses méthodes de travail et de recherche de nouveaux convertis, Osunkhirhine décrit toujours le même processus. Il commence par prêcher sa vérité de maison en maison²⁹. En cela, il use d'une pratique traditionnelle, qui se retrouvait d'ailleurs autant chez les Amérindiens que chez les missionnaires catholiques ou protestants. Puis il distribue des textes en Abénakis imprimés avec sa presse³⁰. S'il juge la parole indispensable, il la complète par un support plus durable qui octroie un poids plus important à son discours. Le pasteur semble avoir bien compris cet avantage et il use de l'écriture même pour accélérer la transformation de son peuple et le guider activement dans le processus de métissage culturel, déjà largement entamé.

Peter-Paul Osunkhirhine, un Abénakis entre deux mondes

Les premiers Abénakis alphabétisés cristallisèrent les tensions internes en tentant d'insuffler des changements parmi les leurs et de contrôler le processus de transfert culturel, déjà entamé depuis plus de deux siècles, ainsi que le démontrent les conflits entre les Gill et le pasteur. D'ailleurs, le cas d'Osunkhirhine illustre ce rapport ambigu avec les pairs et avec les transformations qu'il envisageait. Lui-même était dans un entre-deux culturel, du fait de son instruction libérale et de son alphabétisation, qui le conduisit à occuper nombre de postes clés comme maître d'école, imprimeur, écrivain, chef, interprète, etc., tout en jouant le rôle de guide pour les siens. Il n'était pourtant pas un « blanc » au sens classique du terme, n'ayant renoncé ni à son identité profonde, ni même à certaines de ses spécificités culturelles, et ayant

²⁹ PPO à David Greene, 27 avril 1836, UCCA, F 3387, doc. n°181, bob. D2.110.

³⁰ PPO à David Greene, 20 mars 1845, UCCA, F 3387, doc. n° 3, bob. D2.110.

conservé un statut particulier dans la société coloniale. Il n'avait, en effet, étudié que quatre ans et demi à Hanover aux États-Unis et n'avait jamais suivi de séminaires religieux ou autre formation concernant sa fonction de pasteur et de maître d'école³¹. En d'autres termes, il était alphabétisé et initié au protestantisme, mais n'avait en rien les compétences pour remplir ses fonctions, selon les critères européens. Or, les Abénakis, tout au moins une partie d'entre eux, lui octroyèrent malgré tout, par le biais de pétitions aux autorités coloniales, des postes de premier ordre afin qu'il remplace les intermédiaires blancs. Aux yeux du pasteur et des siens, l'alphabétisation fondamentale était suffisante pour reconquérir une certaine indépendance, sinon politique, tout au moins sociale. Osunkhirhine estimait que l'influence et le pouvoir dont il disposait au sein de son village lui étaient conférés principalement par ses capacités en matière de langue, de lecture et d'écriture, qui le rendaient indispensable aux siens³² :

My time also have been from time to time and will always be taken up to assist others of the tribe in interpreting for them when they have anything to do with the English or French and have written great deal for them. I never decline to assist anyone in this way. I don't only assist those of my congregation, but also those who oppose my ways, I always do everything for them as willingly and kindly as I do to my congregation, and they do frequently come to me because not many able to do the same, and they acknowledge that whatever I do for any one is always done correctly and honestly³³.

Pour Osunkhirhine, le pouvoir que ses connaissances lui avaient permis d'acquérir l'autorisait à guider les Abénakis de Saint-François selon ses propres critères de transfert culturel. C'est pourquoi il tolérait les pratiques traditionnelles de ses fidèles, pourvu qu'elles n'aillent pas à l'encontre de la religion protestante et des valeurs modernes qu'il tentait de leur inculquer³⁴. C'est, par exemple, le cas de la pratique traditionnelle de la médecine : « [...] some women, members of our church, practice in doctoring with roots and

³¹ PPO à S.B. Treat, 5 Juin 1851, UCCA, F3387, doc. N°25, bob. D2.110.

³² PPO à S.B. Treat, 10 septembre 1857, UCCA, F 3387, doc. n° 50, bob. D2.110.

³³ PPO à David Greene, 30 octobre 1838, UCCA, F 3387, doc. n°215, bob. D2.110.

³⁴ Cela se dénote notamment dans ses écrits réflexifs sur le protestantisme qu'il envoie, dans une lettre, à son correspondant de Boston : PPO à S.B. Treat, 24 décembre 1857, UCCA, F 3387, doc. n° 52, bob. D2.110.

herbs and do cure many sick people of certain diseases [...]»³⁵. À ses yeux, non seulement ces techniques n'étaient pas contraires à l'idéologie protestante mais elles étaient mêmes utiles pour gagner plus de convertis, en les guérissant de leurs maux. Cette différence de perception entre Osunkhirhine et sa hiérarchie protestante, qui désapprouvait toute forme de syncrétisme, met en évidence les écarts culturels entre les deux populations, abénakise et anglaise³⁶. Le pasteur jouait ainsi un rôle charnière entre deux sociétés en transformation. Il allait même plus loin en cherchant à briser le monopole des pouvoirs concentré dans les mains de quelques lettrés de la première heure, les Gill. Sa volonté de démocratiser l'écriture s'inscrivait dans cette optique et lui assurait, en même temps, une certaine influence sur le reste de la population.

Peter-Paul Osunkhirhine s'approprie l'écriture pour choisir son « métissage » culturel

Dans ce contexte, l'écriture ne constitue pas pour Osunkhirhine la simple acception d'un outil imposé par les Britanniques ; il se l'approprie afin de servir ses propres idées et guider les siens vers une indépendance « sociale », dans la lignée de l'idéologie libérale, tout au moins vis-à-vis d'autres intermédiaires, blancs ou autochtones monopolisant les pouvoirs. En dépit des difficultés qu'il rencontra durant les quelque trente années qu'il passa au village en tant que ministre protestant, il n'en finit pas moins par occuper les places les plus importantes dans la communauté. Il disposait donc lui-même d'une influence certaine parmi les siens³⁷ : chef dans les années 1831, puis agent dans les années 1855³⁸. Il constituait en cela une alternative à la situation de dépendance initiale de ses pairs – aux Blancs ou aux chefs :

[...] that he is now evidently manifesting a desire to continue in well doing as appears by faithful attendance to his duty of teaching and giving every assistance in his power for the interest of the tribe, for which he is recommended by his people to the confidence of all friends of humanity, in the hope that he may find encouragement³⁹.

³⁵ PPO à David Greene, 21 avril, 1841, UCCA, F 3387, doc. n°224, bob. D2.110.

³⁶ PPO à David Greene, 4 mai 1844, UCCA, F 3387, doc. n°238, bob. D2.110.

³⁷ PPO à David Greene, 30 octobre 1838, UCCA, F 3387, doc. n°215, bob. D2.110.

³⁸ *Liste des chefs de Saint-François de Sales*, 1831, ASN, Fond Henri Vassal, F249/G5/11/2.

³⁹ PPO à Matthew Withworth Lord Aylmer, 11 février 1831, BAC, RG10, vol. 83, p. 32124-32128, bob. C-11030.

Les tensions et les conflits de pouvoir, notamment avec les catholiques, eurent malgré tout raison de son rôle de guide et il dut, à la fin des années 1850, quitter Saint-François avec ses fidèles, afin de se rendre dans le Wisconsin, où il avait trouvé d'autres terres⁴⁰. Ses dernières lettres laissent planer le doute sur les vraies raisons de ce départ : il mentionne, en 1858, qu'il désire s'éloigner des catholiques et qu'il ne peut plus rien faire pour eux dans ce village⁴¹. Dans un courrier envoyé la même année, toutefois, il parle de l'exil de familles françaises, qui, comme lui et ses pairs, fuient de mauvaises terres pour l'agriculture⁴². La permanence de son départ n'est pas non plus assurée : quelques années plus tard, en effet, il réapparaît épisodiquement dans la correspondance officielle, en 1861 et 1866⁴³, mais il ne semble pas avoir repris sa mission éducative et évangélique, se contentant d'un rôle politique plus ou moins affirmé. Les tensions internes au village provoquées par ses idées, comme l'intervention du missionnaire catholique et celle de son organisation, voire le rôle des autorités coloniales dans la gestion de ces litiges, démontrent l'importance des enjeux de pouvoir autour de la question de l'alphabétisation des masses autochtones : selon l'idéologie qui prévalait, ce sujet cristallisait les conflits entre les différents protagonistes impliqués dans sa mise en place.

* *
*

L'influence du pasteur au sein de sa communauté fut très importante en termes d'alphabétisation. D'ailleurs, l'école protestante mise en place par Osunkhirhine lui survécut puisque les rapports des inspecteurs ou des agents locaux l'évoquent encore en 1880, en insistant sur son succès⁴⁴. Dès 1875, tous les jeunes Abénakis étaient alphabétisés : « *All the young generation up to 35 years know how to read, write [...]* »⁴⁵. Si cette situation était aussi due aux

⁴⁰ PPO à [S.B. Treat ?], 29 juillet 1858, UCCA, F 3387, doc. 56, bob. D2.110.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² PPO à S.B. Treat, 16 juin 1856, UCCA, F 3387, doc. n° 45, bob. D2.110.

⁴³ Son rôle politique et social transparaît notamment dans le document de 1866 qui est une contestation d'une demande de destitution que le protestant aurait formulée. (William Pitt, Acte notarié, 30 novembre 1861 ASN, Fond Henri Vassal, F249/C2/17/2 ; William Pitt et J. Rousseau, Acte notarié, 3 juillet 1866, ASN, Fond Henri Vassal, F249/D4/3/1).

⁴⁴ Henri Vassal, 15 avril 1881, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C23/2/2.

⁴⁵ Henri Vassal à David Laird, 28 janvier 1875, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C2/33/1.

politiques coloniales et aux changements contextuels, Osunkhirhine participa certainement largement à cette démocratisation de l'écriture parmi les siens.

Le pasteur protestant n'est pas un cas unique dans sa tentative de transformer son peuple selon ses convictions : d'autres autochtones, notamment parmi les Hurons, autre peuple de « domiciliés », ont reproduit des schémas moins polémiques mais tout aussi visionnaires. Il ne fut pas non plus le seul Amérindien à être devenu un éminent pasteur protestant pour les communautés autochtones : le fameux Samson Occom, un Mohegan fut également, au XVIII^e siècle, un missionnaire sorti des écoles de Wheelock et il enseigna les préceptes religieux ainsi que les fondements de l'alphabétisation aux Cherokees puis aux Oneidas (BROOKS 2006 : xxii). Son cas était toutefois différent : originaire de la Nouvelle-Angleterre, il avait été soumis plus tôt à l'influence protestante britannique, tout comme les siens. Les Mohegan n'avaient pas été tout d'abord convertis au catholicisme par les Français, à la différence des habitants de Saint-François. À ce titre, la place de Samson Occom fut, donc, moins polémique que celle d'Osunkhirhine.

D'une manière générale, plus qu'un phénomène exceptionnel, l'existence et les traces laissés par ces quelques lettrés autochtones aux XVIII^e et XIX^e siècles soulignent un changement à l'interne de leurs communautés. Elles dénotent également la volonté marquée du courant protestant de faire des Amérindiens eux-mêmes les propagateurs d'un nouveau mode de vie et de nouvelles croyances. Leurs témoignages sont d'autant plus marquants qu'ils sont originaux et permettent, d'une part, de constater et de comprendre les résultats des méthodes coloniales britanniques et protestantes auprès de ces peuples et, d'autre part, de souligner la manière dont certains membres se sont accaparés et ont utilisé ces connaissances. Peter Paul Osunkhirhine témoigne d'un monde autochtone actif dans ses transformations et divisé sur les chemins à suivre. Son cas n'est cependant pas isolé et Véronique Rozon met en lumière un phénomène similaire pour une autre population de domiciliés de la vallée du Saint-Laurent :

Entre les années 1820 et 1880, l'identité des Hurons de Lorette a reposé sur une ambiguïté profonde témoignant de son état de redéfinition. Partagés entre l'intégration à la société coloniale et l'affirmation d'une singularité culturelle, ses axes principaux ont donc constamment présenté des contradictions. (ROZON 2005 : 98)

Cette dualité des sociétés autochtones, prises dans la tourmente des changements, s'avère principalement pour les communautés de la vallée du Saint Laurent, soumises depuis plus longtemps à la coexistence avec les nouvelles sociétés dominantes. Osunkhirhine et quelques autres, pionniers de l'alphabétisation, sont des illustrations de ce métissage des cultures et de ses apparents paradoxes pour leur identité traditionnelle. À travers leur usage de l'écriture, transparait un rôle plus volontaire du processus d'alphabétisation des communautés. Certains voyaient donc dans cet apprentissage le moyen de changer leur société et de guider leur peuple vers un métissage choisi tandis que d'autres, percevant cet enseignement comme inéluctable, préférèrent prendre les devants. Ce sont des élites, cependant, et leur discours ne reflétait pas toujours la volonté de la population. Le cas du pasteur Osunkhirhine illustre, malgré tout, une participation active des Amérindiens de Saint-François dans le processus de transfert culturel : l'appropriation de l'écriture en est un des symboles les plus évidents dès la première moitié du XIX^e siècle.

Archives

Séminaire de Nicolet : Fonds Henri Vassal, F249/G5/11/2, F249/C2/17/2, F249/D4/3/1

United Church of Toronto : Fonds UCCA, F 3387, bob. D2.110

Bibliothèque et Archives du Canada (BCA) :

- Fonds RG10, vol. 83, vol. 85, vol. 87, 93 (bob. C-11030, bob. C-11466, bob. C-11031, bob. C-11468).

- Fonds MG24-A18, vol. 5 (bob. H-1830)

Dartmouth College : Archives du Dartmouth College, No809109, No809401, No810202, No811114

Bibliographie

- BEAULIEU, Alain (1990), *Convertir les fils de Caïn : Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642*, Québec, Nuit Blanche Éditeur.
- BOUDREAU, Diane (1993), *Histoire de la littérature Amérindienne au Québec*, Montréal, Hexagone.
- BROOKS, Jessica (2006), *The collected writings of Samson Occom, Mohegan: leadership and literature in eighteenth-century Native America*, Oxford, Oxford University Press.
- CHARLAND, Thomas-Marie (1964), *Histoire des Abénakis d'Odanak, 1675-1937*, Montréal, Éditions du Lévrier.
- DÉLÉAGE, Pierre (2009), *La croix et les hiéroglyphes : écritures et objets rituels chez les Amérindiens de Nouvelle-France, XVII^e -XVIII^e siècles*, Paris, Rue d'ULM/Presses de l'École normale supérieure.
- DICKASON, Olive Patricia (1996), *Les Premières Nations du Canada. Depuis les temps les plus lointains jusqu'à nos jours*, Sillery, Septentrion.
- GOODY, Jack (2007), *Pouvoirs et Savoirs de l'écrit*, Paris, La Dispute.
- GOODY, Jack (dir.) (1968), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HAVARD, Gilles et VIDAL, Cécile (2008), *Histoire de l'Amérique française*, Paris, Champs Histoire.
- HAWKINS, Sean (2002), *Writing and colonialism in Northern Ghana, the encounter between the Lo Daaga and the "World of Paper"*, Toronto, University of Toronto Press.
- KELLY, Eric P. (1930), "The Dartmouth Indians", *Dartmouth Alumni Magazine* XXII, Hanover, pp. 122-125.
- MAURAUULT, Joseph-A. (1866), *Histoire des Abénakis, depuis 1605 jusqu'à nos jours*, Sorel, La Gazette.
- NGUYEN-Duy, Iris (2011), *La souveraineté du Parlement britannique*, Paris, L'Harmattan.
- RICHARDSON, Léon B. (1930), "The Dartmouth Indians", *Dartmouth Alumni Magazine* XXII, Hanover, pp. 524-527.
- ROZON, Véronique (2005), *Un dialogue identitaire : les Hurons de Lorette et les autres au XIX^e siècle*, mémoire de maîtrise, UQAM.

- SMITH, Nicolas N. & NASH, Alice (2003), « La linguistique liturgique du Père Aubery », *Recherches Amérindiennes au Québec* 33/2, pp. 7-17.
- TRUDEL, Marcel (1996), « Les Hurons et les traités », dans D. Vaugois (dir.), *Les Hurons de Lorette*, Sillery, Septentrion, pp. 130-159.
- TURGEON, Laurier, OUELLET, Réal et DELAGE, Denys (1996), *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVI^e-XX^e siècle*, Québec, PUL.
- VERRETTE, Michel (2002), *L'Alphabétisation au Québec, 1660-1900 : en marche vers la modernité culturelle*, Sillery, Septentrion.
- WHEELLOCK, Eleazar (1763), *A plain and faithful narrative of the original design, rise progress and present state of the Indian Charity School at Lebanon*, Connecticut.

COMPTES RENDUS

André-Louis SANGUIN, *André Siegfried : un visionnaire humaniste entre géographie et politique*, L'Harmattan, 2010, 263 pages, ISBN 978-2-296-11831-7, 25,5 €.

Déjà, lors d'un colloque de l'AFEC, André-Louis Sanguin avait eu l'occasion de présenter une communication sur « le Canada, puissance internationale, variations sur un thème d'A. Siegfried ». C'était à Nantes à notre rassemblement annuel de novembre 1992, organisé par le centre d'études canadiennes dirigé par Y.-H. Nouailhat.

Nous avons publié son texte dans *Études canadiennes*, vol. 18, n° 33, 1992, pp. 73-80. Notre collègue avait déjà publié d'autres articles sur le géographe humaniste dans d'autres revues, notamment dans *Études normandes* ou dans *Political Geography Quarterly*, mais l'ouvrage qui nous est proposé chez l'Harmattan constitue une véritable synthèse sur l'œuvre d'un des premiers pionniers des études nord-américaines.

Cette biographie de 263 pages contient une très riche bibliographie (pp. 249-263) qui, au-delà des œuvres de Siegfried et autour de Siegfried, rassemble la liste des cours donnés aux « Sciences Po » et publiés de 1941 à 1950.

La documentation ne se limite pas aux œuvres de Siegfried et aux études qui lui ont été consacrées puisque A.-L. Sanguin a pu exploiter des fonds d'archives extrêmement précieux (fonds Siegfried, archives de Sciences-Po, du Collège de France, archives nationales, archives municipales du Havre ou fonds de la médiathèque de Vence) outre les témoignages inédits qu'il a pu recueillir auprès de descendants (nièce, petite nièce, petit neveu).

Des extraits tirés des œuvres biographiques de l'auteur, *Mes souvenirs de la Troisième République : mon père et son temps*, Jules Siegfried, 1837-1922, (1946) ou *Mes souvenirs d'enfance* (1957) viennent également renforcer cette qualité de restitution du vivant qui permet à Sanguin de s'effacer derrière des citations authentiques tout en augmentant l'attrait du travail. Il est vrai qu'il est rare qu'un ouvrage scientifique soit aussi agréable à lire. Comme l'aurait aimé Siegfried, Sanguin ne fait pas écran entre nous et l'auteur qu'il évoque.

Avant d'analyser la contribution scientifique de Siegfried, il convenait d'évoquer les éléments de contextualisation historique qui permettent de mieux comprendre l'héritage familial et l'esprit d'une époque, en l'occurrence les Troisième et Quatrième Républiques. L'enfance havraise (le port du Havre est le cadre naturel qui prédispose à l'ouverture internationale) dans un milieu anglo-helvético-alsacien et protestant explique en grande partie la personnalité

culturelle d'André Siegfried. L'attention toute particulière accordée aux mondes « anglo-saxons » s'explique par l'influence forte d'un père, négociant fortuné, fondateur d'une grande dynastie industrielle dans le milieu du textile ouvert sur les États-Unis producteurs de coton et sur l'Angleterre manufacturière de la révolution industrielle. Le milieu favorise chez le jeune Siegfried la conception internationale des échanges au lieu de l'inciter à se replier frileusement sur l'hexagone. Sanguin évoque avec talent le milieu familial et notamment l'importance du père et sa réussite économique mais aussi sociale et politique (Jules Siegfried est maire, puis député du Havre, mais aussi sénateur et ministre) ; il restitue de façon très vivante la vie des quartiers parisiens qu'il fréquente, mais fait aussi revivre toute une époque (les grandes figures politiques de la Troisième République et la haute société parisienne attachée aux choses de l'esprit). Même s'il ne réussit pas à se faire élire député, Siegfried s'engage dans des campagnes électorales sur le terrain qui lui permettent d'authentifier le lien indissociable entre milieu géographique et comportement politique (voir son *Tableau politique de la France de l'Ouest*).

Siegfried se méfie des théories et des généralisations car il préfère les voyages, l'étude de terrain qui, seule, permet l'observation des comportements humains. Il lui faut « respirer l'atmosphère », « déterminer dans le temps et dans l'espace la place exacte des choses et des gens » (p. 56). En évoquant la méthode inductive du reporter (chapitre 2), Sanguin met bien en relief la modernité d'une démarche globale (on dirait aujourd'hui transdisciplinaire) qui allie histoire, démographie, psychologie sociale, sociologie, économie et géographie. À l'école de Michelet et de Tocqueville, Siegfried bâtit de nouvelles avenues (chapitre 3) ; certes on a pu critiquer ce qui relève de la psychologie des peuples, mais on saisit bien le côté précurseur : la région comme espace vécu, qui anticipe sur les travaux d'Armand Frémont, ou bien encore la géographie des couleurs, des odeurs et des sons, reprise par la géographie culturelle dans les années 1990.

Les chapitres 4 et 5 recensent la contribution scientifique, la partie politique française étroitement liée aux enseignements au Collège de France et les analyses des démocraties anglo-saxonnes qui sont plutôt l'objet de cours dispensés à l'École des Sciences Po. Au-delà d'une thèse consacrée à la Nouvelle-Zélande, ses très nombreux voyages entrepris en Amérique du Nord font d'André Siegfried un des tout premiers spécialistes de cette aire culturelle. Fasciné par les pays qui dominent la scène internationale, Siegfried découvre le Canada en 1898 puis en 1914, 1919 et 1935. Ainsi paraissent deux ouvrages qui sont devenus des références incontournables, *Le Canada, les deux races* (A. Colin, 1906) et *Le Canada, puissance internationale* (A. Colin, 1937). On peut affirmer que Siegfried est pour le Canada dans la seconde moitié du XX^e

siècle ce que Tocqueville fut au XIX^e siècle pour les États-Unis. D'aucuns auront pu lui reprocher l'utilisation du terme de race à propos des deux peuples fondateurs, mais il convient de replacer ce vocable dans son contexte ; d'autres auront contesté le regard « protestant » porté sur le Canada français catholique, même si l'on s'est accordé à reconnaître qu'il avait bien mis l'accent sur le rôle essentiel de l'Église dans la continuité du fragment francophone et, chaque fois, Sanguin dégage avec nuance ce qui fait l'actualité ou la modernité de Siegfried : sa vision d'un pays de la paix, de la culture nationale québécoise, de l'énergie du Nord, de la gauche canadienne, de l'accord de libre-échange Canada-États-Unis (p.113). On retiendra la belle formule qui caractérise le Canada comme un pays « géographiquement américain, politiquement britannique, français par ses origines, international par ses préoccupations économiques » (p. 110).

L'attachement au contact avec le sol vaudra à Siegfried d'être taxé d'un zèle déterministe, mais la modernité apparaît également avec le thème de la crise et la transformation des rapports de l'Europe avec le reste du monde ; on pourrait aussi citer l'émergence d'une conscience européenne aux antipodes d'un nationalisme étroit, la vision anticipatrice de la crise de l'Occident et du déclin de l'Europe, l'apport de la Méditerranée à la civilisation ou encore l'attachement aux droits fondamentaux (voir le chapitre 6).

Sanguin retrace la carrière de l'enseignant à l'École des Sciences Po et au Collège de France (où il est élu à l'unanimité en 1932 sur une chaire de géographie économique et politique) ; il évoque le professeur rigoureux et captivant, aux yeux clairs, brillants de lucidité. À nouveau, dans un contexte plus large, de très belles pages sont consacrées à la création de Sciences Po par Boutmy et les protestants après la défaite de 1870. Tout un chapitre (chapitre 9) décrit la bataille livrée par Siegfried en 1944-45, en sa qualité de président du Conseil d'administration, pour sauver cette école de la science du gouvernement, jugée trop élitiste, notamment contre les attaques des communistes.

Voyageur inlassable (il est l'un des derniers représentants du *Grand Tour*) et conférencier brillant, Siegfried est un véritable ambassadeur itinérant (chapitre 10) qui a le privilège de rencontrer chefs d'État et hautes personnalités. Il ne manque pas non plus de participer en France au débat public, quitte à marquer sa différence par rapport à Pierre Mendès-France autour de l'interprétation des Accords de Genève de 1954 mettant fin à la guerre d'Indochine ; observateur averti des sujets d'importance, il participe à la controverse sur les Accords de Munich en 1938 ou au débat autour de la crise du canal de Suez en 1956 (voir chapitre 11).

Le chapitre 12 dépeint enfin un côté plus intimiste, celui des longs séjours estivaux dans sa thébaïde au pays de Vence (1928-1958), synthèse parfaite du monde méditerranéen, qui lui permet de fréquenter peintres et écrivains.

Sans doute André Siegfried est difficile à classer. N'ayant pas dirigé de thèses, il n'aura pas de disciples. Seul de son espèce, il apparaît comme un sage solitaire mais toujours à l'écoute du monde.

La mort survient en mars 1959 alors qu'il a à peine dépassé l'âge de 83 ans et que la Cinquième République vient de commencer.

Dans ce remarquable ouvrage, Sanguin a eu raison de retracer le parcours fascinant d'un intellectuel disparu mais pas oublié qui comptera longtemps dans l'histoire du nord-américanisme français. Qu'il en soit remercié !

Jean-Michel LACROIX

Université Paris 3 Sorbonne nouvelle

Gilles DUGUAY, *Le triangle Québec-Ottawa-Paris*, Québec, Septentrion, 2010, 640 pages, ISBN : 978-2-894-48627-6, \$39.95. Cet ouvrage est aussi disponible en version numérique : www.septentrion.qc.ca

Gilles Duguay, diplomate de carrière, livre un ouvrage remarquable, peut-être inspiré par Churchill qui affirmait : « Plus vous saurez regarder loin dans le passé, plus vous verrez loin dans l'avenir ». Dans une vaste fresque des événements importants de l'histoire de la diplomatie canadienne, il nous fait voyager de 1763 à aujourd'hui, en présence des acteurs qui occupent maintenant le « triangle » : Charest, Harper, Sarkozy. Par son récit rédigé d'une plume alerte, Duguay, à la fois fédéraliste convaincu et profondément Québécois, répond à trois questions identitaires d'actualité : d'où venons-nous ? Qui sommes-nous ? Où allons-nous ?

D'où venons-nous ? Il rappelle notamment que le Canada, après la Conquête, a accueilli durant la Révolution française des prêtres français exilés en Angleterre, tous monarchistes, donc favorables au gouvernement britannique. Aussi, lors des lois laïques (1880-1902), des religieux se sont réfugiés au Québec, déçus de ce qui se passait en France. La vision de ce clergé à la tête de nos institutions a laissé le champ libre aux Anglais pour « faire des affaires ». Il raconte aussi le rôle majeur joué, lors des retrouvailles franco-québécoises, au XIX^e siècle, par deux grands journalistes et diplomates en poste à Paris : le commissaire Hector Fabre, à la fois agent du Québec et du Canada dans les années 1880. Il initie le premier « triangle » et l'occupe pendant 28 ans. Le commissaire Philippe Roy, de l'Alberta, lui succède et y travaille près de 20 ans.

Duguay s'intéresse aussi beaucoup à Louis-Joseph Papineau, chef des patriotes de 1837, qu'il décrit comme : « une sorte de Prométhée canadien, captif d'une volonté de puissance conjugée à une vie d'impuissance ». Il cite le rapport Durham (1838) qui traite d'un peuple « sans histoire et sans littérature » ; il rappelle l'opposition farouche de ce même peuple à l'Acte d'Union (1840), puis, conséquemment, de sa peur de disparaître, comme le souligne François-Xavier Garneau dans *L'histoire du Canada* (1846).

Qui sommes-nous ? Duguay couvre ensuite la période contemporaine. Il décrit plus particulièrement l'émergence internationale du Québec « qui s'est réalisée sans pour autant mettre en cause l'unité canadienne » et l'évolution du prolongement des compétences intérieures du Québec comme étant « l'une des plus grandes réussites de la Révolution tranquille ».

De nombreuses pages sont ainsi consacrées à la francophonie, aux étapes qui ont mené à la création de l'Agence de coopération culturelle et technique, et à l'existence de l'actuelle Organisation internationale de la francophonie (OIF), « une voie royale de développement et de solidarité, pour un très grand nombre de pays ». Son récit tend à donner raison au mot de Pompidou : « la France a inventé la francophonie pour le Québec ».

Entré aux Affaires extérieures en 1967, il connaît la plupart des récents acteurs du « triangle ». En bon mémorialiste, il dresse le portrait de nombreux diplomates et fonctionnaires des dernières décennies. Pour le gouvernement canadien : Georges Vanier, Jean Désy, Jules Léger, Léo Cadieux, Michel de Goumois, Gérard Pelletier, Dupuy (Pierre et Michel), Bouchard (Benoît et Lucien), Raymond Chrétien et Claude Laverdure. Pour le gouvernement québécois : Jean Chapdelaine, Jean-Marc Léger, Claude Morin, Yves Michaud, Claude Roquet, Jean-Louis Roy, Wilfrid-Guy Licari et Louise Beaudoin. Selon lui, Lucien Bouchard est l'« un des meilleurs ambassadeurs qu'Ottawa ait jamais nommé à Paris ». Il salue la détermination de Jean Charest « d'aller plus loin » que la doctrine Gérin-Lajoie pour tracer de nouvelles voies de « progrès dans l'engagement international du Québec ».

Où allons-nous ? Tout en décrivant les nombreux affrontements du Québec avec Ottawa, Duguay demande : « l'unité nationale du Canada permet-elle à la nation québécoise de s'exprimer, dans le champ de ses compétences, sur la scène internationale » ? Il répond en partie en affirmant que Jean Charest est « celui qui a le plus fait pour avancer la cause du Québec hors de ses frontières », en permettant à la « Nation » québécoise de s'exprimer dans le champs de ses compétences, notamment en ayant « un diplomate québécois à l'ambassade du Canada à l'Unesco », en invoquant le traité de l'Unesco pour la protection de la diversité culturelle ainsi que l'accord de libre-échange avec

COMPTES RENDUS

l'Europe et la France. Il conclut que « le Québec et Ottawa peuvent travailler ensemble à la promotion internationale de leurs intérêts respectifs ».

Peu de diplomates canadiens de langue française se sont attaqués à remettre en perspective les événements politiques et historiques auxquels ils ont été associés. Duguay a vaillamment relevé ce défi.

Gilles GINGRAS

Chargé de cours à l'École de politique appliquée de l'université de Sherbrooke, vice-président de l'Association canadienne pour les Nations Unies-Grand Montréal