

## AVANT-PROPOS

Traditionnellement, le numéro de juin de la revue *Etudes Canadiennes/Canadian Studies* est consacré au colloque international annuel de l'AFEC qui s'est déroulé l'année précédente. Il en constitue, d'ailleurs, les actes officiels. Ce numéro 56 (juin 2004) n'échappe pas à la règle puisqu'il contient les actes du XXXIème Colloque de l'AFEC qui s'est tenu à l'Université de Rouen les 19-21 juin 2003 autour du thème "Peuples du Canada/Canada's Peoples".

En tant que rédacteur en chef de cette revue, je tiens à exprimer mes plus vifs remerciements à l'équipe de l'IPEC (Institut Pluridisciplinaire d'Etudes Canadiennes) de l'Université de Rouen pour le choix très pertinent de ce thème et pour la remarquable organisation de cette réunion scientifique qui a réalisé un très efficace coup de projecteur sur ce Canada multiethnique, multiculturel et multilingue dont l'expérience et l'expertise constituent un modèle pour un grand nombre de nations démocratiques du globe. Ces remerciements s'adressent, en particulier, à Jacques Leclaire, à Cécile Fouache et à Jack Warwick.

Les actes du Colloque de Rouen sont regroupés et articulés autour de cinq grands thèmes: les films de Pierre Perrault, hybridité, mosaïque, regards croisés, Premières Nations. De fait, une première partie de ce numéro s'attache à Pierre Perrault, cinéaste réputé, trop tôt disparu, dont la riche filmographie a mis en valeur la mémoire collective du peuple québécois à partir du Saint-Laurent, son pivot géographique. La seconde partie intitulée "Hybridité" montre bien que, dans tous les contours et détours des peuples du Canada, des mélanges s'opèrent entre les langues. La troisième partie dénommée "Mosaïque" scrute tout ce qui fait l'essence même du Canada, à savoir les différentes strates des vagues immigrantes et leurs impacts ethno-culturels. D'où une quatrième partie "Regards croisés" montrant toute la richesse des littératures "immigrantes" dans ce vaste pays. Enfin, cinquième partie, l'évolution politique interne des trois dernières décennies au Canada a vu le retour en force et la montée en puissance des Premières Nations (Amérindiens et Inuit) qui pèsent aujourd'hui de tout leur poids dans l'équation politique du deuxième plus grand Etat du monde par la superficie.

**André-Louis SANGUIN**



## SOMMAIRE

L'équipe de l'IPEC, Introduction, .....	7
Claude FOHLEN, Canadiens, Américains : deux peuples ? .....	9
<b><i>Autour de Pierre Perrault</i></b> .....	17
Simone SUCHET, Pierre Perrault : Le retour aux sources .....	19
Pierre VERONNEAU, Pierre Perrault, historien ? .....	27
<b><i>Hybridité</i></b> .....	41
Patrice BRASSEUR, Emprunts sémantiques et calques de l'anglais en franco-terre-neuvien .....	43
Louis-Pascal ROUSSEAU, Quand le français s'hybride aux langues amérindiennes : Le cas du michif des Territoires du Nord-Ouest au Canada .....	61
Jean MORENCY, Journalisme et littérature : « Peuples du Canada » de Gabrielle Roy .....	73
<b><i>Mosaïque</i></b> .....	83
Sirma BILGE, Ethnicité et État : les catégorisations ethniques et 'raciales' dans les recensements canadiens .....	85
Nadia AZZIMANI, La société canadienne et les enjeux de l'immigration .....	111
Manuel MEUNE, les Allemands au Canada : aspects d'un discours historiographique, entre « germanité » et multiculturalisme .....	127
<b><i>Regards croisés</i></b> .....	141
Catherine KHORDOC, Les deux 'Autres' : la figure de l'autochtone dans l'écriture migrante .....	143
Jacques LECLAIRE, L'exorcisme des racines dans la trilogie de Nino Ricci .....	155
Stefania CUBEDDU, Penser et vivre la terre d'accueil... Antonio D'Alfonso et Marco Micone deux Italiens à Montréal .....	171
<b><i>Premières Nations</i></b> .....	181
Jack WARWICK, Les Hurons : situation historique et contemporaine .....	183
Johanna BERGE, Le territoire du Nunavut : Les Inuit, le multiculturalisme et l'identité canadienne .....	191
Marie-Christine PIOFFET, Le Scythe et l'Amérindien : esquisse d'une technologie comparée dans les textes de la Nouvelle-France .....	207



## INTRODUCTION

### L'équipe de l'IPEC

Les participants à ce colloque nous ont donné la possibilité de mettre sur pied une rencontre remarquable. Ils ont répondu avec enthousiasme au thème proposé : les peuples du Canada. Ils ont proposé une grande variété de matières et d'approches, à l'image du sujet-même. Ils sont venus de différentes régions de la France, de Belgique, du Canada, d'Irlande, de Pologne, du Royaume-Uni, du Danemark, d'Allemagne, d'Italie et des Amériques. Nous avons été particulièrement sensibles à la participation de Mme Zila Berndt, Présidente du Conseil International d'Etudes Canadiennes (CIEC/ICCS), venue du Brésil, presque de l'autre côté du monde. Il est à noter que le colloque a accueilli nombre de jeunes chercheurs dont les nouvelles perspectives stimulent les recherches sur la Canada. Le colloque a été enrichi encore par la présence, dans une assistance généralement universitaire, de membres de l'Association France-Canada, de différents acteurs dans la vie multiculturelle du Canada et du Québec, de responsables politiques/gouvernementaux, notamment ayant présidé à la création du Nunavut, de personnalités de l'Ambassade du Canada à Paris, d'auteurs, d'archéologues du Grand Nord ou encore de directeurs de programmes culturels.

Manifestations sportives, mythes littéraires, négociations gouvernementales, analyses de textes officiels, journalisme, sondages, phénomènes linguistiques, regards sur l'histoire, tout a trouvé sa place dans nos délibérations. Tous ces différents aspects de la société ont pu dialoguer les uns avec les autres. En effet, les organisateurs ont tout fait pour favoriser l'interdisciplinarité au niveau des ateliers individuels, plutôt que de laisser s'installer des débats confinés à une seule discipline ou même à une seule aire ethnique. Russell Smith, auteur invité, a animé un atelier d'écriture centré sur le dialogue. L'expérience, rendue possible par la richesse des propositions reçues, était pour nous un peu nouvelle. Il nous reste à souhaiter que d'autres aient trouvé le résultat aussi stimulant que nous.

Ce qui ressort comme dénominateur commun de ces ateliers variés, c'est le constat d'un réaménagement continu de la fameuse mosaïque. Il s'est dégagé aussi une nouvelle réflexion sur les rapports entre les peuples, multiples, et leur Etat, singulier. Ainsi, nos débats sur l'exemple canadien ne sont pas sans actualité pour un monde perturbé sinon déchiré par le heurt de différentes ethnies et cela souvent sous une même juridiction. Le Canada, avec ses conflits et ses impasses, ainsi que ses "success stories," aide à comprendre ces questions

## L'EQUIPE DE L'IPEC

générales en les rendant visibles. Monsieur le Député-Maire de Rouen a même suggéré, en nous accueillant, que le Canada est une référence en matière d'identités multiples. L'identité, en effet, peut trop facilement se prêter au jeu de ceux qui voudraient en faire une prison, alors que notre colloque en a fait un forum.

Se réclamant du privilège de l'ancienneté, le professeur M. Jack Warwick ajoute une réflexion personnelle. Quand il s'est orienté vers les études canadiennes à l'Université de Western Ontario, des amis l'ont mis très sincèrement en garde contre l'impasse professionnelle que cela représentait. La littérature du Canada n'était pas considérée digne d'études universitaires ; c'était tellement nouveau que son professeur, W. E. Collin, était le premier à l'avoir enseignée en cours dans une université canadienne. Le professeur Jack Warwick est donc bien placé pour apprécier les étapes parcourues depuis ce courageux début. La richesse et la finesse des débats que nous avons entendus témoignent de l'intérêt mondial suscité par ce domaine et notre rencontre est à classer, malgré les quelques imperfections habituelles, parmi les "success stories."

## CANADIENS, AMERICAINS : DEUX PEUPLES ?

Claude FOHLEN

Université de Paris 1-Panthéon Sorbonne

Le thème de ce colloque étant *Les peuples du Canada*, il m'a semblé opportun de replacer ces peuples dans l'ensemble qu'ils occupent dans l'espace nord-américain en élargissant le débat par un parallèle entre Américains et Canadiens. Avant de fragmenter et d'entrer dans le détail des originalités des divers peuples, il est indispensable de jeter un coup d'œil sur les occupants de cet immense ensemble, qui constitue la plus forte concentration d'anglophones dans le monde, avec plus de 300 millions de locuteurs. Qu'est-ce qui les rassemble, qu'est-ce qui les sépare ? C'est la question que s'est posée un sociologue, Seymour Martin Lipset, dans son ouvrage, *Continental Divide, The Values and Institutions of the United States and Canada* (1990) un des rares prenant en compte ces deux voisins qui s'ignorent.

### *Trois plans sont à considérer : spatial, politique, culturel*

Canada et États-Unis font partie du même ensemble géographique et ne sont séparés que par le 49<sup>e</sup> parallèle, une frontière rectiligne, totalement artificielle, fixée par un accord entre les Américains et les Britanniques en 1845. Cette frontière, perméable, est peu gardée, à la différence de celle avec le Mexique, car aucune invasion venant du Nord n'a jamais menacé la république, alors que le contraire s'est produit.

Les Américains ont eu, en effet, à plusieurs reprises des visées sur leur voisin. Au moment de la révolution américaine, le Canada d'alors, la vallée de Saint-Laurent, était considéré comme la 14<sup>e</sup> colonie, partie intégrante de l'empire britannique comme les 13 autres. En 1774-1775, les Américains envahirent le Canada, s'emparèrent de Montréal, mais échouèrent devant Québec et durent battre en retraite. Parmi les fuyards se trouvait un certain Benjamin Franklin qui, devenu ensuite ministre de son pays en France, défendit âprement, au moment des négociations de paix avec l'Angleterre en 1782, la thèse de l'unité des ex-possessions britanniques en Amérique du Nord. En vain, et ce fut l'origine de la dichotomie nord-américaine.

Elle ne mit pas fin, bien au contraire, aux visées des Américains sur leur voisin. En 1812-14, la 2<sup>nd</sup>e guerre d'Indépendance fut marquée par une nouvelle incursion, qui échoua à son tour. Enfin, au moment de la guerre de Sécession, les Nordistes manifestèrent une fois encore leurs appétits annexionnistes par

plusieurs incursions armées sur le territoire de leurs voisins, qui comprirent enfin la nécessité de créer un État.

Si le Canada est né, selon les interprétations, en 1608 ou en 1763, c'est en 1867 seulement que s'esquisse un État canadien, comme un réflexe de défense contre un voisin fortement structuré et menaçant, mais c'est la mère-patrie, l'Angleterre, qui lui octroie une constitution, l'*Acte de l'Amérique du Nord britannique*, jalousement gardée à Londres jusqu'en 1982. C'est le grand mérite de Pierre-Elliott Trudeau d'avoir définitivement coupé le cordon ombilical en rapatriant la constitution et en lui adjoignant une Charte des droits et libertés, pendant des dix premiers amendements américains. L'état canadien est né plus de deux siècles après son voisin, même s'il a fonctionné en tant que tel pendant de nombreuses décennies, découvrant là un de ses paradoxes. Au lendemain de la Grande Guerre, il participe en effet à la Société des Nations, ouvre ses premières représentations diplomatiques, à Washington, Paris et Tokyo. En 1939, à la différence de 1914, il se dissocie ostensiblement de l'Angleterre, en déclarant la guerre au terme d'un délai d'une semaine, avant de jouer un rôle stratégique fondamental, en profitant de la sécurité conférée par son éloignement de l'Angleterre et de son voisinage avec les États-Unis. Geste significatif, en 1965, il abandonne l'Union Jack pour un drapeau national, la feuille d'érable rouge sur fond blanc. En contraste avec les Américains, c'est donc par une série d'étapes, au terme d'une longue gestation, que les Canadiens se dotent enfin des instruments de la souveraineté, ce qui les différencie de leurs voisins sur deux points essentiels.

D'abord sur la dimension spatiale. Bien que le Canada soit plus étendu que son voisin (en superficie il n'est dépassé que par la Russie), en consistance, il est filiforme, puisque la partie utile et peuplée s'étire le long d'une ligne, en gros à la hauteur du 50° parallèle, s'identifiant avec le chemin de fer canadien-pacifique et la route transcanadienne, entre St-John de Terre Neuve et Victoria, dans l'île de Vancouver, sur une distance de plus de 6000 km. Cette structure territoriale, qui n'a qu'un équivalent partiel au monde, la Sibérie, diffère profondément de celle des États-Unis, où l'avancée a été frontale, comme l'indique d'ailleurs le mot *Frontière*, entendu au sens turmérien, corrigé par la *nouvelle histoire de l'Ouest*. D'où deux configurations opposant le front à la ligne, sous la bannière de la devise significative, *a mari usque ad mare*, de la mer à la mer.

Cette opposition se reflète naturellement dans la population. Le bloc américain englobe 300 millions d'habitants contre 30 millions pour le Canada.

Cette proportion de 1 à 10, à peu près constante au cours du temps, reflète la différence d'implantation territoriale. Les grandes villes canadiennes sont toutes situées à moins de 200 km du territoire américain, alors que le Bouclier est à peu près vide. Les États-Unis ont toujours cultivé l'image d'un pays attractif, symbolisé par l'*American Dream*, tandis que le Canada est réputé pour la rigueur de ses hivers, qui font fuir ses citoyens aisés vers la Floride dès qu'ils le peuvent. Ces clichés ont exercé une influence permanente sur l'attractivité du continent et suffissent à expliquer la disparité du peuplement qui fait que deux peuples voisins, de même origine et de même langue, se répartissent inégalement dans l'espace.

### ***Canadiens et Américains : proximité apparente traditions politiques différentes***

Les Américains vivent dans 50 États, les Canadiens dans 10 provinces. États et provinces jouissent d'une très large autonomie, qui tend cependant à diminuer avec le temps, bien qu'ils y demeurent profondément attachés. Les exigences de la politique extérieure et les transformations de la société ont renforcé le pouvoir fédéral, davantage d'ailleurs aux États-Unis qu'au Canada, les premiers se réclamant d'un régime fédéral, les seconds, confédéral. L'historien Paul-André Linteau a contesté cette distinction, estimant que le Canada est, dans les faits, une fédération. En réalité, entre ces deux systèmes, la différence est souvent ténue : en principe, le prototype du système confédéral est la Suisse, mais la comparaison est difficile entre ce petit pays, qui se réclame d'une tradition historique séculaire, et le Canada, récent, immense et peu peuplé. Ce qu'on peut constater, c'est que les forces centrifuges sont plus puissantes et plus efficaces au Canada qu'aux États-Unis. Ainsi le Québec s'est toujours démarqué du reste du Canada, ne serait-ce que par la langue, avant même que les tendances séparatistes ne se cristallisent au cours du dernier demi-siècle. À l'intérieur de la confédération, il a ses propres institutions, son système d'enseignement et même, cas exceptionnel, depuis quatre décennies sa représentation extérieure, qui exprime la souveraineté. Mais depuis peu, les forces centrifuges se manifestent également dans les provinces de l'Ouest, en particulier en Colombie britannique, comme l'a montré récemment l'apparition du *Reform Party*, tandis qu'à l'Est les Provinces maritimes ont depuis longtemps le sentiment d'être les parents pauvres et les délaissés de la Confédération. Dans ce pays très distendu, la légitimité d'Ottawa est d'autant plus contestée qu'elle apparaît plus lointaine et inefficace.

Cette situation reflète une évolution différente des deux peuples, l'un détaché très tôt et violemment de la couronne britannique, l'autre demeuré

fidèle aux traditions séculaires de la mère-patrie. En rompant brutalement avec les Britanniques, les Américains ont opté pour une formule originale et inédite à l'époque, une république présidentielle, fondée sur une stricte séparation des pouvoirs. Ce régime n'a pas varié, si ce n'est que le pouvoir exécutif, détenu par un président élu, irresponsable, sauf en cas de trahison, s'est renforcé sous la contrainte des nécessités. Le législatif est confié à un Congrès, composé de deux Chambres, élues toutes les deux à dates fixes et inchangeables, l'une d'entre elles représentant le peuple, l'autre les Etats. Coiffant le tout, une Cour Suprême fixe le droit.

Les Canadiens, eux, demeurés fidèles à l'héritage britannique du régime parlementaire, l'ont transposé au niveau des provinces comme à celui de l'État. Le souverain britannique, chef d'Etat, est représenté par un gouverneur général, toujours canadien depuis 1945, personnage essentiellement représentatif. Le personnage central est le chef du gouvernement, autrement dit le Premier Ministre, qui, comme en Angleterre, est le leader de la majorité, telle qu'elle se dégage dans des élections en principe quinquennales, mais très souvent anticipées au moment où elles sont jugées les plus favorables par le parti au pouvoir. Le gouvernement ainsi formé est responsable devant le Parlement, en fait devant la seule Chambre élue, celle des Communes. S'il existe bien un Sénat, dont la composition et les pouvoirs sont d'ailleurs ambigus, ses membres nommés et non élus, il ne représente ni le peuple ni les provinces. Sa réforme n'a jamais abouti en raison de l'opposition des deux provinces qui y possèdent la plus forte représentation, l'Ontario et le Québec. Une structure identique préside au gouvernement des provinces. Selon la tradition britannique, c'est le Parlement seul qui fait la loi et, depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle, aucune autorité supérieure ne peut s'y opposer. Il n'avait donc été prévu ni procédure d'amendement, ni Cour suprême, et ce n'est que récemment que des changements ont été introduits dans ce domaine.

Au-delà de ces différences, fondamentales, dans la pratique, ce qui demeure commun aux deux peuples, c'est la tradition politique du bipartisme, qui remonte au XVII<sup>ème</sup> siècle anglais, avec les *whigs* et les *tories*. Aux États-Unis, cette tradition est incarnée par les Républicains et les Démocrates, avec de ci de là un tiers parti, dit indépendant, qui n'a jamais pu remporter les élections, tout en décidant parfois de leur issue, comme dans le cas de l'élection de Wilson en 1912. Ce qui est typique de ce pays, c'est l'absence d'un parti socialiste (Schumpeter). Apparemment, la situation est analogue au Canada, avec les conservateurs et les libéraux, reprise de la dénomination britannique, mais ces partis sont moins solidement établis que ceux du sud et ont connu périodiquement des crises, comme lors d'élections récentes où les conservateurs

ont été laminés par le *Reform Party*. D'autre part, une tendance socialiste est apparue dès les années 30, avec le CCF (Cooperative Commonwealth Federation), puis les créditistes, enfin le NPD (Nouveau Parti démocratique) qui a pris la succession du CCF et a joué un rôle non négligeable dans les années 60 à 80 avec Ed Broadbent. Plus récemment et suite à l'effondrement des conservateurs, c'est un parti strictement régionaliste, le Bloc québécois, qui est devenu le porte-parole de l'opposition à Ottawa. Les partis sont donc moins solidement et durablement implantés au Canada, moins structurés financièrement aussi, ce qui ne fait d'ailleurs que refléter la plus grande diversité régionale. Cependant, en dépit de tous les aléas, la tradition bipartite l'emporte aussi bien au niveau provincial que fédéral, avec un renouvellement et un rajeunissement inconnus des Américains.

En plus de deux traditions politiques différentes, Canadiens et Américains divergent sur la place du pouvoir judiciaire. Les Américains, en vertu du principe de la séparation des pouvoirs inscrit dans leur constitution, se sont dotés d'une Cour Suprême afin de contenir les prérogatives de l'exécutif par le contrôle de la constitutionnalité des lois. Dans l'esprit des Pères fondateurs, il s'agissait de réagir contre les excès de pouvoir dont Londres avait donné l'exemple. Les Canadiens demeurent, eux, dans la pure tradition britannique, en s'en remettant au Parlement et, en cas de besoin, en recourant à la jurisprudence du comité judiciaire du Conseil privé. L'Acte de 1867 n'avait pas prévu de pouvoir judiciaire, qui n'apparut que plus tardivement avec la création d'une Cour Suprême, modelée sur celle des États-Unis, et demeurée très discrète jusqu'au lendemain de la 2<sup>nd</sup>e guerre mondiale, quand elle se substitua au Conseil privé. À ce jour, sa décision la plus spectaculaire est celle de 1981 affirmant la validité du rapatriement de la constitution, prélude à l'indépendance totale des Canadiens.

***Ainsi, même s'il existe une parenté évidente entre les démocraties canadienne et américaine, les divergences n'en sont pas moins fondamentales.***

Au plan culturel, Canadiens et Américains sont parvenus au même stade, celui du multiculturalisme, quoique par des voies différentes, inhérentes à leur histoire.

Si l'on excepte le cas de petits pays, comme la Suisse ou la Belgique, la spécificité culturelle canadienne est unique, dans la mesure où elle repose sur cette originalité linguistique qu'est la coexistence de deux langues majeures. Pendant plus de deux siècles le français l'a emporté, grâce à la supériorité

numérique des Franco-Canadiens. La balance s'est renversée avec l'immigration d'abord massivement anglo-saxonne, puis progressivement allogène, pour aboutir à la situation actuelle, où la francophonie est devenue minoritaire, puisqu'elle représente moins de 20 % des locuteurs, massivement groupés au Québec, quoique disséminés dans plusieurs autres provinces, le Nouveau-Brunswick, l'Ontario, le Manitoba. Du coup était modifié le vocabulaire, avec l'abandon du terme de Franco-Canadiens au profit de celui de Québécois, au risque de rejeter dans l'ombre tous les francophones hors Québec qui retrouvent du coup une identité spécifique sous les appellations d'Acadiens, Franco-Ontariens, Franco-Manitobains... Mais quelles que soient les nuances, ils sont tous Canadiens.

Cette dualité se marque en particulier au niveau scolaire. L'enseignement de la langue, considéré comme fondamental pour la survie du groupe, a entraîné un clivage au sein de la société canadienne, avec une suite de conflits. Le plus connu est celui du Manitoba, dans lequel s'est distingué l'archevêque de Saint-Boniface, Mgr Langevin, et qui s'est répercuté jusqu'au niveau national, obligeant le gouvernement de Wilfrid Laurier à intervenir pour y mettre fin, d'ailleurs aux dépens de la minorité francophone. Le conflit a resurgi en Ontario au siècle suivant avec le Règlement 17, qui limitait strictement l'enseignement du français dans les écoles, et là encore ses répercussions ont dépassé les limites de la province.

Certes des conflits linguistico-culturels, qui se manifestent aussi aux États-Unis, bien qu'à un degré moindre, ne pouvaient trouver d'issue qu'au plan législatif. L'Acte de 1867 reconnaissait bien le bilinguisme au Parlement et dans les tribunaux fédéraux, sans pour autant l'admettre dans la vie courante. Il fallut attendre un siècle avant que la loi sur les langues officielles ne vienne en 1969 sanctionner l'égalité entre les deux langues, aussi bien dans la vie publique que dans les relations quotidiennes. Cette mesure, qui favorise pourtant les Québécois, admis plus nombreux dans l'administration fédérale, aboutit paradoxalement, en 1974, à l'instauration du français comme seule langue officielle de la Belle Province.

Ce bilinguisme a généré une double culture, qui s'est épanouie dans la deuxième moitié du XXe siècle en assurant au Canada une double vitrine dans tous les domaines, ceux, classiques, de la littérature (Jacques Godbout, Marie-Claire Blais...), de la peinture (on pense, entre autres, à Riopelle), mais aussi dans les domaines populaires de la chanson (Gilles Vigneault...) du théâtre (Michel Tremblay), du cinéma (Denys Arcand, avec *Le déclin de l'empire*

*américain*). Tout en enrichissant le patrimoine culturel national, francophones et anglophones se tournent le dos et bien souvent s'ignorent.

Très contrastée est la position culturelle des Américains qui, eux, ont cherché à fusionner les diverses cultures apportées par les immigrants selon un modèle qui a bien fonctionné jusqu'au XXe siècle en mettant en pratique leur devise "*Pluribus unum*", par-delà les différences d'origines. La recherche de l'unité a été facilitée par l'usage d'une même langue, eu égard à l'origine commune d'immigrants, majoritairement venus d'Europe du Nord-Ouest anglo-germanique. Ce modèle a bien fonctionné jusqu'au début du XXe siècle, quand l'immigration massive de l'Europe orientale et méridionale a menacé la prédominance de la culture anglo-saxonne. C'est précisément le moment où le modèle est popularisé par Israel Zangwill, juif anglais originaire d'Europe centrale, auteur en 1909 d'une pièce à succès, *The melting-pot*, qui est devenu aussitôt un slogan destiné à recouvrir la diversité de la culture américaine sous un étendard d'unité. Mais, comme le fait remarquer Emmanuel Todd dans son ouvrage *Après l'empire*, cette unité est une création de l'esprit, car il existe, dans la réalité, trois cultures américaines, l'anglo-saxonne, l'hispanique, l'africaine-américaine. On pourrait même ajouter une composante juive qui, sous le couvert d'une langue commune, cultive une originalité qui se manifeste surtout dans le roman contemporain.

En fait, malgré ces différences notables, culture canadienne et culture américaine finissent par se rejoindre dans une même nébuleuse, le multiculturalisme. Dans des structures fédérales, où le rôle de l'État est réduit en matière culturelle, on ne peut s'appuyer sur des modèles, comme cela est encore le cas dans des pays européens. Les vagues d'immigration, d'une part, la renaissance des cultures autochtones (Premières Nations) ou importées (Africains-Américains, Hispaniques), ont transcendé le mythe d'une culture unitaire ou binaire, pour laisser toutes les ethnies s'exprimer librement dans l'idiome de leur choix. En réalité, l'initiative est partie des Canadiens qui, perfidement, y ont décelé un moyen de contrecarrer l'influence des francophones. Le terme lui-même est né au Canada, en réaction contre le biculturalisme, recommandé par la commission Laurendeau-Dunton en 1963. C'est d'ailleurs un terme ambigu, car il recouvre trois acceptions différentes : l'existence d'une société constituée d'apports ethniques variés ; un idéal d'acceptation de cultures différentes ; une dynamique favorable à la diversité. Les transformations sociales des années 60 et 70 ont engendré une évolution comparable chez les deux voisins. Dès 1972, le gouvernement canadien, en proclamant sa volonté de favoriser le multiculturalisme, a nommé un ministre

de ce domaine et en 1973 un Conseil consultatif du multiculturalisme. Il a en même temps engagé les provinces à le suivre dans ce domaine, avec des résultats très variables, moindres au Québec qu'en Ontario. Pourtant, Vancouver, Montréal et le prototype, Toronto, ne sont pas loin de rivaliser dans l'épanouissement de ce multiculturalisme.

Si les résultats sont moins spectaculaires aux États-Unis, ils n'en sont pas moins présents, sous des formes différentes. La pratique de *l'affirmative action*, la discrimination positive, légalisée par un arrêt de la Cour suprême, bien que très contestée aujourd'hui dans certains États, équivaut à une reconnaissance du multiculturalisme : les ethnies défavorisées ont un accès privilégié à la culture, chose impensable il y a encore quelques décennies, quand les WASP imposaient leur modèle culturel.

Canadiens et Américains sont entrés de plain-pied dans l'ère du multiculturalisme, avec l'épanouissement des multiples ethnies qui les composent, avec une différence notable. Les Américains y voient l'aboutissement du melting-pot, tandis que les Canadiens y voient une extension du biculturalisme qui demeure inhérent à la nature même de leur pays. Dans un cas comme dans l'autre, les peuples constitutifs sont désormais associés à l'épanouissement culturel.

En dépit de multiples convergences, pour beaucoup récentes, Américains et Canadiens demeurent séparés sur de nombreux plans, spatiaux, politiques ou culturels. Mais dans le courant de la mondialisation qui affecte tous les pays évolués, ces différences tendent à s'estomper, d'autant plus qu'il est un domaine où ils finissent par se rassembler, celui de l'économie. Anciennement intégré à l'empire britannique, le Canada est devenu de plus en plus intimement lié aux États-Unis, avec lesquels il assure les trois quarts de ses échanges, aussi bien pour les achats que les ventes. Il en est devenu le premier client pour les matières premières et l'énergie, et le premier consommateur pour les produits manufacturés. D'où l'idée, qui remonte déjà au XIX<sup>ème</sup> siècle, mais n'a pu être réalisée qu'à la fin du XX<sup>ème</sup> d'associer les deux économies. C'est en 1989 qu'est entré en application le traité de libre-échange, devenu ensuite l'ALENA (ou NAFTA) par adjonction du Mexique, en attendant son extension à l'ensemble du continent américain. Reste l'inconnue, qui est l'objet même de votre colloque : y-a-t-il un peuple canadien ou des peuples canadiens ? À vous de trancher.

*Autour de Pierre Perrault*



## PIERRE PERRAULT : LE RETOUR AUX SOURCES

Simone SUCHET

Centre Culturel Canadien, Paris

Dans ce texte, Simone Suchet propose une réflexion sur les deux livres de Pierre Perrault, *Nous autres icitte à l'île* (1999) et *Partismes* (2001), tous les deux publiés aux Éditions de l'Hexagone à Montréal. Ces deux livres nous ramènent à Jacques Cartier d'une part et à l'Île-aux-Coudres, en particulier à ses habitants, Alexis Tremblay en tête, d'autre part, les deux présences tutélaires de l'œuvre de Pierre Perrault tant cinématographique que littéraire. L'auteur entend ainsi démontrer la permanence d'une inspiration, l'attachement à des valeurs fondatrices dont le réel et à une démarche, celle du cinéma du vécu dont Perrault ne dévierait jamais.

In this text, Simone Suchet proposes a reflexion based on Perrault's last two books, *Nous autres icittes à l'île* (1999) and *Partismes* (2001), both published by Éditions de l'Hexagone in Montreal. Both these books bring us back to Jacques Cartier and l'Île-aux-Coudres, more specifically to its inhabitants, among them Alexis Tremblay. Both Cartier and Tremblay act as tutelar figures for Perrault's work both literary and cinematographic. The author wishes to demonstrate that Perrault's work has shown a permanence of inspiration as well as an attachment founding values such as reality and an approach called *cinéma du vécu* that Perrault will pursue incessantly.

Pierre Perrault est un des plus grands cinéastes du Québec, peut-être même le plus grand. Il est aussi écrivain, un très grand là aussi. Il a écrit du théâtre, de la poésie, des essais et même des scénarios, ceux de ses films. Le seul genre qu'il n'ait pas approché, c'est le roman. Genre qui ne l'intéressait pas davantage que ne l'intéressait le cinéma de fiction. Ce cinéaste à part entière n'a cependant jamais hésité à se déclarer farouchement opposé au cinéma, avouant ne pas aimer le cinéma de fiction, celui des histoires inventées et des vedettes, prônant au contraire un cinéma du vécu, lequel lui permet de donner la parole aux gens bâillonnés par les modes et autres idéologies. Si le cinéma de Perrault s'ancre dans la réalité, son écriture également. En effet, Perrault admet être arrivé à l'écriture seulement après avoir réussi à se libérer des littératures et avoir refait ses humanités en se coltinant au réel et à l'expérience vécue et en côtoyant les hommes...

L'œuvre littéraire de Pierre Perrault entretient avec son œuvre cinématographique des liens étroits et intimes en vertu desquels elles se confrontent, se recourent, se précisent, s'approfondissent souvent. Les deux derniers livres qu'il a écrits et qui ont été publiés après son décès, *Partismes* (2001) et *Nous autres icitte à l'île* (1999), peut-être plus et mieux qu'aucun autre, témoignent non seulement de cette imbrication mais aussi de la fidélité d'une démarche et d'une pratique, celle du cinéma du vécu et d'un attachement

à un lieu et à des gens. Ils nous renvoient à Jacques Cartier et à Alexis Tremblay, les deux figures tutélaires de l'œuvre de Pierre Perrault. *Partismes* propose plus spécifiquement une réflexion autour de la personne emblématique de Jacques Cartier, navigateur et écrivain tandis que *Nous autres icitte à l'île* nous ramène à l'Île-aux-Coudres pour nous dire, une fois encore, la grandeur simple et cependant imposante de Alexis et Marie Tremblay, leur fils Léopold, le Père Abel, Grand-Louis et tant d'autres tous si profondément ancrés dans la vie et le réel.

Parti à la recherche de Cartier, Perrault se rend compte que ce dernier est multiple, différent selon qu'on le regarde de France ou du Canada, selon qu'on laisse parler la légende ou bien la réalité. Pour Perrault, les choses sont évidentes : « Le Cartier que nous cherchons, c'est celui du fleuve. Celui du livre. Non pas le Cartier au service du roi mais le Cartier au service de la découverte ». <sup>1</sup>

Jacques Cartier qui non seulement navigua le fleuve mais qui surtout sut, le premier, lui donner naissance et crédibilité grâce à un récit : « Un bref récit peut-être mais en long et en large comme un fleuve. Qui raconte d'un bout à l'autre tout un fleuve. Comme s'il avait tout dit. Comme s'il avait tout vu ». <sup>2</sup>

Et c'est ce récit qui fait toute la différence. Un récit écrit avec des mots simples, en effet Cartier possède une grande capacité à nommer le réel et à le rendre plus riche sans pour autant y mettre de fioritures. Cartier relate avec précision ce qu'il voit, ce qu'il découvre sans y apporter d'embellissement, sans rien y changer. Modestement. En décrivant les moindres détails de son voyage, Cartier met au monde ce pays qu'il vient de découvrir.

Selon Pierre Perrault, le récit que Cartier fait de son voyage de 1534 est primordial, plus important encore peut-être que le voyage car c'est ce récit du voyage qui donne véritablement naissance au pays. Le livre de Cartier justifie donc la navigation, lui donne sa raison d'être. Perrault s'interroge alors :

Découvrir ne serait-il donc, justement, rien de plus, rien de moins que de parcourir un territoire sans écriture pour le mettre au monde du langage ? C'est ce que Cartier fit à notre avantage.

---

<sup>1</sup> *Partismes* de Pierre Perrault, Éditions de l'Hexagone, Montréal, 2001, p. 1001

<sup>2</sup> *Op.cit.*, p.60

Magnifiquement. En toute simplicité. Sans dorure. À même les mots de la bouche. Le récit du voisinage.<sup>3</sup>

C'est à partir de ce voyage de Cartier au Canada, celui qui commence à Saint-Malo en ce vingtième jour d'avril 1534 que débute l'histoire du Québec. C'est ce départ qu'il faut, selon Perrault, sans cesse recommencer pour comprendre le sens de la découverte et reconquérir la réalité. Il s'agit donc en quelque sorte de refaire le voyage pour assurer la mémoire et permettre à un projet d'âme d'exister et de prendre vie et essor.

Car il s'agit d'un départ d'importance. Du début presque caché d'une histoire presque silencieuse. Du prélude à tant et tant de navigations, depuis lors jusqu'à ce jour, entre un Saint-Malo de pêche jusqu'à une Nouvelle-France de neige. Du commencement de nous-mêmes. Du présent de ce passé.<sup>4</sup>

L'importance du livre du fleuve est primordiale car Cartier, en écrivant ce récit, a non seulement permis au Saint-Laurent d'exister mais il a donné la possibilité d'un avenir à un peuple qui n'existait pas encore, qui longtemps encore existerait seulement dans le secret, dans la clandestinité. Ou pour reprendre les mots de Perrault :

C'est à moi qu'il s'adresse. Il a enregistré la naissance d'un fleuve. La mienne. Il me semble, le lisant, entendre un capitaine de goélette comme il en reste des centaines me racontant une belle navigation les yeux grand ouverts, à toutes voiles. Avec les mêmes mots. Avec mes mots.<sup>5</sup>

Cartier n'affabule pas. Il regarde et il décrit ce qu'il voit sans intercesseur, sans avoir recours aux mythes. Et c'est ainsi que la boucle se boucle. D'un départ à une arrivée, de Cartier aux gens de l'Île-aux-Coudres, "nous autres icitte à l'île", comme ils aiment à se dire. Alexis Tremblay n'affabule pas davantage. La filiation entre Cartier et Alexis Tremblay - Alexis qui le premier a parlé de Cartier à Perrault - est évidente malgré les siècles qui les séparent. Elle est celle de l'expérience vécue et de la connaissance d'un territoire arpenté et navigué d'un bout à l'autre. « Cartier a nommé ce qu'Alexis continue à nommer. Ils

---

<sup>3</sup> *Op.cit.*, p.141

<sup>4</sup> *Op.cit.*, p.12.

<sup>5</sup> *Op.cit.*, p. 62

sont de la même trempe. Ils prennent racine dans le lieu. Et Alexis se reconnaît dans les dires de Cartier<sup>6</sup> ».

Comme Cartier, Alexis a vécu ce qu'il raconte, il peut donc en témoigner. Il reste toujours dans le concret de la vie et de l'expérience. À la suite de Cartier, Alexis Tremblay a pris en charge le discours du fleuve, s'efforçant d'établir des ponts entre le fleuve navigué par Jacques Cartier et celui qu'il a lui-même navigué. Et Perrault le confirme une fois encore qui dit :

Partismes, dit le livre. Est-ce le début d'une épopée ? Ou celui d'un simple récit qui s'adresse à moi ? Je le lis et le relis. Et j'ai l'impression d'être à l'Île-aux-Coudres devant Léopold, Alexis, devant n'importe quel capitaine de voiture d'eau. Avec les mêmes mots souvent. Dans une langue de tout le monde...bien loin de la langue apprêtée de Lescarbot.<sup>7</sup>

De la même façon que Cartier a mis au monde un fleuve et un pays, Perrault, par ses écrits et par ses films, s'est efforcé de mettre au monde son pays, de le faire exister. Avec pour seuls matériaux, la parole et le vécu de ses habitants. Cette pratique documentaire qui est sienne et dont il n'a jamais dévié constitue une véritable profession de foi. Plus que jamais nous lui laisserons donc longuement la parole :

Pour ma modeste part, j'ai parcouru mes paysages et mes villages sans penser au cinéma, grâce à une mémoire indélébile et qui ne cesse de m'émerveiller. Et je me le répète inlassablement, c'est la première fois depuis le début de l'humanité qu'on peut exprimer en images et sons la réalité, sans avoir à recourir à quelque médiateur qui n'hésite pas à combler les vides de sa mémoire grâce aux inventions de son imaginaire.<sup>8</sup>

La découverte du magnétophone et de son incorruptible mémoire m'a détourné des littératures. Insensiblement, au lieu de lire les livres, j'ai appris à lire les hommes, comme je me plais à le répéter pour me définir et me justifier de négliger un peu beaucoup les écritures, toutes écritures, pour éviter de trop

---

<sup>6</sup> *Nous autres à l'île* de Pierre Perrault, Éditions de l'Hexagone, Montréal, 1999, p.48

<sup>7</sup> *Op.cit.*, p. 69

<sup>8</sup> *Partismes* de Pierre Perrault, Éditions de l'Hexagone, Montréal, 2001, p. 145

investir dans l'imaginaire et le mythe, dans ce qui n'existe que sur papier ou pellicule pour nourrir le rêve. J'ai choisi de fréquenter la littérature orale pour me libérer des écritures.<sup>9</sup>

Pierre Perrault a ainsi donné des ancêtres au peuple québécois, le parant des lettres de noblesse d'une mise au monde et lui conférant l'épaisseur réelle de la vie. Dans la trilogie de l'Île-aux-Coudres (*Pour la suite du monde, Le Règne du jour, Les Voitures d'eau*), Perrault accouche d'une île et de ses habitants qu'il donne à voir tels qu'ils sont, sans médiation, sans trahison que « pour la première fois, l'homme possède une mémoire infailible. Qui n'a plus besoin du détour de l'imaginaire. Celle de la pellicule et de la chambre noire, celle de la bande sonore et du magnétophone ».<sup>10</sup>

Ces instruments prodigieux, cette démarche amicale n'empêchent pourtant pas Perrault de douter car il sait trop la force de l'imaginaire, le pouvoir des mythes et des idéologies. Il s'inquiète alors :

Que peut la simple parole brute dérobée à l'instant où des hommes de chair et de sang enjambent le réel et vivent une pêche en plein fleuve, en dehors du spectacle et des images. Et un modeste parviendra-t-il à restituer l'événement sans le verser dans les mythologies. Pour la suite du monde.<sup>11</sup>

S'il est exact que Perrault a su utiliser admirablement ces instruments de captation du réel — image et son — il est indéniable qu'il a aussi rencontré et écouté des gens de parole, avides de dire.

Ils ne demandaient pas mieux que de me parler. De se dire. Petit à petit, je me suis laissé instruire. À toutes les portes, j'ai rencontré un Homère qui ne fabulait pas. Et j'ai compris que ce grand inconnu des écritures m'était natal et ancestral. Et je suis devenu, insensiblement, progressivement, à mon tour un insulaire.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> *Op.cit.*, p.146

<sup>10</sup> *Nous autres à l'île* de Pierre Perrault, Éditions de l'Hexagone, Montréal, 1999, p.33

<sup>11</sup> *Op.cit.*, p.29

<sup>12</sup> *Op.cit.*, p.36

Perrault aime et respecte ces gens qui savent qui ils sont, d'où ils sont, qui osent le dire et le revendiquer. Des gens qui se disent simplement, sans demander à quiconque de le faire à leur place, encore moins de les embellir ou de les mythifier. Ce sont ces gens qui ont appris son pays à Perrault et il leur en est à jamais redevable et reconnaissant. *Nous autres icitte à l'île* qui dessine amoureusement les portraits de ses amis de l'Île-aux-Coudres, en évoquant souvenirs et anecdotes, témoigne de cette dette. Il y a d'abord Alexis Tremblay, le patriarche, celui qui lui a fait don d'une mémoire et d'une île en partage, un homme qui ne s'en laisse pas compter, qui se fie aux apparences sans pourtant s'en laisser abuser car il sait les éprouver par l'expérience, laquelle lui permet de mieux comprendre le monde qui l'entoure. Perrault reconnaît ainsi avoir beaucoup appris de lui : « J'ai recueilli ses mots de poète. Sa sagesse de prophète, sûr de lui et de son importance. Et j'ai cherché dans ses dires le signe d'une appartenance ».<sup>13</sup>

Pierre Perrault a découvert Marie Tremblay peu à peu. Il faut dire qu'elle se tenait discrète derrière son grand monument d'Alexis. Marie, « la gracieuse, bonne et belle Marie ».<sup>14</sup> Si modeste que même Perrault ne la voit pas ou plutôt qu'il la voit sans la voir jusqu'à ce qu'elle s'impose par la qualité de sa parole — modeste certes — mais toujours juste, dense et pertinente. « Tout ce qu'elle disait atteignait sa cible. Et petit à petit, elle s'est imposée comme une sagesse discrète, comme une vie sans éclat mais incomparable ».<sup>15</sup> Une vie au cours de laquelle elle a donné naissance à seize enfants, en a perdu huit, une vie au jour le jour.

Léopold Tremblay, fils d'Alexis et « homme dans la controverse » comme le qualifiait son père est salué par Perrault comme

le dernier de (ses) maîtres à penser. À penser l'île, à penser le fleuve, à penser la belle époque du marsouin, des anciennes pêches, du marsouin qui remonte le fleuve chaque printemps de nouveau, et de plus en plus, avec le capelan qui roule au plain et qui abandonne ses oeufs sur les crans (roches qui affleurent) pour refaire la mer.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> *Op.cit.*, p. 135

<sup>14</sup> *Op.cit.*, p. 207

<sup>15</sup> *Op.cit.*, p.208

<sup>16</sup> *Op.cit.*, p. 239

Mais que serait l'Île-aux-Coudres sans Grand-Louis, « le vent qui vente ». C'est lui qui a fait vivre à Perrault l'épopée avec sa capacité à transformer le réel en poésie, la poésie qui était en lui de la façon la plus naturelle qui soit. De cet homme qui était le héros de sa propre vie, Perrault salue « le courage de parler à brûle-pourpoint, à l'emporte-pièce, de parler à tire d'aile, à bâtons rompus, au jugé comme on tire au vol le gibier de l'instant qui passe<sup>17</sup> ».

Et la geste fondatrice de l'île n'aurait jamais pu se faire sans le Père Abel, cet « homme inrompable », cet homme qui ne parle pas beaucoup mais sagement, le maître de pêche « triomphant et modeste ». De lui, Perrault admire le courage silencieux, la science de la pêche qu'il possède de tout temps semble-t-il.

Ces deux livres constituent une réflexion essentielle sur une vie et une œuvre, celles de Pierre Perrault, une œuvre complexe et riche, courageuse et convaincue et une vie qui ne l'était pas moins. Ainsi que ces deux ouvrages le montrent, Perrault est demeuré fidèle jusqu'au dernier jour non seulement à ses convictions mais aussi aux gens qu'il aimait, qui, eux aussi, l'aimaient, ces gens de parole qui sont la source de son inspiration et qui ont fait de sa vie ce qu'elle a été. Homme de convictions, Perrault était aussi un homme d'amitié et de parole. En plus d'être le grand cinéaste et le formidable écrivain que nous connaissons.

---

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 155



## PIERRE PERRAULT, HISTORIEN?

Pierre VERONNEAU  
Cinémathèque québécoise/Université de Montréal

L'article porte sur la participation du cinéma de Pierre Perrault à l'écriture de l'histoire québécoise. Y a-t-il des liens à tisser entre sa démarche et celle des historiens québécois de la seconde moitié du XXe siècle ? Observent-ils du même point de vue la société québécoise, son développement, ses tendances ? De quel passé et de quel présent sont-ils des hommes de mémoire et de parole ? Un pays sans bon sens sera le point d'ancrage de cette réflexion.

This article deals with Pierre Perrault's cinema and the writing of Quebec history. What links are there to be made between his approach and that of Quebec historians in the second half of the twentieth century? Do they observe Quebec society, along with its development and tendencies, from the same point of view? Of what past and what present do they bear the memory and the message? The corner stone of this reflexion will be a country that doesn't make sense.

Au vu de ce qu'enseignent les historiens et des méthodes qu'ils pratiquent, on pourrait penser que poser la question de « Pierre Perrault, historien ? » nous entraînerait vers une réponse négative. Chez Perrault, évidemment, on trouve peu de ces documents qui sont la matière première de l'historien. Mais en même temps on retrouve une préoccupation commune à plusieurs historiens et que Lucien Febvre énonce ainsi : « Les hommes, seuls objets de l'histoire... d'une histoire qui s'intéresse aux hommes toujours saisis dans le cadre des sociétés dont ils sont membres<sup>1</sup>. » N'est-ce pas là un peu ce que pratique Pierre Perrault ? Par ailleurs, l'histoire est quelque chose qui s'écrit, qui se raconte. Dans cet ordre du récit d'événements vrais, Perrault ne se situe pas dans la tradition de l'histoire savante, mais plutôt dans celle du chantre, du trouvère, de celui qui a un rapport plus poétique à l'événement. Analysant *La bête lumineuse* (1982) et *L'oumigmat* (1993), Gilles Thérien observait : « Le cinéma de Perrault nous sort de l'histoire péripétie ou anecdote pour nous plonger dans le temps. »<sup>2</sup> Dans la longue durée pourrions-nous dire.

En 1972, Perrault confiait à Louis Marcorelles et Guy Gauthier : « Je voudrais que le spectateur se rende compte que les personnages de mes films appartiennent à l'histoire. À l'histoire contemporaine. »<sup>3</sup> Cette affirmation arrive peu après *Un pays sans bon sens* (1970) et *L'Acadie, l'Acadie ! ? !* (1971). Mon texte va tenter de préciser un peu l'envergure et les balises de cette

---

<sup>1</sup> *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1953, p.20.

<sup>2</sup> « Bête lumineuse », in Paul Warren (dir.), *Pierre Perrault, cinéaste-poète*, Montréal, L'Hexagone, 1999, p.174.

<sup>3</sup> « Entretien Pierre Perrault », *Revue du cinéma Image et son*, 256, janvier 1972.

histoire chez Pierre Perrault. Son point d'ancrage sera *Un pays sans bon sens* mais je ne me limiterai pas à ce seul film.

Chez Perrault, la réflexion historique tend vers un objectif : la définition de ce qu'est le pays du Québec. Dans ce contexte, son projet cinématographique est non pas seulement de dire et de faire entendre ledit pays, mais de le faire naître et de le définir à travers son territoire. En apparence Perrault privilégie comme interlocuteurs — narrateurs ceux qui travaillent et conquièrent ce territoire, comme les navigateurs et les agriculteurs, ou ceux qui le disent, comme les poètes. Ce qui ne l'empêche pas de recourir plus d'une fois à des petits-bourgeois et des intellectuels qui vont proposer un autre point de vue, un discours complémentaire. Ses personnages ne sont généralement pas ce qu'on pourrait qualifier des gens « ordinaires » tout en en étant. Comme préciser ce paradoxe ? D'une part, Alexis Tremblay ou Hauris Lalancette, José Maillot ou Didier Dufour, Stéphane-Albert Boulais ou Michel Garneau sont des gens ordinaires provenant de milieux divers. Mais ce n'est pas cela qui intéresse Perrault. Leur intérêt provient de leur expérience et de leur « chouenne », de ce qui les distingue et les fait ressortir. Pour Perrault, l'histoire du Québec et particulièrement du Québec contemporain n'est ni celle des grands personnages, ni celle des êtres anonymes qui ont le pas si léger qu'ils ne laissent pas de traces, pour paraphraser le titre d'un beau film de Bernard Émond. L'entreprise symbolique de Perrault s'appuie sur des personnages qui sont des acteurs dynamiques dans leurs milieux. Comme le rappelle Fabrice Montal à propos d'*Un pays sans bon sens*,

L'œuvre est construite comme une introspection autour de l'idée de nation ; elle met en scène des individus issus de divers groupes sociaux, représentant plusieurs catégories socioprofessionnelles... Perrault nous propose une œuvre à explorer le temps où, si chaque témoin ne totalise pas directement la société globale, il peut le faire par le biais des groupes sociaux actifs auxquels il appartient. Le Québec devient une nation à travers l'itinéraire du film.<sup>4</sup>

Tous les récits de ce « peuple acharné à vaincre le silence »<sup>5</sup> entrent dans la mémoire collective et la forment. Plus spécifiquement, le récit qui

---

<sup>4</sup> « Le sens national du film : à propos d'*Un pays sans bon sens* », in Paul Warren (dir.), *Pierre Perrault, cinéaste-poète*, Montréal, l'Hexagone, 1999, p.225, 234.

<sup>5</sup> Pierre Perrault, *Un pays sans bon sens*, transcription du film, Montréal, Lidec, 1972, p.8. À noter qu'il y a souvent un écart entre la transcription des films et la réalité des

construit et reconstruit le passé permet d'interpréter le présent, d'actualiser les préoccupations, de donner un sens à l'action. Le matériau privilégié par Perrault est à cet égard la parole. Pour lui, les pays prennent naissance dans la mémoire et la langue est une œuvre de mémoire. Les paroles tiennent tête au froid, à l'engourdissement et à la mort à l'instar de l'oumigmag, ce survivant héroïque, cette empreinte d'un passé qui montre la voie à suivre.<sup>6</sup>

On retrouvait déjà cette idée dans le texte *Un pays sans bon sens*. Reliant de manière métaphorique les oies blanches et le Québec, Perrault écrit :

Et combien de siècles d'occupation lui donneront-ils droit de prétendre aux herbes qu'il s'est choisies pour vivre ? Cependant une amitié nous lie à cette bête entravée par l'histoire et prisonnière d'une géographie savoureuse qu'on pourrait aussi nomme culture. Au temps où le troupeau se trouvait acculé à disparaître, un instinct farouche et déraisonnable le forçait à se prétendre de ce seul paysage. Et nulle part ailleurs.<sup>7</sup>

La démarche historique de Perrault va consister à raconter l'histoire de manière à ce que le peuple québécois ne soit plus entravé par elle et qu'il puisse au contraire s'y reconnaître. Pour comprendre cette démarche dans toute sa profondeur et dans toute sa complexité, – ce qui est à peine mon but ici – il faudrait en suivre tous les échos de film en film. Le récit ne garde-t-il pas en effet la marque de celui qui transmet et de ce qu'il transmet. À cet égard, l'entreprise du cinéaste tout au long de sa carrière est essentiellement une entreprise de mémoire et d'imprégnation.

La première mémoire, pour ne pas dire la mémoire première que poursuit Perrault, remonte à Jacques Cartier, le narrateur initial du fleuve et par conséquent du pays. On y fait référence dans le cycle de l'Ile aux Coudres, une Ile qui reçut son nom de Cartier lui-même en 1635, dont Alexis Tremblay rappelle fréquemment le souvenir et sur la trace de qui on se met à Saint-Malo dans *Le règne du jour*. Ce moment qui est à l'origine du pays et à l'origine de

---

films eux-mêmes et que dans le cas précis d'*Un pays sans bon sens*, la publication fourmille de commentaires qui interprètent la parole des participants et clarifient la démarche de l'auteur.

<sup>6</sup> Aussi nommé en français « bœuf musqué », l'oumigmag est pour Perrault celui qui s'est acclimaté à son territoire, comme les vrais Québécois, ce que ne seraient pas ceux qui fuient l'hiver en Floride.

<sup>7</sup> *Op. cit.* p.9.

sa verbalisation, Perrault le nomme l'« empereur ». On pourrait presque dire qu'aux yeux de Perrault, il n'y a au Québec qu'un seul véritable lieu de mémoire,<sup>8</sup> et c'est le fleuve Saint-Laurent. Et encore pas tout le fleuve. Il l'arrête à l'Île aux Coudres, là où l'eau est encore salée et les marées notables, le limitant à sa portion la moins urbanisée aussi. En se faisant historien, en donnant la parole à ses interlocuteurs, Perrault veut faire sa part dans la prise de conscience nationale du Québec, dans le processus de constitution du peuple québécois. Un moment, autour de l'arrivée du Parti québécois au pouvoir en 1976, Perrault va mettre de côté Cartier. Mais son récit se bute aux échecs référendaires, ce que Lafond nomme « la défaillance de l'Histoire ».<sup>9</sup> Le résultat des référendums de 1980 et 1986 frappe sans doute Perrault au cœur comme beaucoup de nationalistes. Cela va le convaincre de la nécessité de reprendre son entreprise à la base, de retourner au lien avec la France et à Jacques Cartier, ce qui constitue la matière même de *Les voiles bas et en travers* (1983) et de *La Grande allure* (1986) et de continuer à engager son cinéma dans l'entreprise de libération du peuple québécois à travers la construction d'une identité territorialisée, les exigences de mémoire et la nécessité de l'histoire.

Pour Perrault, l'identité collective repose sur une mémoire commune et constitue une condition nécessaire pour qu'un peuple puisse exister. Mais encore faut-il savoir de quel passé il appelle la mémoire et si à ses yeux la mémoire peut s'ouvrir sans s'abolir. Il s'oppose en cela par avance à ceux qui nient cette nécessité identitaire au nom d'une quelconque sensibilité post-moderniste. Contrairement à plusieurs de ses collègues cinéastes qui s'intéressent en soi à la mémoire immédiate (ô combien de récits de vie nourrissent le cinéma direct québécois) ou à la micro-histoire sur « le son des Français d'Amérique » ou « la belle ouvrage », Perrault tire les témoignages hors de leur sens premier pour les projeter dans la longue durée, une durée qui remonte à Cartier et même auparavant. C'est cette préoccupation de la mémoire longue et collective qui va l'amener à faire traverser en France plusieurs de ses personnages (l'image et l'histoire de la France telles que vues par Perrault seraient un sujet de réflexion qui n'est pas dans mon propos de traiter ici) et de

---

<sup>8</sup> Concept élaboré par Pierre Nora alors qu'il souhaitait étudier le sentiment national. Il s'agit de lieux, matériels ou non, que lui et ses collaborateurs ont examinés dans une perspective historique. Les trois tomes de *Lieux de mémoire* furent publiés chez Gallimard à partir de 1984. Rappelons toutefois que pour Nora et plusieurs historiens modernes, la mémoire n'est pas l'histoire et que leurs rapports complexes – et les réflexions qu'elles ont suscitées – peuvent éclairer la sensibilité historique de Perrault.

<sup>9</sup> *Les traces du rêve*, Montréal, l'Hexagone, 1988, p.251-2.

dire par le fait même le lien continu qui unirait la mère patrie au Québec (ou Canada français) contemporain. En rappelant sans cesse Jacques Cartier, Perrault estime qu'il est nécessaire de faire appel à la mémoire collective de la population et de permettre ainsi à ses films de rejoindre un certain public à travers ce canal. Ce récit du passé et de ce qui le fonde, tel que construit dans et par ses films, lui sert à intégrer sa vision du présent.

L'historien Gérard Bouchard nous invite à réfléchir sur la notion de mythe fondateur dans l'imaginaire canadien-français puis québécois :

Le premier concept désigne globalement la représentation du passé dans sa relation avec le présent, les significations véhiculées par la mémoire et investies dans l'actuel pour appuyer l'idéologie et l'action. Au sein de ce montage symbolique, la figure privilégiée est le mythe fondateur. Nous le définirons ici comme une utopie inversée, c'est-à-dire une vision du monde qui se projette (ou feint de se projeter) non pas dans l'avenir mais dans le passé et qui, au lieu de s'exprimer dans la pure fiction, entend s'incarner dans des événements et des personnages historiques données comme véridiques. Ces derniers, pris à témoin, sanctionnent en quelque sorte les contenus du mythe.<sup>10</sup>

Ce qui étonne chez Perrault, c'est qu'il ait recours à un mythe fondateur quasiment tombé en désuétude au moment où il fait ses films, celui de Jacques Cartier, parce qu'il est rattaché à des idées anciennes (survivance, découverte du Canada, Nouvelle-France) ou nouvelles (colonisation, génocide amérindien). Mais ce ne sont pas tant à ces références que Perrault s'attache bien qu'il les évoque, mais plutôt à une caractéristique particulière de Cartier, celle d'être un écrivain, un conteur. D'être quelqu'un qui, à l'instar du cinéaste-poète, intervient dans le champ culturel, y ancre son travail et construit, à partir de sa pratique et des spécificités qui lui sont propres, son objet même. Perrault et Cartier s'avèrent être, chacun à leur manière, les poètes d'un même territoire.

Dans l'avant-propos de la transcription de *La grande allure*, Perrault explique le sens historique de son travail, sa volonté de se réappropriier le fleuve. Avec de nombreuses considérations sur l'évolution historique du

---

<sup>10</sup> « Une crise de la conscience historique. Anciens et nouveaux mythes fondateurs dans l'imaginaire québécois », Stéphane Kelly (dir.), *Les idées mènent le Québec. Essais sur une sensibilité historique*, Les Presses de l'Université Laval, 2003, p.29.

Québec, avec des propositions de lecture de cette histoire. Comme le dit Michel Garneau à Michel Serres à la fin du film, dans la cuisine de Léopold Tremblay : « Ce que j'ai à dire sur le Québec, c'est la même histoire. C'est une histoire de dépossession. » Perrault est un nouveau Cartier qui redécouvre le fleuve et en dire l'histoire :

De prime abord, le fleuve s'impose. Comme l'*empremier* de l'histoire. Comme chemin des découvertes, des navigations, des pénétrations... Puis, petit à petit, le fleuve est devenu le chemin par où viennent les ennemis, les défaites, les hautes trahisons... Mais l'histoire nous a cédés comme une marchandise... L'histoire nous échappait en même temps que le fleuve. Nous n'avons pas eu à faire notre indépendance. Ni à rapatrier une constitution... Nous avons donc changé d'allégeance. Mais nous avons gardé une langue. Est-ce qu'on peut occuper un fleuve avec le navire d'une langue ? Il n'y avait plus rien à attendre de l'espérance... Comment un peuple en arrive-t-il à se déloger lui-même, démocratiquement, de son espérance ? À échouer sa dernière goélette ? À refuser de prendre la mer ?... Et pourtant comment résister à cette ouverture d'esprit, à ce fleuve qui dépasse l'entendement, à ce passage qui rebrousse l'histoire et qui nous met en cause, qui nous interpelle, à ce chemin qui marche d'une histoire réduite à l'indifférence et à la morosité ? L'histoire ne répond plus que d'elle-même et on peut en douter. Je prétends répondre du fleuve.<sup>11</sup>

Le fleuve est intimement relié à Cartier et à l'entreprise du cinéaste. Il le définit comme le territoire de l'âme, sans cesse repoussé par les accidents de la route.<sup>12</sup> Il s'agit du lieu central de l'œuvre de Perrault, le paradigme fondateur de l'identité collective québécoise. Il affirme : « Le fleuve, pour moi, n'existe que par les hommes, que par les situations, que par une pêche aux marsouins, par une écriture, par une possession. »<sup>13</sup> En même temps il pense qu'il est impossible de parler du fleuve avec des mots empruntés aux « latinages ». Aux

---

<sup>11</sup> Pierre Perrault, *La grande allure 1. De Saint-Malo à Bonavista*, Montréal, l'Hexagone, 1989, p.9-11.

<sup>12</sup> « Le territoire de l'âme », d'abord publié par la revue *Critère* (printemps 1986 : 41), puis placé en postface de *La Grande allure* se présente comme une réflexion sur l'empire et l'histoire, et sur la place de ses films.

<sup>13</sup> *Les traces du rêve*, Jean-Daniel Lafond, 1985, transcription commentée d'un film portant sur Pierre Perrault.

yeux du cinéaste-poète, conviennent seuls les mots cachés dans les villages réduits au silence. Il souhaitait d'ailleurs l'usage d'une langue d'ici pour nommer l'ici, le pays. Il convient de faire ressortir que Perrault se rattache à des approches historiographiques avérées au Québec et au Canada (même si elles peuvent être en opposition) à savoir que le fleuve est le lieu de la naissance de la nation québécoise, ou, en prenant en compte toute la vallée du Saint-Laurent et le bassin des Grands Lacs, le lieu de naissance de la nation canadienne.

L'historiographie québécoise actuelle distingue trois approches qui se succèdent depuis la Deuxième Guerre Mondiale : la démarche « moderniste », dominante entre 1950 et 1970, qui adhère aux idéaux de la modernité et définit les grandes catégories que sont la Grande Noirceur, la Révolution tranquille, le Nationalisme clérical ; la démarche « révisionniste » (1970-1990) qui questionne la notion de rupture autour des années 1960, remet en cause la qualification passéiste et agriculturiste des décennies précédentes et pointe la modernité de plusieurs secteurs depuis le début du siècle ; et enfin la démarche qualifiée de « post-révisionniste » par Ronald Rudin, qui examine les idées et les idéaux qui ont mené le Québec. Cette troisième voie est suivie par une génération devenue adulte dans les années 1990 et qui porte un regard différent sur la fameuse coupure épistémologique de la Révolution tranquille, sur son Avant et son Après.

On a dit que sorti en plein cœur de la Révolution tranquille, *Pour la suite du monde* s'inscrit dans les textes exemplaires pour nommer le Québec et représente un effort merveilleux pour en localiser les dimensions originales (linguistiques et anthropologiques), les défendre et les situer par rapport à une modernité dont les insulaires semblent s'exclure. De ce point de vue, Perrault souscrirait à l'approche moderniste. Mais sa formation idéologique historique ne remonte-t-elle pas plus avant ? N'y a-t-il pas chez lui, par exemple, des relents de François-Xavier Garneau (1808-1866), pour qui la survivance du Québécois et du Québec passait par la culture, la tradition, la protection des acquis et la conservation de l'héritage. Ou du chanoine Lionel Groulx (1878-1967) qui croit que l'historien doit élaborer une vision du passé qui encourage les Québécois à poursuivre leur combat de survivance. Ou de Robert Rumilly (1897-1983), si proche du duplessisme, qui décrivait « le Québec comme étant la patrie d'une 'race' canadienne-française assaillie à la fois par la majorité anglophone au Canada et par les forces de la modernité à l'œuvre en Occident... Il mit surtout l'accent sur les menaces à la survie d'un peuple dont le mode de vie reposait sur 'deux piliers', qui sont la culture française et la foi

catholique'... Il éprouvait une grande sympathie pour ces luttes pour la survie. »<sup>14</sup>

Groulx se faisait le chantre de la survivance et entretenait une ferveur profonde vis-à-vis de la Nouvelle-France. Perrault n'est pas loin de celui-ci, qui s'intéresse « au pays de Neufve-France » et aux Canadiens-français qui tentent de demeurer fidèles à leurs racines et dont les gestes témoignent du fort désir de durer. À certains égards, Perrault emprunte le même discours que les historiens que je viens de mentionner et dénonce l'évolution de la société québécoise. Le meilleur exemple est son attitude envers toute la culture populaire qui s'est appropriée de larges pans de la culture états-unienne ou, plus globalement, qui s'est constituée à même l'américanité. Bon nombre de Canadiens français et surtout de Franco-Québécois, particulièrement en milieu urbain, ont été simultanément fidèles à leurs racines et ouverts à l'Amérique, dessinant par là la singularité contextuelle de leur rapport au pays et à la nation. On a souvent noté la dichotomie entre la majorité du peuple pouvant manifester un intérêt culturel continental-américain (et non pas strictement états-unien) et des élites dont les références étaient surtout européennes. Perrault est en porte-à-faux avec la dimension américaine de notre identité. Peut-être a-t-il le sentiment que les Franco-Québécois savent qu'ils sont de tradition catholique, de descendance et de filiation européenne tout en appartenant à l'Amérique ?

Au moment où Perrault tourne ses films, la question du pluralisme est moins présente dans le discours socio-politique qu'aujourd'hui, et sa réflexion sur l'identité québécoise ne prend pas tellement en compte la nécessité de la penser ou de la recréer dans un contexte de diversité. Si les allusions sont très fréquentes aux caractéristiques ethniques de la nation et de la culture québécoises, rarement se penche-t-il sur le caractère pluriel de Québec contemporain et la dynamique interculturelle qu'on y retrouve. Quelle position adopte-t-il ? Appelle-t-il la formation d'une nation québécoise pluraliste et de langue commune française dans un contexte où la langue française n'est pas la langue identitaire de tous les Québécois, mais des seuls Franco-Québécois. Perrault opte probablement, comme plusieurs péquistes, pour que le français soit la langue utilitaire du Québec mais souhaite sûrement qu'il devienne la langue identitaire. Parallèlement on constate qu'il y a peu d'étrangers, de non-Québécois dans ses films. Dans *Un pays sans bon sens*, Chaillot est un Canadien français de l'Ouest qui, fatigué d'avoir honte de sa langue, s'exile en France avant d'aboutir au Québec. Le couple ontarien est francophile. On ne

---

<sup>14</sup> Ronald Rudin, *Faire l'histoire au Québec*, Montréal, Septentrion, 1998, p.70-1.

retrouve pas d'immigrants. C'est à se demander quelle vision le cinéaste a de la polymorphie de la société québécoise.

Il se montre plus ambigu face à la question amérindienne parce qu'il se trouve du côté du groupe qui a « civilisé » les peuples autochtones. L'intérêt qu'il porte à cette question traduit plutôt un malaise à leur égard qu'une volonté de faire remonter l'histoire qui définisse le Québec à une filière antérieure à la présence européenne. Même si Perrault me semble plus à l'aise avec la relative indianité du Québec qu'avec son américanité, sa conscience historique ne va pas jusqu'à intégrer dans sa démarche l'historicité autochtone. Au contraire, observant que beaucoup d'Amérindiens ont perdu leur identité et leur appartenance lorsqu'ils ont développé le goût de la farine, il extrapole sur les dangers analogues qui peuvent guetter les Franco-Québécois.

Il est vrai que deux périls hantent l'imaginaire québécois : un horizon d'assimilation et un horizon de marginalisation. Perrault propose souvent des gens et des lieux qui sont plutôt circonscrits, sinon marginaux. Ses protagonistes sont rarement urbains, industriels ou cols blancs ; leurs activités sont généralement rattachées à du passé. Les interactions entre Présent, Passé et Avenir se déroulent à l'intérieur de balises bien délimitées. Le présent sert souvent à comprendre les ambiguïtés de l'héritage. Dans *Un pays sans bon sens*, cela ressort des multiples récits qui composent les trois parties du film : l'appartenance à l'album, le refus de l'album, le retour à l'album. Le cinéaste travaille à ce que le spectateur revienne à l'album, qu'il prenne conscience que celui-ci fonde son appartenance au pays du Québec. C'est l'observation que formule Suzanne Bérubé-Trudel lorsqu'elle écrit :

Notre hypothèse d'analyse c'est que le pluralisme des codes verbaux et le pluralisme des images, pris en main par le cinéaste, pluralisme que le cinéaste va découper, placera les êtres face à eux-mêmes, face à une relation spatio-temporelle précise à propos de leur notion d'appartenance.<sup>15</sup>

Autrement dit, c'est à travers la confrontation à plusieurs voix de gens déracinés canadiens-français ou bretons avec des gens d'appartenance traditionnelle mis en situation dans des lieux identificatoires, en rendant filmique un profilmique enregistré sur de très longues périodes d'années – car il

---

<sup>15</sup> *Analyse sémiotique d'un genre cinématographique : Un pays sans bon sens de Pierre Perrault*, Université de Montréal, mémoire de Maîtrise ès Sciences, août 1979, p.6-7.

réutilise au besoin le matériel de ses films —, que Perrault énonce ses propositions idéologiques et historiques, tant il est vrai que celui-ci est l'énonciateur final, celui qui structure en définitive le discours énonciatif, ce que rendent éminemment perceptibles, soit dit en passant, les nombreuses publications tirées de ses films. Dans *Un pays sans bon sens*, cela ressort davantage à cause des intertitres écrits de sa main propre, même s'ils reprennent parfois des propos de Dufour.<sup>16</sup> Lorsqu'il en sera rendu aux films de la fin, gravitant autour d'êtres sans voix, il laissera alors revenir à l'avant-plan sa propre voix pour énoncer sa réflexion philosophique, historique et cinématographique.

Par ailleurs Perrault a tendance à décrire de manière négative toute la modernité comme si elle nuisait à l'appartenance et qu'elle était a priori assimilatrice. Il ne parle pas du passé québécois par souci de passéisme mais pour nous inviter à ne pas perdre de vue les références que sont la population rurale, la religion, à une époque où les préoccupations historiques dominantes sont de valoriser la modernité d'un Québec industriel et urbain. Si le rapport entre l'héritage canadien-français et la société québécoise pluraliste est encore à préciser, il ne faut pas compter sur Perrault pour le faire. Un concept est fondamental dans son entendement de l'histoire : celui de l'héritage, qui est ce qui demeure du passé dans le présent et permet d'envisager avec plus d'espérance l'avenir. Il adopte en ce sens un chemin inverse de celui dont parle Jocelyn Létourneau, selon qui l'historien est « celui qui rappelle et expose, en s'appuyant sur la factualité irréductible et fourmillante du passé, la panoplie éventuelle des voies de passage vers l'avenir. »<sup>17</sup> Dans sa réflexion sur l'histoire, Perrault revient en mode métaphorique sur des moments charnières où des directions furent prises avec lesquelles il n'est pas toujours d'accord, pour imaginer d'autres motivations et voir si elles peuvent inspirer d'autres actions aujourd'hui.

À ses yeux le cinéma est plus qu'un support de la mémoire, il s'agit d'une force qui agit sur la réalité qu'il voit et entend en même temps qu'il peut l'influencer. Perrault travaille sur la mémoire pour atteindre l'histoire. Il s'interroge sur le sens de l'histoire mais ne propose pas une relecture de l'histoire. Il dit sans cesse la beauté du singulier francophone et franco-québécois en terre d'Amérique. Ce qu'il veut comprendre et partager, ce ne

---

<sup>16</sup> Leur importance se perçoit dans le fait qu'ils sont tous repris dans une publicité parue dans le premier numéro de *Cinéma Québec*, mai 1971.

<sup>17</sup> « Se souvenir d'où l'on s'en va », *Passer à l'avenir. Histoire, mémoire, identité dans le Québec d'aujourd'hui*, Montréal, Boréal, p.38.

sont pas tant des événements que des expériences de vie, des traits qu'il donne comme caractéristiques de la société québécoise. En réalité les références à des faits historiques précis sont assez rares, sauf dans *Un pays sans bon sens* et son cycle sur l'Abitibi. Il ne cherche pas par exemple à dénoncer la Grande Noirceur ou à valoriser la Révolution tranquille. Tout au plus dans *Le retour à la terre*, l'alternance entre les images contemporaines et celles filmées 35 ans plus tôt par l'abbé Proulx lui servira à dialectiser l'histoire bien qu'il n'entendra pas proposer pas un réel discours historique sur la colonisation.

À l'examen de ses films, une question se pose : Perrault explore-t-il une autre trame historique que la trame nationale ? Pointe-t-il une autre persistance d'une identité que celle fonctionnant sur le mode du Nous ?

Les discours de la majorité des auteurs québécois sur Pierre Perrault sont surtout le fait de gens formés au courant historiographique révisionniste alors que le cinéaste est plutôt de formation moderniste. Si l'on consulte les ouvrages des historiens révisionnistes, particulièrement cette synthèse qu'est l'*Histoire du Québec contemporain* (1979, 1986, 1989), on voit bien que les historiens de cette tendance ne projettent pas la vision d'un Québec catholique, rural, pauvre et peu enclin à la modernité, mais au contraire urbain, industriel et libéral et qu'ils définissent sous l'angle du territoire plutôt que sous celui de l'appartenance ethnique. Ce n'est pas de ce Québec dont parle Perrault. Mais même si elle est territoriale, on pourrait arguer qu'il s'agit toujours d'une histoire nationale et qu'en ce sens elle rejoint en dernière analyse l'approche de Perrault. Plusieurs historiens ont d'ailleurs fait remarquer qu'au Québec, on écrit une histoire plus nationale alors qu'au Canada, on aurait tendance à produire des récits plus pluralistes et des narrations éclectiques. Il n'est pas étonnant que la nouvelle tendance de l'historiographie québécoise, dont Jocelyn Létourneau est le représentant le plus connu, questionne la notion de nation comme explicateur universel de dernière instance dans l'historiographie québécoise, et plaide même contre le concept et l'idée d'une nation québécoise. Ce courant tend d'ailleurs à nier la nécessité que le Québec se définisse comme une société politique autonome.

Perrault est donc très loin de la nouvelle histoire québécoise et même de l'histoire révisionniste. Ses racines remontent aux années 1950, et même avant. Quand il examine la vie du peuple québécois, il ne prend pas en compte les nombreux événements qui traversent la vie d'un peuple et possèdent simultanément un caractère universel et un caractère singulier. Ainsi, à l'époque où Perrault commence à faire ses films, l'on assiste à l'échelle

mondiale à une lutte anti-coloniale et de libération nationale. Les mouvements nationalistes québécois n'hésiteront pas à revendiquer cette parenté tout en énonçant des caractéristiques nationalistes propres à leur situation. Perrault a plutôt tendance à s'intéresser à ces dernières et en ignore presque les dimensions universelles. Il choisit en toutes circonstances d'affirmer la singularité de l'expérience canadienne-française, sinon québécoise. Et quand il va en France, c'est pour trouver des racines québécoises et non pas pour avoir un entendement plus complexe de l'histoire française.

La démarche historique de Perrault est de l'ordre de l'utopie. Il appelle un avenir et cherche à sauter par dessus un passé plus récent, d'après la Conquête, pour retrouver un passé où loge la définition fondamentale du peuple québécois et prend racine l'affirmation nationale du Québec. Selon Michèle Garneau « l'entreprise cinématographique de Perrault est toute entière portée par le désir de 'monumentaliser' un passé qui, aux yeux de ses contemporains, est perçu comme un 'atavisme pernicieux'. »<sup>18</sup> Toutefois cela peut engendrer une sorte d'illusion rétrospective qui génère un faux sentiment de continuité alors que l'évolution de la société est plutôt imprévisible.

Mon objectif dans ce texte était de souligner que parmi les multiples discours que porte l'œuvre imposante de Pierre Perrault, on en retrouve un sur l'histoire et qu'en tant que tel on doit essayer de le définir et de le situer dans l'historiographie québécoise. Mieux, puisqu'il porte sur la nation québécoise, puisqu'il territorialise la notion d'identité, puisque la dimension nationale fonde le cinéma de Perrault, il convient à mon sens de prendre en compte la réflexion sur le sujet qui traverse à la fois la communauté historique et la société québécoise dans son ensemble. Dans l'introduction de *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes québécois*,<sup>19</sup> Jacques Beauchemin affirme que « l'analyse de la question nationale québécoise est profondément marquée par les transformations de la dynamique politique. L'éclatement du sujet politique, la fragmentation du champ politique, les conceptions nouvelles de la citoyenneté et la défense des droits fondamentaux éclairée par les leçons de l'histoire du XX<sup>e</sup> siècle, tout cela remet en question l'affirmationnisme franco-québécois quant à sa légitimité et interroge la faisabilité de la souveraineté politique dans un Québec qui a cessé de lier son avenir au seul destin canadien-français. » De par la matière même qui le constitue, de par les

---

<sup>18</sup> *Pour une esthétique du cinéma québécois*, Thèse de doctorat en littérature comparée, Université de Montréal, 1998.

<sup>19</sup> Montréal, VLB éditeur, 2002.

## PIERRE PERRAULT, HISTORIEN ?

ambitions dont il témoigne, de par les « explications » qu'il convie, le discours de Perrault doit être compris dans ses références antérieures, dans ses affirmations contemporaines et selon les perspectives qui alimentent les développements qui lui font suite. Cela permettra d'établir une évaluation circonstanciée de sa place dans la culture québécoise, de bien comprendre la quête de sens qui anime son œuvre et de bien situer le récit identitaire qui forme la matière première de son cinéma.



*Hybridité*



## EMPRUNTS SEMANTIQUES ET CALQUES DE L'ANGLAIS EN FRANCO-TERRE-NEUVIEN

Patrice BRASSEUR  
Université d'Avignon

En situation de bilinguisme, les Franco-Terre-Neuviens de la presqu'île de Port-au-Port échappent largement aux préoccupations normatives. Le français y reste une langue orale, malgré la récente création d'une école française. Une large place est faite dans le discours des locuteurs aux emprunts sémantiques et aux calques de l'anglais. Cet article fournit des exemples de cette situation sur la base du corpus enregistré pour le *Dictionnaire des régionalismes du français de Terre-Neuve*.

As a bilingual minority, the Franco-Newfoundlanders of Port-au-Port are not very concerned with standard French. There is still an oral language, despite the recent creation of a French school. Their speech shows a large proportion of semantic borrowings and expressions copied from English. This paper gives examples taken from the corpus recorded for the *Dictionnaire des régionalismes du français de Terre-Neuve*.

À Terre-Neuve, dans les villages de la communauté francophone de la presqu'île de Port-au-Port, le français entretient un contact permanent avec l'anglais (sous sa forme normée ou régionale). Le bilinguisme est la règle et le français reste largement minoritaire, si l'on considère à la fois l'ensemble de la population et sa pratique linguistique quotidienne. De toutes façons, hors du système scolaire, nouvellement en français, une communauté linguistique aussi réduite que celle des Franco-Terre-Neuviens ne pourrait pas s'offrir le luxe de mises à jour régulières, voire annuelles, principalement parce qu'elle est dépourvue des débouchés commerciaux, qui sont un des moteurs importants du développement des entreprises terminologiques. Le franco-terre-neuvien (désormais FTN) vernaculaire est poussé vers la marginalisation, au profit d'une variété plus prestigieuse, représentée à l'école par la variété nord-américaine du français, bénéficiant d'un appui lexicographique. Mais, en l'absence de dictionnaires français, voire de toute source écrite, la référence linguistique québécoise ne s'impose guère à la population dans son ensemble. Les mots nouveaux pénètrent dans la communauté par la voie de la langue anglaise et sont, pour ainsi dire naturellement, intégrés au jour le jour, sans regard critique, mais aussi sans complexes. Dans ces conditions, la prise en compte des emprunts à l'anglais ne pourrait relever que d'une idéologie franco-centriste, qui ne préoccuperait que les enseignants.

C'est dire si les préoccupations puristes des intellectuels québécois, qui se sont manifestées depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle, n'ont pas cours à Terre-Neuve. Leurs ouvrages lexicographiques relevaient les déviances, qu'elles soient d'origine dialectale ou issues de l'anglais, pour mieux les combattre.

Aujourd'hui, les spécificités « régionales » sont revendiquées, comme parfois en France, au titre de l'identité. Les dictionnaires intégrant les régionalismes fleurissent partout. Mais ces particularismes doivent être de bon aloi. Ces ouvrages sont peu accueillants vis à vis — c'est peu dire — de l'emprunt direct dont la place reste chiche. Quant au calque ou à l'anglicisme sémantique, les reconnaître comme faisant partie intégrante de la langue tiendrait de la perversion, tant la menace qu'ils font peser semble insidieuse, sournoise, minant la langue de l'intérieur. Ce travail de sape est donc légitimement combattu au Québec et par certaines instances en France. Les Franco-terre-Neuviens, de leur côté, les assument cependant sans difficulté, car ils sont depuis longtemps au cœur de l'identité linguistique comme l'une des expressions de leur bilinguisme.

## PLACE DU FRANÇAIS ET DE L'ANGLAIS

En matière lexicale, les emprunts directs répondent souvent à des besoins, comblent des manques. Tel n'est pas le cas des calques et des emprunt sémantiques, qui peuvent coexister longtemps avec un mot français équivalent, dans l'ensemble de la communauté ou chez certains seulement. Ils tiennent un rôle joué par l'adstrat dans la conscience linguistique du locuteur, de chaque locuteur, et se trouvent donc avec un poids inégal dans leur discours. La pression normative est telle dans les variétés instrumentalisées (français de France ou français québécois) que des retours à la situation originelle sont toujours possibles. Cet aboutissement est donc rarement accompli. Il en va autrement en l'absence de toute norme externe, comme à Terre-Neuve, où aucun repère lexicologique n'est possible jusqu'ici. Aussi vaste soit le corpus, nous sommes, pour cette communication, largement condamnés à enregistrer des faits de discours. La limite entre faits de discours et de langue, donc la notion de non-retour à un état « plus français » perd son sens. La forme originelle, pas plus que l'intrusion du calque n'ont de réalité constatable, car elles ne bénéficient d'aucun support. C'est toute l'ambiguïté de cette linguistique de corpus où nous devons, par exemple, nous contenter d'indiquer des ordres de fréquence approximatifs.

Le FTN a quand même bénéficié d'une sorte d'âge d'or, lorsque la référence normative était encore dans les mémoires. Il ne faut pas négliger le rôle qui était tenu par le français de France, en raison d'une immigration faible mais constante jusqu'au début de ce siècle : les pêcheurs bretons, souvent venus de Bretagne celtique — nous le savons par les témoignages recueillis sur le terrain — parlaient et lisaient le français, qui était pour eux une seconde langue

mais qu'ils avaient acquise à l'école de la République. Ils ne considéraient l'archipel de Saint-Pierre et Miquelon que comme un autre lieu francophone et c'est probablement les hasards de l'embarquement qui ont conduit les uns et les autres à leur destination finale. La population de ces deux isolats possède de nombreuses similitudes (présence de Bretons à Saint-Pierre, d'Acadiens à Miquelon), à l'exception de l'apport basque, qui n'a laissé aucune trace linguistique dans l'archipel français. La langue parlée par ces pêcheurs était très vraisemblablement la même. Quelques individus ont d'ailleurs transité par l'une des deux zones de peuplement avant de se fixer dans l'autre. Mais la circulation des personnes entre Saint-Pierre et la presqu'île de Port-au-Port est aujourd'hui très faible, en raison de l'éloignement et de l'appartenance à des États différents. Les Saint-Pierrais et Miquelonnais sont des unilingues, scolarisés depuis toujours en français, les Franco-Terre-Neuviens sont des bilingues, très longtemps coupés de leurs racines françaises.

Il faut rappeler que les autres francophones présents dans la presqu'île sont les Acadiens. L'élément féminin de la population était nécessairement d'origine acadienne (ou amérindienne) puisque la population des pêcheurs était, on s'en doute, exclusivement masculine. Mais certains patronymes témoignent encore de nombreux liens avec l'Acadie. Avant le développement d'une maigre agriculture de subsistance, les légumes étaient d'ailleurs traditionnellement importés de l'Île du Cap-Breton, en Nouvelle-Écosse, et sans doute aussi de l'Île du Prince-Édouard, comme à Saint-Pierre, où la population locale appelait ces Acadiens les *jacotards*<sup>1</sup>. Toute cette population francophone, constituée de Français saisonniers, employés comme pêcheurs ou graviers à l'Île-Rouge, face à la Grand-Terre, de Français déserteurs, plus ou moins sédentarisés, et d'Acadiens des deux bords du Golfe, avait des intérêts convergents et était nécessairement alliée.

Quoi qu'il en soit, le français parlé à Terre-Neuve au début du siècle devait être plus proche de ses sources, acadienne et française de France, qu'il ne l'est aujourd'hui. La population francophone, peu nombreuse mais concentrée, était alors sous la dépendance économique des Anglais (achat de denrées alimentaires, de matériel de pêche et de sel, vente de la morue), mais n'entretenait pas de rapports quotidiens avec eux. Les communautés de

---

<sup>1</sup> Il s'agit d'un emprunt à l'anglais de Terre-Neuve, où la forme *jack-o-tar* est une des nombreuses déformations de *jack-tar* (DNE 272a *jackatar*). En anglais de Terre-Neuve, ce mot péjoratif a été enregistré avec l'emploi de métis franco-indien. Les Franco-Terre-Neuviens appellent *jackatar* tout métis ou bâtard et utilisent aussi le mot comme surnom des anglophones.

pêcheurs anglophones et francophones cohabitaient, mais n'avaient pas non plus de contacts fréquents. Les unilingues n'étaient pas rares, aux dires de mes informateurs. Ils ont totalement disparu aujourd'hui et tout locuteur franco-terre-neuvien est bilingue, même si cette idée rebute quelques-unes des personnes les plus âgées.

## EMPRUNTS SEMANTIQUES A L'ANGLAIS

Les emprunts anciens sont rarement perçus comme tels en français. Le mot *tunel*, emprunté à l'anglais *tunnel* qui, lui-même, l'a reçu du français *tonnelle* est parfaitement intégré. Ces faits sont bien connus par de nombreuses attestations écrites. Les allers et retours entre les langues peuvent être datés. Mais pour une langue transmise oralement, comme le FTN, le rôle des acteurs n'est pas souvent connu avec certitude et l'on risque de s'en remettre à des critères idéologiques, à de simples affirmations, quant à la direction initiale de l'emprunt. Les seuls repères dont nous pouvons disposer se trouvent dans la comparaison avec d'autres variétés et encore ceci ne fait parfois que déplacer le problème. Le verbe *draguer*, par exemple, signifie à Terre-Neuve 'traîner' et est attesté dans des emplois transitifs, intransitifs et pronominaux :

Je croyais que c'était mon frère qui draguait des chaises de quoi de même sus la place.

[À propos du câble d'antenne de télévision]. Il est à draguer sus la place.

Je m'ai dragué à genoux au pied de mon lit .

Est-ce un emprunt direct à l'anglais *to drag* ou un anglicisme sémantique ? En d'autres termes, ce verbe était-il employé en FTN avec le sens qu'il a en français avant d'acquérir celui qu'il a aujourd'hui, sous l'influence de l'anglais ?

En français le verbe du vocabulaire maritime *draguer* est un emprunt du XVII<sup>ème</sup> siècle à l'anglais (FEW 18, 53b DRAG). Il a pris à notre époque le sens de 'traîner une drague, un chalut sur le fond [...] (TLF 7, 488a ; Rob 3, 663a). Cet emploi est attesté à Terre-Neuve et nous l'avons enregistré deux fois dans le corpus du *Dictionnaire*, à propos de la pêche aux *scallops* "variété de coquillages du genre *Chlamys*" :

## EMPRUNTS SEMNATIQUES ET CALQUES DE L'ANGLAIS

J'avons dragué honze barils scallops c'te journée-là.

Ça c'est les... les palourdes de Picadilly, ça hein ! Pas les scallops qu'i draguont là c'est ceusses qu'y avait dans le sable avant là vois-tu !

Ailleurs au Canada, ce verbe n'a été enregistré que dans les parlers acadiens, à la Baie-Sainte-Marie (Thibodeau : 'traîner par terre') et au Nouveau-Brunswick (ALEC 1314x : pt 156), c'est-à-dire dans des parlers en contact avec l'anglais, mais très éloignés les uns des autres. Ceci est un indice possible qu'il s'agit d'emprunts indépendants. Le verbe *draguer*, connu préalablement, a donc pris ici des emplois de l'anglais. Il s'agit d'un emprunt sémantique.

Les exemples abondent dans notre corpus. Je n'en citerai que quelques-uns :

- *Balance* s. f. est attesté à TN dans le sens de l'instrument de mesure :

Je mettions un drave sus une civière, et un de chaque bout, je portions pis je mettions sus la balance. Et faulait qu'y ait deux cent vingt-quatre livres pour faire le drave.

Mais il signifie aussi 'équilibre' :

« Si tu bois trop, tu vas perdre ton balance, tu tricoles ».

Même si cet emploi a pu être noté français moderne (FEW 1, 362b BILANX), il s'agit vraisemblablement ici d'un emprunt sémantique à l'anglais, d'ailleurs également répandu au Canada (Bélisle).

- *Bouteille* s. f. signifie 'biberon' comme dans l'ensemble des parlers du Canada (ALEC 1808 ; Bélisle). Il a aussi été noté en Normandie (ALN, enq. inédites) et pourrait donc bien être d'origine dialectale dans cet emploi :

« Il aviont des bouteilles, avec ène... ène nipple que j'appelons en anglais, ène titine ».

Mais le mot dénomme aussi à Terre-Neuve un 'bocal (pour stériliser, pour les confitures, etc.)', comme à Guernesey (ALN, enq. Inédites) :

I faisoint de la confiture, i mettoint ça en bouteilles.

[À propos du phoque]. Tu peux le saler aussi, ou le mettre en bouteilles.

Nous y voyons donc un emprunt sémantique à l'anglais *bottle*, de même sens, non signalé ailleurs (absent de FEW 1, 660a BUTTICULA).

- *Boisson* s. f. 'alcool fort'

C'est ça ce que je devrais faire : boire de la boisson, fort, ça me ferait queurver pus vite !

Dans mon temps moi y avait des gouélettes à rhum là, qui rôdaient à l'entour, qui venaient de Saint-Pierre, pis i alliont queri leu boisson !

En français, *boisson* désigne parfois une boisson alcoolisée (TLF 4, 635a ; Rob 2, 52a ; FEW 1, 351a-b BIBITIO). C'est toujours le cas au Canada (ALEC 253 ; Clapin ; Dionne ; Poirier ; Bélisle) où on l'oppose volontiers à *breuvage* 'boisson non alcoolisée'. Cet emploi est probablement un calque sémantique de l'anglais *drink*. Cette hypothèse est renforcée par l'existence de la locution (*être*) *en boisson* '(être) pris de boisson', calque de l'anglais *to be in drink*, qui est également usité au Canada (Dionne ; GPFC ; Poirier ; Bélisle) et en Louisiane (Daigle).

- *Étage* s. f. (dans des emplois empruntés à l'anglais *floor*)

[Au sujet d'une maison qui n'avait qu'un étage]. « Dès que ma famille a parti, bien... j'ai abandonné la deuxième étage, je l'ai coupée en bas !

L'étage d'en-bas là, y avait pas de chambres là-dedans. Les chambres tiont en haut.

La référence à l'anglais *floor* est indispensable pour comprendre les énoncés. Ex. : *first floor* 'rez-de-chaussée' ; *second floor* 'premier étage'.

- *Manquer* v. tr. 'souffrir de l'absence de (qn ou qch)'

Je manque mon violon ; j'ai pas joué de violon de l'hiver et ça se perd la pratique.

Il l'avont manqué mon défunt père quand i... i tait tout à fait un bon homme.

## EMPRUNTS SEMNATIQUES ET CALQUES DE L'ANGLAIS

Cet emprunt sémantique à l'anglais *to miss* dépasse largement le cadre de Terre-Neuve et se trouve partout au Canada (ALEC 2310 ; Dunn ; Clapin ; Dionne ; GPFC ; Thibodeau).

- *Os* s. f. 'arête de poisson'.

[À propos de la morue]. « Avec ton couteau tu la tranches, tu finis, tu tires l'os de dedans, là.

Cet emploi n'a pas été relevé en France (Ø ALCAM ; Ø FEW 7, 426b sq. OS). Il est bien attesté dans les parlers acadiens pour une arête quelconque (ALVMA 177) et il représente probablement un emprunt sémantique de l'anglais *bone*, qui désigne un os aussi bien qu'une arête.

- *Papier* s. m. 'journal'. V. aussi JOURNAL.

[À propos des feuillets]. « Ça continuait d'un papier à l'autre ».

L'emploi 'journal', qui est vieux et employé le plus souvent au pluriel en français (TLF 12, 893a-b), nous paraît plus probablement ici un emprunt sémantique à l'anglais *paper*, comme en Louisiane (Daigle) ou dans les Îles anglo-normandes (enquêtes de l'ALN). Au Canada, il n'a d'ailleurs été noté que dans les parlers acadiens, les plus soumis à l'influence anglaise (ALEC 2310 ; Poirier ; Thibodeau ; Boudreau ; Naud).

- *Pipe* s. f. 'tuyau'.

[À propos de la radio]. « I croyait que ce tait du monde qui parlait dans une pipe ! »

L'emploi 'tuyau', attesté en ancien et moyen français (FEW 8, 560b \*PIPPARE), ne concerne plus aujourd'hui que certains domaines techniques (TLF 13, 399). Il s'agit probablement ici d'un emprunt sémantique à l'anglais *pipe* 'tuyau', attesté dans les parlers du Canada (ALEC 21 : 'tuyau de descente de la gouttière', 386x, 2310 ; GPFC), et de Louisiane (Daigle).

- *Programme* s. m. 'émission (de télévision)'.

« Le programme " encore sus la route ", " on the road again " [...] »

Emprunt sémantique à l'anglais *program* 'émission', considéré comme un canadianisme (Dulong 1989).

- *Pigeon* s. m. 'oiseau, guillemot à miroir, *Cephus grylle*'.

Cet emploi est sans rapport avec celui qui est enregistré par les dictionnaires français pour *pigeon de mer*, un des noms du pétrel damier (TLF 13, 358a ; Rob 7, 400a). Mais *pigeon (de mer)* est fréquemment attesté au Canada pour le guillemot noir (ALEC 1508). Parallèlement l'emploi terre-neuvien est identique à celui de Saint-Pierre et Miquelon (Brasseur-Chauveau 1990 : 516). Mais *pigeon* est aussi attesté en anglais de Terre-Neuve avec le même emploi, depuis 1774 (DNE 376b). Sans attestation française ancienne, nous ne pouvons que supposer dans les deux cas un emprunt sémantique à l'anglais, puisque d'autres emprunts à l'anglais de Terre-Neuve sont connus à Saint-Pierre (voir par exemple ci-dessous *trappe*).

- *Trappe (trape ?)* s. f. 'engin de pêche, sorte de filet fixe pour capturer la morue, l'éperlan'.

« J'allions là tous les soirs porter des lunchs à les hommes qui pêchaient à les trapes, là, l'épélan ».

Equivalent de l'anglais régional *trap* 'a type of fixed fishing-gear used in inshore waters, box-shaped, with a length of net stretching from shore to entrance through which migrating cod (and salmon) enter and are trapped' (DNE 578b), lui-même spécialisation de l'anglais standard *trap* ou *trap-net* qui dénomme des filets (OED), cet engin sert à la capture du hareng aux Îles-de-la-Madeleine (Geistdoerfer 1987 : 178 sq.). Il est parfois noté le long de la côte canadienne pour des pièges destinés à d'autres animaux que des oiseaux ou des mammifères, tels que filet, senne ou chalut (ALVMA 432, 437, 438, 459), bordigue au Nouveau-Brunswick, dans l'Île-du-Prince-Édouard et l'Île du Cap-Breton (ALVMA 440), filet à morues à Saint-Pierre et Miquelon (Brasseur-Chauveau). À Terre-Neuve, *trape*, par aphérèse, correspond explicitement à une forme pleine restituée *attrape*<sup>2</sup> :

« Moi j'ai té en pêche une fois avec des gens de la côte de l'est, i avont des attrapes pour la morue ».

Ceci montre la complexité du processus, qui conjugue l'emprunt sémantique à l'attraction paronymique pour rattacher le nouveau sens à un champ bien connu. Les attestations de ce procédé ne manquent pas, mais les pièges tendus au lexicologue sont nombreux : par exemple, *culler* prononcé

---

<sup>2</sup> Au verbe *attraper* correspond d'ailleurs une forme *traper*, en FTN

[kole] v. tr. 'trier (la morue sèche, pour lui attribuer une qualité et un prix' n'a rien à voir avec *coller*, également usité à Terre-Neuve au sens du français général. Il s'agit d'un emprunt direct à l'anglais *to cull* 'trier (et jeter)', que l'on retrouve s. v. *coller*, dans les parlers du Québec pour 'mesurer' (Dionne), spécialement : 'mesurer, compter, trier, choisir (le bois, les marchandises ayant les dimensions, les qualités requises)' (GPFC) ou mesurer du bois scié ou du bois en billes (Dulong 1989 : 144b) ou encore 'rejeter (une bille)' (ALEC 1332x).

Régionalement ce verbe s'est spécialisé dans le vocabulaire de la pêche à la morue : 'to sort dried and salted cod-fish into grades by quality, size and « cure »' (DNE 129b).

## CALQUES

Dans ces conditions d'échanges incessants, quel est le véritable statut du calque ? Peut-il cesser d'être un fait de discours pour « entrer dans la langue » ? Quand cesse-t-il d'être un écart, voire un barbarisme. En situation de diglossie, tout le vocabulaire, et même nombre de structures grammaticales, ne sont-ils pas sujets à être transcodés dans la langue dominée ?

Devant la masse des faits, le lexicographe ne peut se contenter de régler les questions au coup par coup. Il porte une responsabilité et doit se fixer des règles. Lorsque nous avons relevé la locution *aller à ouest* 'mourir' à Saint-Pierre, les informateurs nous ont donné une explication très plausible : le cimetière de l'île se trouve à l'ouest de la ville. Il fallait connaître la locution *to go west* 'mourir' pour traiter cette explication comme une étymologie populaire.

Examinons quelques calques particuliers à Terre-Neuve :

- *Bière de maison* 'bière domestique, fabriquée à la maison', par opposition à la bière qu'on achète :

Le maître de la maison voulait couper son bois d'hiver hein, eh bien i aurait demandé à... deux trois ou... quatre ou cinq, de faire ène bûcherie, et ça bûchait! pis... de la bière, de la bière de maison là, des fois du vin.

*Bière de maison* est probablement un calque de l'anglais régional *home-brew*, de même sens ... *De maison*, qui est parallèle à ... *de boutique* ne s'emploie qu'à propos de la bière.

- *Force de cheval* 'cheval-vapeur', sur l'anglais *horse-power* 'cheval-vapeur'.

« En darnier, ç'a venu que j'avions des engins, des petites engins de trois forces de cheval ».

- *Parler gros* 'faire l'important' sur l'anglais *to talk big*, de même sens.

« Pace que t'as parlé si gros et si bossy, i dit, ben tu vas aller porter à manger à Jack ! »

- *Morceau d'hardes* 'vêtement' :

Le sac [à farine] tait lavé pour faire un morceau d'hardes pour les petits.

S'i manquait un morceau d'hardes ou de quoi, eh bien, je l'achetais !

*Hardes* est attesté en français depuis le XVIII<sup>ème</sup> siècle pour 'tout ce qui est de l'usage ordinaire pour l'habillement' et c'est cette acception qu'il a gardé dans bon nombre de parlers d'oïl, notamment dans l'Ouest de la France (FEW 19, 45b FARDA), mais les dictionnaires contemporains ne l'enregistrent plus. Il désigne aujourd'hui en français des vêtements pauvres et usagés (TLF 9, 678b ; Rob 5, 102a). Ce mot est bien attesté dans les parlers du Canada (ALEC 1907 ; Massignon 1617), tout comme la locution *hardes de dessous* (ALEC 1960 ; Poirier). *Morceau d'hardes* est un calque de l'anglais *piece of clothing*.

- *Ile Prince Edouard* 'Ile du Prince-Edouard'

« Y a un truck qui vient de l'île Prince-Edouard, i vient ici à Tarre-Neuve, i nen vend ».

L'absence de préposition est également signalée à Saint-Pierre et Miquelon (Brasseur-Chauveau 1990 : 397-398). Elle peut représenter un archaïsme syntaxique mais, plus probablement, un calque de l'anglais *Prince Edward Island*.

## EMPRUNTS SEMNATIQUES ET CALQUES DE L'ANGLAIS

- *Indes du Ouest* 'Antilles', de l'angl. *West Indies*, de même sens.

« Mais y a des îles qui s'appelle les Antilles, vois-tu, dans les Indes du Ouest ».

- *Indes de l'Est* 'Inde', de l'angl. *East Indies*, de même sens.

« Christopher Columbus croyait qu'i s'en allait aux Indes de l'Est, mais i s'a trompé, il a té à ouest ».

- *Vieille-idée* 'canard pilet'

Les vieilles-idées leur patte [c'est-à-dire 'la disposition des doigts'] est en croix de même [...] *old wise*, ène *vieille-idée*, il avont le cou long. C'est un jubier quasiment comme un bec-scie.

*Vieille-idée* repose probablement sur une double méprise : le véritable nom de l'anglais de Terre-Neuve, pour le canard pilet (*Anas acuta*), est *old wife* (DNE 359a). Par ailleurs, *old wise* ne signifie pas 'vieille idée', mais 'vieux sage'.

- *Premier livre, deuxième livre, troisième livre*, etc. 'première, deuxième, troisième année de l'école primaire.

« Quand elle a iu le neuvième livre [...] ».« Du premier livre j'ai té au troisième ».

Calque de l'anglais régional *book* 'one of a series of graded readers marking the level in the school wich a child had attained to', dans des énoncés comme : « I was in number 4 book and Ki in number 5 » (DNE 57b).

Beaucoup de ces calques de l'anglais sont cependant communs avec les parlars acadiens.

- Prendre avantage de 'profiter de'

Calque de l'anglais *to take advantage of sth.*, de même sens, qui n'est pas signalé au Canada, mais qui est connu en Acadie : « C'est le maudit gouvernement qui encourage la paresse des jeunes qui sont intelligents assez pour en prendre avantage ». (G. Comeau 1974 : 12, cité par E. R.) :

Mais pour lui, toutes les chances qu'il a iu à aller prendre des cours, i n-n'a pris avantage pace qu'i... voulait s'avancer un petit peu...

- *Prendre charge* 'assumer la responsabilité'

Je vas aller à ta place, et pis prendre charge.

Toutes sortes d'harbes ! C'est tout abandonné ça ! Depis que les docteurs ont pris charge, c'est tout abandonné.

Calque de l'anglais *to take charge* 'assumer la responsabilité (ou les fonctions)', noté également à la Baie Sainte-Marie : 'diriger, assumer la responsabilité de' (Thibodeau).

- *Chambre à lit* 'chambre à coucher'

- *Chambre de bains* 'salle de bains'.

« Vous allez dans la chambre de bains, moi je m'en vas dans le salon pis je me cache ». (AC 059209).

*Chambre à lit* n'a été recueilli que dans des parlers acadiens de Nouvelle-Ecosse, à Chéticamp (ALEC 67x), à Rivière-Bourgeois (Boudreau) et à la Baie-Ste-Marie (Thibodeau) où il est probablement un calque de l'anglais *bedroom*. *Chambre à part* 'chambre pour vià l'anglais ité du Québec' (ALEC 67). *Chambre de bain*, également connu comme un régionalisme de Suisse (Rob 2, 472a) nous paraît très répandu au Canada, où il est souvent un euphémisme correspondant au français WC. Il a été enregistré çà et là, concurremment avec *chambre de toilette* (ALEC 66a 'toilettes' ; Bélisle).

- *Charger* (v. tr.) 'faire payer, prendre un prix'.

Je charge parsonne, je fais ça pour du... du charité.

A charge cinquante sous pour dire ta fortune.

Sais-tu combien ce qu'i me chargeait? Vingt-cinq cents à l'heure !

Calque de l'anglais *to charge*, de même sens, largement répandu au Canada (Dunn ; Clapin ; Dionne ; GPF ; Bélisle).

## EMPRUNTS SEMNATIQUES ET CALQUES DE L'ANGLAIS

- *Mousse irlandaise* 'algue marine, carrageen, *Chondrus crispus*' est bien attesté dans les parlers acadiens du Nouveau-Brunswick et de l'Île-du-Prince-Édouard (ALVMA 352). Il s'agit d'un calque de l'anglais *irish moss*, lui-même également bien connu en Acadie (ALVMA, *ibid.*) et à Terre-Neuve (AC 059206).

- *Dans le marché* (loc. adj.) 'en vente, dans le commerce' est calqué sur (*to come*) *into the market*, de même sens.

Les calques sont nombreux dans des emplois adverbiaux comme *en bas là* (angl. *down there*), qui équivaut simplement en français à *là*.

« [...] la dernière maison en bas là ». (MH 069203).

L'arrivée récente de l'école française n'a guère d'influence sur le parler des adultes et, dans un environnement massivement anglophone, l'apprentissage du français ne modifie nullement les habitudes hors de l'école. Anglicismes et calques sémantiques sont répandus chez tous les locuteurs et d'autant plus chez les jeunes apprenants qu'ils vivent dans des familles largement anglophones. Un questionnaire rempli par l'ensemble des 41 élèves de l'école française en septembre 2000, montre que c'est le cas de la majorité des familles concernées (54 % des pères, 73 % des mères, environ 35 % des grands-parents). Hors de l'école, l'exposition au français est aussi très faible par l'entremise des médias, massivement préférés en anglais.

Les résultats de ce test de compétences linguistiques en français ne sont guère encourageants et montrent que les calques de l'anglais affectent les structures et non pas seulement le vocabulaire. Invités à traduire la phrase anglaise *I'll phone my sister*, 24 élèves de l'école française sur 41 ont écrit *je vais téléphoner ma sœur* et 2 *je téléphonerai ma sœur*, sans compter 1 *je téléphone mon sœur* et 1 *il téléphone mon sœur*. 1 seul a donné *je vais téléphoner à ma sœur* et 6 ont tourné la difficulté avec des réponses du type *je vais appeler ma sœur*.

C'est dire si calques et emprunts sémantiques ont encore de beaux jours en français de Terre-Neuve.

Patrice BRASSEUR

### Références

ALCAM : Brasseur, Patrice *et al.*, *Atlas linguistique des côtes de l'Atlantique et de la Manche*, enquêtes inédites réalisées entre 1975 et 1985.

ALEC : Dulong, Gaston et Bergeron, Gaston, *Le parler populaire du Québec et de ses régions voisines*, *Atlas linguistique de l'est du Canada*, Québec, Éditeur officiel, 1980.

ALN : Brasseur, Patrice, *Atlas linguistique et ethnographique normand*, Paris, Éd. du C.N.R.S., t. 1 (1980), cartes 1-373 ; t. 2 (1984), cartes 374-779 ; t. 3, cartes 780-1122 (1997).

ALVMA : Péronnet, Louise, Babitch, Rose-Mary, Cichocki, Wladyslaw, Brasseur, Patrice, *Atlas linguistique du vocabulaire maritime acadien*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1998.

Bélisle, Louis-Alexandre (1979, réimpression 1989), *Dictionnaire nord-américain de la langue française*, Laval (Québec), Beauchemin. (La première édition [1957] a été publiée sous le titre *Dictionnaire général de la langue française au Canada*).

Boudreau, Ephrem (1988), *Glossaire du vieux parler acadien, mots et expressions recueillis à Rivière-Bourgeois (Cap-Breton)*, Montréal, Éd. du Fleuve.

Brasseur, Patrice (2001), *Dictionnaire des régionalismes du français de Terre-Neuve*, Tübingen, Niemeyer, LII-495 p.

Brasseur Patrice et Chauveau, Jean-Paul (1990), *Dictionnaire des régionalismes de Saint-Pierre-et-Miquelon*, Tübingen, Niemeyer.

Brasseur Patrice (1995), "Quelques aspects de la situation linguistique dans la communauté franco-terre-neuvienne", in André-Louis Sanguin (éd.), *Actes du 23e colloque international de l'AFEC* [Andorre, juin 1995], *Études canadiennes/Canadian Studies* 39, pp. 103-117.

Brasseur Patrice (1999) ,“Les néologismes de sens en franco-terre-neuvien”, in Michèle Kaltemback et Marcienne Rocard (éds.), *Actes du 27<sup>e</sup> colloque international de l'AFEC* [Toulouse, 16-19 juin 1999], *Études Canadiennes/Canadian Studies* 47, pp. 247 - 258.

Brasseur Patrice (2000) ,“Les anglicismes formels en franco-terre-neuvien”, in Marie-Rose Simoni (éd.), *Français du Canada - français de France, Actes du quatrième colloque international de Bellême* [5-7 juin 1997], Tübingen, Niemeyer, coll. *Canadiana romanica* 13, pp. 227-240.

Brasseur Patrice (2000) ,“Les langues et l'école dans la communauté franco-terre-neuvienne”, in Pierre Dumont et C. Santodomingo (éds.), *La coexistence des langues dans l'espace francophone, approche macrosociolinguistique* [Rabat 25-28 septembre 1998], Paris, AUPÉLF / Ellipses, pp. 47-60.

Clapin, Sylva (1984 ; 1<sup>ère</sup> éd. : 1894), *Dictionnaire canadien-français*, Québec, Presses de l'Université Laval.

Daigle, Jules O. (1984), *A Dictionary of the Cajun Language*, Ann Arbor, Michigan, Edwards Brothers Inc.

Dionne, Narcisse-Eutrope (1974 ; 1<sup>ère</sup> éd. : 1909), *Le parler populaire des Canadiens français*, Québec, Presses de l'Université Laval.

DNE : Story, G. M., Kirwin, W. J. et Widdowson, J. D. A. (1982), *Dictionary of Newfoundland English*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press

Dulong, Gaston (1989), *Dictionnaire des canadianismes*, Larousse Canada.

Dunn, Oscar (1976 ; 1<sup>ère</sup> éd. :1880), *Glossaire franco-canadien*, Québec, Presses de l'Université Laval.

É. R. : “Lexique acadien” compilé par Émérentienne Richardson sous la forme d'un fichier alphabétique, en consultation au Centre d'Études Acadiennes de l'Université de Moncton.

FEW : Von Wartburg, Walther (1922 et suiv.), *Französisches Etymologisches Wörterbuch. Eine darstellung des galloromanischen sprachschatzes*, Bonn-Leipzig-Bâle [en cours de publication].

GPFC (1968 ; 1<sup>ère</sup> éd. :1930), *Glossaire du parler français au Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval.

Massignon, Geneviève (1962), *Les parlers français d'Acadie. Enquête linguistique*. 2 vol., Paris, Klincksieck.

## EMPRUNTS SEMNATIQUES ET CALQUES DE L'ANGLAIS

Naud, Chantal (1999), *Dictionnaire des régionalismes du français parlé des îles de la Madeleine*, L'Étang-du-Nord, éd. Vignaud.

OED : *The Oxford English Dictionary*, Oxford, Clarendon, 1933, rééd. 1961, 12 vol. ; suppl. I : 1961 ; Suppl. II (H-N) : 1976 ; suppl. III (O-Scz) : 1982 ; suppl. IV (Se-Z) : 1986.

Poirier, Pascal (1925-...), *Glossaire acadien*, édition critique établie par Pierre M. Gérin, Moncton, Éd. d'Acadie, 1995.

Rob. (1985) : *Le grand Robert de la langue française*, 2<sup>e</sup> édition revue et enrichie par A. Rey, Paris, Le Robert.

Thibodeau, Félix E. (1988), *Le parler de la Baie Sainte-Marie (Nouvelle-Écosse)*, Yarmouth, éd. Lescarbot.

TLF : P. Imbs, puis B. Quemada dir. (1971-1994), *Trésor de la langue française, Dictionnaire de la langue des 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles (1789-1960)*, Paris, CNRS.



# QUAND LE FRANÇAIS S'HYBRIDE AUX LANGUES AMÉRINDIENNES : LE CAS DU MICHIF DES TERRITOIRES DU NORD-OUEST AU CANADA.

Louis-Pascal ROUSSEAU  
Université Laval

Cet article se propose de faire état d'un projet de recherche en cours portant sur le développement potentiel d'une variante nordique de la langue des Métis canadiens, le michif, qui serait issue de l'hybridation des systèmes grammaticaux français et athapascans du Canada. Ce projet de recherche consiste principalement à retracer le parcours historique du français dans la région nordique des langues athapascanes de façon à recomposer le contexte dans lequel ces langues ont été en contact. Il permet d'exposer brièvement la complexité des contacts historiques du français et des langues amérindiennes, ainsi que la multitude des expressions linguistiques qui en résultent.

This paper exposes the actual results of a research in progress about a northern variation of Michif, the language of the Canadian Métis, which would be the product of the contact between French and Athapaskan grammatical systems. This project is mostly consisting in tracing back the historic path of the French language in the region of the northern athapaskan languages, in order to understand the context in which these languages made contact. It exposes briefly the complexity of the historical contacts between French and Amerindian languages, as well as the multiplicity of the linguistics expressions resulting of these contacts.

Au Canada, une culture nouvelle est née du contact historique entre colons d'origine française et peuples amérindiens. C'est au 18<sup>e</sup> siècle que les premières communautés métisses se forment en périphérie des centres coloniaux français. Ces communautés, durant le 19<sup>e</sup> siècle, développeront leur culture propre et consolideront la frontière identitaire les différenciant de leurs groupes parents, les Français et les Amérindiens. Quelques dirigeants métis, dont le politicien Louis Riel, défendront à la fin de ce siècle les intérêts de ce qu'ils qualifient alors de « Nation métisse », dans des affrontements militaires et juridiques contre le gouvernement canadien. Encore aujourd'hui, il existe au Canada des organismes représentant la Nation métisse qui poursuivent la mission de faire valoir les droits des Métis et d'en valoriser la culture spécifique.

Parmi les objectifs particuliers qu'entretiennent ces organismes se trouve celui d'assurer la protection et la revitalisation du *michif*, langue parlée par quelques groupes métis, résultat de l'hybridation des systèmes grammaticaux de la langue française et de la langue amérindienne crie. Plusieurs recherches ont été entreprises à partir des années 1980 afin d'identifier les groupes locuteurs de cette langue et d'en documenter les

structures grammaticales. Les travaux de Peter Bakker, et de son collaborateur Robert Papien, rendent compte de ces recherches, travaux publiés sous le titre *A language of Our Own*.<sup>1</sup> Ces travaux ont permis de repérer la présence de quelques variantes du *michif*, lesquelles sont devenues des langues premières dans certaines localités métisses. Depuis, des études supplémentaires ont été entamées afin de répertorier les autres variantes possibles du *michif*, qui découleraient de la multiplicité des langues amérindiennes avec lesquelles le français a été historiquement en contact.

Cet article se propose de faire état d'un projet de recherche en cours portant sur le développement potentiel d'une variante nordique du *michif*, variante qui serait issue de l'hybridation des systèmes grammaticaux français et déné dans les Territoires du Nord-Ouest. Menée sous l'égide du CÉLAT, le Centre interuniversitaire d'études sur les Lettres, les Arts et les Traditions (Québec), la première étape de ce projet de recherche vise à retracer le parcours historique du français dans la région des langues athapascanes nordiques (langues dénées), de façon à recomposer le contexte dans lequel ces langues ont été en contact. Ces travaux reposent sur des sources historiques documentaires - qui seront décrites en cours d'exposé - et sur des témoignages d'Autochtones âgés recueillis à même les communautés autochtones des Territoires du Nord-Ouest.

## LE FRANÇAIS DEVENU LANGUE INTERTRIBALE

Près d'une dizaine de langues se sont développées au fil des siècles autour du Grand Lac des Esclaves et dans la vallée du Mackenzie, dans la région qui constitue aujourd'hui les Territoires du Nord-Ouest au Canada.<sup>2</sup> Un premier recensement linguistique effectué au 19<sup>e</sup> siècle par les missionnaires oblats répertoriait sept langues et plusieurs variantes pour chacune, toutes apparentées au regroupement linguistique déné, lui-même faisant partie de l'immense famille linguistique athapascanne.<sup>3</sup> Les missionnaires francophones utiliseront communément les nomenclatures de plats-côtés-de-chiens pour désigner le *t\_\_ch\_\_*, de montagnais pour le *denesoliné*, d'esclave du sud pour le *sh\_\_nta got'\_\_ne*, d'esclave du nord pour le *saht\_\_got'\_\_ine*, de loucheux pour le

---

<sup>1</sup> Peter Bakker, *A language of Our Own, The Genesis of Michif, the Mixed Cree-French Language of the Canadian Métis*, New-York, Oxford University Press, 1997, 326p.

<sup>2</sup> McMillan, Alan, *Native Peoples and Cultures of Canada*, Vancouver, Douglas & McIntyre, 1995; 234-235.

<sup>3</sup> Duchaussois, Pierre Jean-Baptiste, *Aux glaces polaires*, Paris, Éditions SPES, 1935; 468-473.

*dinjii zhuh*, de peau-de-lièvres pour le *k'áshot'ne* et de couteau-jaune pour le *t'atsot'in*.<sup>4</sup> Toutes ces langues, à l'exception des deux dernières, font toujours partie du paysage linguistique des Territoires du Nord-Ouest, qui a subi de profondes mutations linguistiques depuis.

En effet, l'avènement dans le Nord-Ouest de structures industrielles minières et de l'encadrement gouvernemental fédéral, surtout à partir du 20<sup>e</sup> siècle, a entraîné l'introduction rapide de la langue anglaise dans cette région. Aujourd'hui, l'anglais est implanté solidement aux Territoires du Nord-Ouest en tant que langue institutionnelle et commerciale et se substitue rapidement, au fil des générations, aux langues amérindiennes des populations locales.<sup>5</sup> Ce processus d'influence linguistique étrangère n'est toutefois pas nouveau pour les Autochtones du Nord-Ouest. En effet, précédant la langue anglaise dans cette région, le français y a joué un rôle substantiel pendant plus d'un siècle. La langue française a suivi deux parcours historiques convergeant vers le Nord-Ouest de l'Amérique, assurant sa présence dans la région du Grand Lac des Esclaves dès le 18<sup>e</sup> siècle. Le français y fut d'abord apporté par les voyageurs intermédiaires des compagnies de traite tissant des réseaux commerciaux jusqu'au Nord-Ouest à la fin de ce siècle. Puis parallèlement, les missionnaires francophones, venus convertir au catholicisme les Dénés et les Métis du Nord-Ouest, y perpétueront également leur langue. Par ces deux voies, la langue française fut introduite massivement sur l'échiquier linguistique territorial, parmi les langues dénées déjà présentes. Langue du commerce et de la religion, le français s'y développa au point même de devenir probablement la *lingua franca* des Territoires du Nord-Ouest à la fin du 19<sup>e</sup> siècle, le langage le plus commun aux communautés autochtones de cette région.

---

<sup>4</sup> Il est à noter que le groupe autochtone appelé les « Montagnais » dans cette région par les missionnaires francophones est étranger au groupe désigné du même nom dans l'Est du Canada. Par ailleurs, aujourd'hui, les groupes autochtones du Nord-Ouest et leurs langues sont le plus communément désignées par les noms anglophones de Dogrib (*Tl'ch*), Chipewyan (*Denesoliné*), South Slavey (*Shinta Got'ine*), North Slavey (*Sahtu Got'ine*), Gwich'in (*Dinjii Zhuh*), Hareskin (*K'ashot'ne*) et Yellowknife (*T'atsaot'ine*). Informations tirées de: DENE NATION, *Denendeh*, Yellowknife, Dene Nation, 1984 ; 9-11.

<sup>5</sup> Gouvernement des Territoires du Nord-Ouest, *Revitalizing, Enhancing and Promoting Languages. Strategies for Supporting Aboriginal Languages*, Yellowknife, Ministère de l'Éducation, de la Culture et de l'Emploi, 1999, p. 2-10.

## LE FRANÇAIS DE LA TRAITE DES FOURRURES

La toute première vague d'introduction du français en terres nordiques date de la fin du 18<sup>e</sup> siècle, alors que s'y développe la traite des fourrures. Comme dans tout l'Ouest de l'Amérique du Nord, les réseaux de traite des fourrures ont été opérés en premier lieu par des coureurs des bois français et leurs descendants métis. Peu avant le début du 19<sup>e</sup> siècle, ces réseaux s'étendent jusque dans la région nordique du Grand Lac des Esclaves et de la vallée du Mackenzie. Nous citerons dans cette première partie de présentation quelques exemples d'indices documentaires permettant de retracer la nature de cette première avancée de la langue française en terres nordiques.

Les premières traces documentaires rapportant la présence de voyageurs francophones dans cette région remontent à la période de 1784 à 1788, alors que la Compagnie du Nord-Ouest y note l'ouverture d'une série de postes de traite par Laurent Leroux, un commerçant originaire de l'Assomption (dans l'actuel Québec).<sup>6</sup> En 1786, quatorze des quinze hommes engagés par la Compagnie du Nord-Ouest pour aller hiverner au Grand Lac des Esclaves portent des noms francophones.<sup>7</sup> La connaissance qu'entretiennent les Métis des cultures d'origine européenne et des cultures autochtones en font à l'époque des intermédiaires tout désignés pour ces croisades commerciales chez les Amérindiens.<sup>8</sup> Quelques indices documentaires laissent entendre que la présence de voyageurs métis dans la région est antérieure à la décennie de 1780.

En effet, en 1789, Sir Alexander Mackenzie, qui a cartographié le fleuve nordique qui porte depuis son nom, inscrit dans son récit de voyage qu'il est accompagné de quatre Français et Métis, dont Laurent Leroux, Joseph Landry

---

<sup>6</sup> Pierre Dufour, « Laurent Leroux », *Dictionnaire Bibliographique du Canada*, Vol.VIII : 1851-1860, Québec, University of Toronto Press/Presses de l'Université Laval, 1985, p.553-555.

<sup>7</sup> Robert Vézina, « La dynamique des langues dans la traite des fourrures : 1760-1850 », dans Daniel Latin et Claude Poirier, dir., *Contacts de langues et identités culturelles. Perspectives lexicographiques*, Québec, Presse de l'Université Laval et Agence universitaire de la francophonie, Actes des quatrième Journées scientifiques du réseau « Étude du français en francophonie », 2000, p.146.

<sup>8</sup> Louis-Arthur Prud'homme, *L'élément français dans le Nord-Ouest. Voyageurs canadiens-français et métis 1763-1870*, Montréal, Compagnie de publication de la revue canadienne, 1904, p.380-401.

## QUAND LE FRANÇAIS S'HYBRIDE AUX LANGUES AMÉRINDIENNES

et Charles Ducette, ainsi que de leurs femmes amérindiennes.<sup>9</sup> Plus tard, en 1793, lorsqu'il récidive dans sa tentative de rejoindre l'océan Pacifique à travers les montagnes Rocheuses, Mackenzie fait encore appel à ces voyageurs :

In this slender vessel, we shipped provisions, goods for presents, arms (...) and a equipage of ten people : Alexander Mackey, Jacques Beauchamp, François Beaulieux, Baptist Bisson, François Courtois, Joseph Landry and Charles Ducette, the two latter being part of my former voyage<sup>10</sup>.

Au cours de ses récits de voyages, Mackenzie souligne à plusieurs reprises l'aide que lui apportent les connaissances qu'ont ces voyageurs métis des groupes autochtones locaux et des particularités du trajet fluvial. Ces voyageurs occupent manifestement la région depuis longtemps, puisqu'ils connaissent la morphologie du territoire nordique et les Dénés qu'ils y rencontrent. Plus tard, l'explorateur John Franklin rapporte que lorsqu'il lui confie son intention d'explorer la côte arctique, un des descendants de François Beaulieu, dit « Old Man » Beaulieu, en trace de mémoire une carte détaillée de la région aujourd'hui désignée sous le nom de la rivière Coppermine.<sup>11</sup>

Ces quelques exemples ne sont que des échantillons des nombreuses sources documentaires témoignant de la première avancée nordique du français en Amérique du Nord. Plusieurs autres documents peuvent témoigner de l'introduction du français dans la région du Grand Lac des Esclaves et de la vallée du Mackenzie par la voie du commerce des fourrures à partir de la fin du 18<sup>e</sup> siècle. Au cours du 19<sup>e</sup> siècle, une seconde vague d'implantation du français, induite cette fois par les missionnaires catholiques venus de France et du Québec, atteint les régions nordiques.

---

<sup>9</sup> Alexander Mackenzie, *Journal of the Voyage to the Pacific*, New-York, Dover Publications, 1995 [1801], p.32.

<sup>10</sup> Ibid., p.79.

<sup>11</sup> Bunny Yanik Koosel, *Le violon et la ceinture fléchée. Une histoire des Métis des Territoires du Nord-Ouest* Yellowknife, Metis Heritage Association, 1992, p.3.

## LE FRANÇAIS DES MISSIONNAIRES

Au cours du 19<sup>e</sup> siècle, la congrégation des oblats de Marie Immaculée met en place au Grand Lac des Esclaves et dans la vallée du Mackenzie d'imposantes structures d'enseignement qui diffuseront pendant des décennies la religion catholique en langue française parmi les populations locales. Cette nouvelle vague d'implantation du français au Nord-Ouest se superpose à la première décrite précédemment. En 1859, trois missions permanentes sont établies chez les Amérindiens et les Métis des terres nordiques. De ces postes avancés, les missionnaires sillonneront le Mackenzie, jusqu'au Fort presque arctique de Bonne Espérance, aujourd'hui Fort Good Hope.<sup>12</sup> À partir de ces missions, ils développeront des pensionnats, dans lesquels les enfants amérindiens et métis seront isolés de leur famille et éduqués en français.

Durant leur séjour en terre nordique, certains oblats produisent des récits décrivant les peuples qu'ils veulent convertir au catholicisme. C'est le cas du missionnaire Émile Petitot qui entreprend notamment de retranscrire la tradition orale dénée de 1862 à 1868. Or, dans ces récits autochtones de la vallée du Mackenzie, il note la présence de Métis se disant « Français », établis dans la région bien avant l'arrivée des missionnaires. Dans cet extrait Petitot rapporte les propos tenus par un Métis du Grand Lac des Esclaves, lequel décrit l'arrivée des cartographes en terres nordiques :

Pour lors, un beau jour, on entendit dire :

- Voilà qu'il vient d'arriver beaucoup de Français. Il y a avec eux un grand chef, plus un chef alterne. À part ces deux là, il y a beaucoup de Français. Alors les français à peine arrivés ils se dirigèrent vers la cabane de mon Oncle Jacques Beaulieu.
- Chez vous, il y a-t-il quelqu'un qui entende le français ? nous demanda-t-on.
- Sans nul doute ! Leur répondit-on. Nous sommes tous ici Français ou fils de français.<sup>13</sup>

Récité en Chipewyan en 1863 par « Old man » Beaulieu, cette histoire en corrobore plusieurs autres traitant de la présence de groupes métis

---

<sup>12</sup> Pierre Jean-Baptiste Duchaussois, *Femmes héroïques. Les Sœurs Grises dans l'Extrême-Nord*, Montréal, Maison-Mère des Sœurs-Grises, 1916. p.74.

<sup>13</sup> Émile Petitot, *Traditions indienne dans le Canada Nord-Ouest*, Paris, G.-P. Maisonneuve & Larose, 1886, p.429-430.

## QUAND LE FRANÇAIS S'HYBRIDE AUX LANGUES AMÉRINDIENNES

d'ascendance française implantés dans le Nord-Ouest avant l'arrivée des missionnaires oblats. D'ailleurs, bien que pour la plupart traduits des langues dénées au français par Petitot, ces récits comportent parfois des passages en français local provenant de Métis. Le missionnaire tente d'en conserver les particularités dans sa retranscription :

Paresseux ! On ne l'est pas, M'sieu, quanqu'on prend haleine un petit brin, et qu'on l'a que du hareng z'à manger. [...] Que la compagnie s'arrange comme elle pourra. Qu'a cherche ailleurs [...] ses hommes à tout faire. Nous allons tous gagner le bois et vivre avec les Chavages ; c'est pas d'valeur pour nous, ça.<sup>14</sup>

Il est à noter que les missionnaires n'ont pas laissé de témoignage direct de la présence en terres nordiques d'un michif franco-déné. Par contre, certains passages des ouvrages missionnaires font allusion à un mélange de français et de langues dénées, ce qui laisse présager de l'existence historique d'un tel michif. Ainsi, lorsqu'un marchand anglophone lui avoue trouver étrange d'avoir à apprendre le français pour commercer dans le Grand Nord, le missionnaire Petitot réplique :

Cela n'est pas aussi étrange, monsieur, que vous ne le pensiez. Vous, marchands, vous êtes obligés de connaître le français, parce que ce fut la langue des premiers possesseurs de ce pays; parce que c'est celle dont les sauvages ont retenu le plus de lambeaux et dont ils ont formé le jargon esclave [déné] qui a cours dans tous vos forts ; enfin, parce que c'est la langue de vos subordonnés canadiens et Métis.<sup>15</sup>

Au début du 20<sup>e</sup> siècle, les missionnaires mettent en place d'imposantes structures d'enseignement francophone dans le Nord-Ouest, dont le père Duchaussois donne une description détaillée dans sa trilogie sur le Nord-Ouest, *Apôtres inconnus, Les Sœurs Grises dans l'Extrême-Nord* et *Aux Glaces*

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p.338-339.

<sup>15</sup> *Idem.*, *En route pour la mer glaciale*, Paris, Letouzey et Ané, 1887. p.346. Le soulignement a été ajouté dans le cadre du présent article.

*Polaires.* À partir de cette documentation d'époque, il est possible de prendre connaissance de la façon dont les missionnaires ont entraîné les Métis et les Amérindiens de cette région dans un engrenage d'acculturation. Ces derniers se verraient imposer un enseignement catholique dans un français normatif, par le biais de séjours en pensionnats obligatoires pour leurs enfants. Ces pensionnats étaient destinés ouvertement à isoler les enfants autochtones de leur culture d'origine. Dans ce contexte, durant la première moitié du 20<sup>e</sup> siècle, il s'est établi un rapport de force linguistique qui opposait les langues amérindiennes et le français des Métis - et possiblement le michif, d'une part, au français normatif des missionnaires catholiques, d'autre part. Plus les décennies passeront, plus les missionnaires imposeront leur français par ce processus d'enseignement obligatoire des enfants métis et amérindiens. À partir des années 1950, cependant, les infrastructures missionnaires catholiques francophones s'effondreront et seront remplacées par une prise en charge gouvernementale anglophone de la région.

## **LES DEFIS DE LA RECHERCHE SUR LE MICHIF EN TERRES NORDIQUES**

Jusqu'à maintenant, cette présentation a évoqué les résultats du volet de recherche documentaire sur la nature du contact historique entre le français et les langues amérindiennes en terres nordiques. Le deuxième volet de la recherche a consisté à parcourir les régions nordiques pour y rencontrer des Métis et des Amérindiens héritiers de l'histoire linguistique locale. Cette enquête de terrain avait pour but particulier, entre autres, de retracer la présence d'un michif franco-déné. Avant d'exposer les résultats de cette enquête, il importe de mentionner les quelques défis qui se sont posés lors de sa réalisation.

Il est à noter premièrement que les groupes de locuteurs de langues métisses et amérindiennes sont devenus, au fil des années, de plus en plus âgés et restreints en nombre. Depuis les années 1950, les populations amérindiennes et métisses nordiques ont été absorbées rapidement dans la sphère linguistique anglophone s'agrandissant en Amérique du Nord. Aujourd'hui, le taux de transmission des langues amérindiennes et métisses est à peu près nul chez les moins de 35 ans alors que l'anglais est en voie de devenir la seule langue d'usage locale. La recherche a certes permis de retracer la présence de quelques centaines de locuteurs de langues amérindiennes, mais seulement d'une vingtaine de Métis parlant le français ou un de ses dérivés. Qui plus est, les locuteurs des langues métisses ne les parlaient plus que de façon très

occasionnelle, étant donné la marginalisation linguistique dont elles font l'objet aujourd'hui.

Cette recherche a également fait face au défi posé par l'enchevêtrement historique de deux français en terres nordiques, en l'occurrence celui de la traite des fourrures et celui des missionnaires. En effet, presque tous les Amérindiens et les Métis âgés de cette situation ont été éduqués dans un cadre missionnaire qui a tenté pendant des années d'éliminer les particularités linguistiques locales.<sup>16</sup> Par conséquent, les quelques Métis d'origine française en terres nordiques parlent aujourd'hui le français de manières fort variées, manières issues d'un éventail d'influences linguistiques familiales et missionnaires.

Il importe de mentionner que cette recherche n'a pas permis de révéler la présence hors de tout doute d'un michif franco-déné. Rappelons-le, le michif, tel que décrit par les linguistiques, constitue une langue dans laquelle le vocabulaire et les structures grammaticales du français et des langues amérindiennes coexistent. Cette définition repose sur les études qui ont été faites sur la langue michif-crie existant dans les communautés métisses du sud du Canada. Or, un mélange analogue de vocabulaire et de grammaire français et dénés n'a pas été détecté lors de nos recherches dans le nord du Canada. Celles-ci peuvent toutefois témoigner de la présence d'un français métis qui, bien que n'utilisant que peu de termes amérindiens, s'appuie sur une structure grammaticale et une prononciation d'influence amérindienne. Il serait périlleux dans le cadre d'une courte présentation de faire un exposé exhaustif des influences linguistiques répertoriées. Nous n'en donnerons ici que quelques exemples.

Parmi les caractéristiques du français des Métis se trouvent un certain nombre de sons prononcés selon une façon qui leur est propre. Ainsi, le son « s » sera souvent prononcé « f », les sons « t » et « d » seront prononcés respectivement « tch » et « dch » lorsque qu'ils précèdent les sons « ou », « i » ou « u », alors que le son « é » est prononcé « i ». Ainsi, la phrase « L'été est court » sera prononcée « L'itchi est court » alors que la phrase « La glace est dure » deviendra « Le glafe est dchure ».

Par ailleurs, les phrases exprimant la possession d'un objet s'appuient souvent sur une logique grammaticale calquée des langues amérindiennes. Par exemple, pour les Métis nordiques parlant français, l'expression « Le chaudron

---

<sup>16</sup> *Ibid.*

de Micheline» devient invariablement « Micheline fon [son] chaudron » alors que « La canot de la cousine de Joseph » devient « Joseph fa [sa] cousine fon [son] canot ». Les particularités du français des Métis nordiques, lorsque combinées, en font un parler qui ne correspond pas aux autres formes du français s'exprimant ailleurs au Canada. Par exemple, le milieu métis est le seul où une phrase telle que « Le petit chien d'Étienne tire le traîneau de Jean. » puisse devenir « Itchienne fon petchi tchien tchire Jean fon traîneau.» Il est à noter que ce parler est le plus souvent exprimé par les Métis qui ont le moins subi l'influence linguistique missionnaire durant leur enfance.

On mentionnera enfin que la recherche a mené à des constats imprévus, qui apportent une lumière nouvelle non seulement sur le français parlé par les Métis, mais aussi sur les langues amérindiennes de la famille athapascane nordique, en l'occurrence les langues dénées. La recherche a en effet permis de démontrer que les langues dénées, qui sont encore parlées de nos jours par les Amérindiens les plus âgés des Territoires du Nord-Ouest, comportent un vaste vocabulaire d'origine française. Les mots d'origine française présents dans les langues dénées sont pour la plupart relatifs aux effets échangés en terres nordiques lors de la traite des fourrures. Ils ont été intégrés dans les langues dénées et ont été modifiés selon les prononciations possibles dans ces langues. De plus, ils sont le plus souvent associés invariablement à l'article « le » ou « la », prononcé « li ». Voici un extrait du lexique de mots d'origine française retrouvés dans les langues dénées durant cette recherche :

Anneau : Lano  
Baril : Libali  
Bol : Libo  
Carabine : Licalabine  
Cartouche : Licatouche  
Châle : Lichale  
Chapeau : Lichabo  
Clé : Licli  
Farine : Lifali  
Sucre : Lisuca  
Table : Lita  
Tuyau (en fonte pour évacuer la fumée de la tente) : Lituyo

Les langues dénées ont jusqu'à maintenant fait l'objet de plusieurs études. Menées surtout par des linguistiques anglophones, ces études n'ont jamais établi les correspondances entre ce vocabulaire et la langue française.

## QUAND LE FRANÇAIS S'HYBRIDE AUX LANGUES AMÉRINDIENNES

Les constats de la présente recherche ouvrent donc la voie à de nombreuses possibilités d'études en identifiant clairement la présence de ce vocabulaire d'origine française et ses fondements historiques dans les langues dénées.

Cette présentation avait pour but de donner un aperçu d'une recherche en cours sur le contact historique du français et de certaines langues amérindiennes. Cette recherche repose sur deux volets, l'un documentaire, l'autre ethnologique. Le volet de recherche documentaire a révélé que le français a suivi deux parcours historiques vers la région du Grand Lac des Esclaves et de la vallée du Mackenzie. Dans un premier temps, il a été apporté localement par les voyageurs français et métis de la traite des fourrures dès le 18<sup>e</sup> siècle. Puis, les missionnaires oblats mettront en place un processus de nivellement linguistique par l'enseignement qu'ils dispenseront à tous les groupes amérindiens et métis au début du 20<sup>e</sup> siècle. À partir de ces constats historiques, le volet de recherche de terrain a pu mener à la découverte des nombreuses influences et formes d'hybridation entre le français et les langues dénées en terres nordiques.

Cette recherche se veut, enfin, plus qu'une simple étude de cas sur l'histoire linguistique nordique du Canada. Elle permet d'exposer comment la complexité du contact historique entre le français et les langues autochtones au Canada a mené à la diversité des expressions linguistiques qui en sont issues en milieux métis et amérindiens. Autour du Grand Lac des Esclaves, dans la vallée du Mackenzie, comme dans l'immense étendue occidentale de l'Amérique du Nord, il est toujours possible d'entendre le français et des variantes du *michif*, parlés de façon différente d'une communauté à l'autre, d'une famille à l'autre. C'est à travers le prisme des vagues d'implantation historique du français sur ce territoire qu'il faut tendre l'oreille à ces expressions linguistiques complexes.



## JOURNALISME ET LITTÉRARITÉ : « PEUPLES DU CANADA » DE GABRIELLE ROY

Jean MORENCY  
Université de Moncton

De novembre 1942 à mai 1943, Gabrielle Roy a écrit, pour le magazine *Le bulletin des agriculteurs*, une série de sept textes intitulée « Peuples du Canada ». Tout en proposant une vision originale et vivante de la mosaïque canadienne, ces textes journalistiques préfigurent l'œuvre à venir de Gabrielle Roy, que ce soit sur le plan de l'écriture proprement dite que sur celui de ses thèmes de prédilection. Le but de cette communication est de montrer comment la série « Peuples du Canada » entremêle les deux formes d'écriture (journalistique et littéraire) et de proposer en quoi la vision de Gabrielle Roy s'est avérée constitutive, à l'époque, d'une nouvelle conception (interculturelle) de la réalité canadienne.

Between November 1942 and May 1943, Gabrielle Roy wrote, for the magazine *Le bulletin des agriculteurs* a series of seven texts under the title "Peoples of Canada". Offering a lively original vision of the Canadian mosaic, these magazine articles prefigure Gabrielle Roy's later work, either at the level of the actual writing or that of her favourite themes. The aim of this paper is to show how the series "Peoples of Canada" combines the two forms of writing (journalism and literature), and to suggest how Gabrielle Roy's vision in fact constituted, at that time, a new, intercultural vision of Canadian reality.

Dans le cadre de ce numéro sur les peuples du Canada, il s'impose, me semble-t-il, de parler de l'œuvre littéraire de Gabrielle Roy, et ce pour deux raisons principales. Tout d'abord, je pense qu'une certaine idée que l'on se fait souvent du Canada (perçu comme un pays convivial et au sens communautaire très développé, pour ne pas dire hypertrophié), s'avère, encore aujourd'hui, fortement tributaire de la vision qu'en a proposée la grande romancière tout au long de son œuvre. Cette dernière incarne, mieux que tout autre peut-être, une certaine conception du Canada considéré comme une mosaïque multiculturelle (pourtant, comme on le verra, quand on lit attentivement l'œuvre de Gabrielle Roy, cette mosaïque multiculturelle se trouve condamnée d'avance à l'usure du temps et à la disparition). Deuxièmement, Gabrielle Roy, qui est manitobaine de naissance et de sensibilité mais québécoise d'origine puis d'adoption, a souvent joué le rôle d'un médiateur interculturel entre les peuples du Canada et du Québec. Aux Canadiens de langue anglaise, elle a fait découvrir la réalité francophone du pays, notamment grâce à la traduction de *Bonheur d'occasion*,<sup>1</sup> tandis qu'elle a permis aux Québécois de langue française de prendre mieux contact avec la réalité complexe et mouvante de l'Ouest canadien.

---

<sup>1</sup> Gabrielle Roy, *Bonheur d'occasion*, nouvelle édition, Montréal, Boréal, 1993 [1945].

De novembre 1942 à mai 1943, Gabrielle Roy a écrit, pour le magazine *Le bulletin des agriculteurs*, une série de sept textes intitulée « Peuples du Canada ». Tout en proposant une vision originale et vivante de la mosaïque canadienne, ces textes journalistiques préfigurent l'œuvre à venir de Gabrielle Roy, que ce soit sur le plan de l'écriture proprement dite que sur celui de ses thèmes de prédilection. Le but de cet article est de tenter de saisir dans quelle mesure la série « Peuples du Canada », en entremêlant ces deux formes d'écriture (journalistique et littéraire) participe d'une conception multiculturelle de la réalité canadienne, tout en s'écartant de l'idéologie qui forme la base du multiculturalisme canadien. Will Kymlicka a bien expliqué le caractère ambigu du terme « multiculturel » qui ne fait pas la distinction entre « multinationalité » et « polyethnicité. »<sup>2</sup> Comme les idéologies se complaisent dans ces flous sémantiques, il n'est pas étonnant de constater que cette idéologie multiculturelle a fait l'objet de nombreuses critiques, principalement au Québec, mais aussi dans le reste du Canada, comme en témoigne un essai percutant de Neil Bissonath.<sup>3</sup>

## PEUPLES DU CANADA

Je commencerai par présenter rapidement les sept textes qui forment la série de reportages « Peuples du Canada. »<sup>4</sup> Tout d'abord, il faut comprendre que ces textes, qui ont été écrits dans le contexte douloureux de la Deuxième Guerre Mondiale, étaient destinés à un lectorat précis, celui du *Bulletin des agriculteurs*, un magazine qui était surtout lu dans les campagnes. Cette situation se reflète non seulement dans le point de vue adopté par l'auteur (celui de la collectivité canadienne-française traditionnelle), mais aussi dans les thèmes abordés (la vie sur la terre, la production agricole) et surtout dans la tonalité utopique qui caractérise les reportages. Ces derniers mettent presque invariablement en évidence le souci de la paix et de la bonne entente entre les peuples (mais aussi entre les individus), ainsi que l'opportunité extraordinaire qui a été offerte à tous les migrants de recommencer leur vie loin des affres de la guerre, de l'intolérance et des persécutions. Dans un certain sens, ces reportages donnent l'occasion à Gabrielle Roy d'exprimer sa vision du monde, vision du monde tributaire de ses propres convictions socio-politiques, et, dans

---

<sup>2</sup> Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*, traduit de l'anglais par Patrick Savidan, Montréal, Boréal, 2001, p.32-33.

<sup>3</sup> Neil Bissonath, *Le marché aux illusions : la méprise du culturalisme*, traduit de l'anglais par Jean Papineau, Montréal, Boréal, 1995

<sup>4</sup> Six de ces textes sont reproduits dans *Fragiles lumières de la terre : écrits divers 1942-1970*, nouvelle édition, Montréal, Boréal, 1996, p. 9-101.

une certaine mesure, des récits de son père Léon Roy, qui était un agent de colonisation dans l'Ouest canadien. Pour schématiser cette vision, François Ricard parle d'« un socialisme idéaliste ou libéral » qui « croit en la possibilité d'instaurer une société plus juste, plus égalitaire, plus libre et, surtout, plus fraternelle, où les clivages de toutes sortes, économiques, culturels et nationaux, le céderaient à une harmonie universelle fondée sur le partage de la richesse collective et le respect des différences. »<sup>5</sup>

Quatre des sept textes sont consacrés à des peuples dont l'identité est liée à la religion (les Huttérites, les Doukhobors, les Mennonites et, dans une moindre mesure, les paysans juifs installés dans le nord de la Saskatchewan), les trois autres à des peuples définis par leur nationalité ou leur origine géographique (les réfugiés tchèques chassés des Sudètes, les Ukrainiens et les Canadiens français). Il est intéressant de constater que Gabrielle Roy utilise le mot « peuple » pour désigner ces groupes que les tenants d'un certain multiculturalisme canadien désignent souvent comme des groupes ethniques, comme si le mot « peuple » employé au pluriel représentait aujourd'hui une terrible menace pour l'intégrité du Canada. Deuxième constatation : le multiculturalisme de Gabrielle Roy semble faire abstraction du plus important groupe de la mosaïque canadienne, les Canadiens d'origine britannique, leur présence étant limitée à l'existence d'une langue véhiculaire (en l'occurrence l'anglais). Comme l'observe judicieusement François Ricard,

il est significatif que parmi les différents « peuples » de l'Ouest du Canada qu'elle étudie, Gabrielle Roy n'accorde aucune attention aux Britanniques, qui forment pourtant la majorité. C'est comme si ce groupe s'insérait mal dans l'image qu'elle se fait du pays et que la position dominante des Britanniques les empêchait d'entrer dans cette mosaïque de petites communautés isolées que le Canada est pour elle. Les vrais Canadiens, à ses yeux, ce sont les Mennonites, les Huttérites, les Doukhobors, et tous ces malheureux venus former dans les zones rurales de petits îlots où brillent l'entraide et l'espérance d'un monde meilleur.<sup>6</sup>

Les textes de Gabrielle Roy mettent donc en avant une conception particulière du multiculturalisme canadien : d'une part, ils hissent de facto tous les groupes étudiés à la dignité de peuples (une hérésie dans la vision actuelle),

---

<sup>5</sup> François Ricard, *Gabrielle Roy : une vie*, Montréal, Boréal, 1996, p. 231.

<sup>6</sup> François Ricard, *Gabrielle Roy : une vie*, Montréal, Boréal, 1996, p. 233.

et d'autre part ils passent sous silence le groupe le plus important en nombre (les Britanniques, encore que ceux-ci ne forment pas, comme on le sait, un groupe homogène). Avant d'analyser les manifestations de cette vision dans les textes, j'aimerais dire quelques mots au sujet de la littérarité de ceux-ci, puisqu'il me semble que leur valeur littéraire infléchit fortement l'idée que propose Gabrielle Roy des peuples du Canada.

## LA LITTERARITE ET LES MAGIES DE LA REPRESENTATION IMAGINAIRE

Même si les reportages de Gabrielle Roy renferment une abondance de données précises sur les peuples qu'elle étudie (notamment sur les plans historique, géographique, économique et démographique), ils posent surtout un regard volontairement empreint de subjectivité sur les gens qu'elle a rencontrés. Avec le recul, il apparaît clairement qu'au moment où elle rédige ses articles sur les peuples du Canada, Gabrielle Roy fait l'apprentissage de son métier d'écrivain. D'une part, ses textes sont admirablement écrits et témoignent d'un souci esthétique évident. Par exemple, les individus qu'elle décrit sont en fait campés comme des personnages de roman, et il n'est d'ailleurs pas étonnant de constater que ces derniers vont parfois réapparaître, à peine transformés, dans des romans ou des nouvelles écrits des années plus tard. Ainsi de ces deux femmes, Masha la Doukhor et Martha l'Ukrainienne, qu'on va retrouver fondues sous les traits de l'héroïne d'« Un Jardin au bout du monde », une nouvelle qui sera publiée en 1975<sup>7</sup> :

Je songe à Masha, la Caucasienne venue des belles prairies aux environs de Kars. J'ai accompli pour me rendre chez elle des milles et des milles par des chemins fort incommodes et à travers une prairie désolée. Elle habite dans une région si reculée qu'elle semble au bout du monde. Masha y a cependant passé sa vie à planter des fleurs.<sup>8</sup>

Il en va de même pour les descriptions présentes dans les textes, descriptions qui s'avèrent fortement évocatrices et stylisées, comme on peut le

---

<sup>7</sup> Gabrielle Roy, *Un jardin au bout du monde : nouvelles*, nouvelle édition, Montréal, Boréal, 1994 [1975].

<sup>8</sup> Gabrielle Roy, *Fragiles lumières de la terre : écrits divers 1942-1970*, nouvelle édition, Montréal, Boréal, 1996, p. 42.

constater dans le passage qui suit, qui relate l'arrivée de la journaliste dans une communauté huttérite :

Le village m'enserra dans sa paix chaude et imprévue. Il ne possède ni magasin ni gare ni pompe à essence ni même de rues, encore moins d'enseignes ; il s'élève dans les champs de blé, parmi les vergers, les ruches, la couleur des avoines et le tenace parfum du trèfle d'odeur ; il est dans la lumière et l'abondance comme un riche au milieu de ses biens.<sup>9</sup>

D'ailleurs, Gabrielle Roy oppose souvent, dans ses textes, le charme et le pittoresque des différentes colonies migrantes (qui évoquent un mode de vie et d'organisation spatiale tributaires de l'Europe), à la banalité et l'uniformité des paysages de la Prairie canadienne :

Mais leurs maisons, leurs cours de ferme ratissées, leurs bâtiments passés à la chaux, composent, aux environs de Winnipeg, ce que cette ville, assise dans la plaine, peu favorisée par ses abords, a de plus charmant et de plus pittoresque.<sup>10</sup>

Cette forme d'embellissement de l'écriture journalistique n'est pas sans avoir des répercussions sur la vision que propose Gabrielle Roy des peuples qu'elle décrit. Comme la réalité qu'elle exprime est filtrée par un langage esthétisant et par le processus de la représentation littéraire (qui fait souvent appel à des images, voire à des archétypes), la vision qu'elle suggère du multiculturalisme canadien s'avère fortement infléchie par la subjectivité et la littérarité. Au fond, cette vision n'est pas réaliste, en ceci qu'elle s'avère plus proche des canons de la littérature utopique. François Ricard parle ainsi, dans les écrits de Gabrielle Roy, de l'importance du motif de la colonie, « c'est-à-dire de la petite communauté de migrants, qui, ayant tourné le dos aux vicissitudes du passé, se rassemble en un lieu isolé et cependant édénique au bout du monde pour tout reprendre à neuf, dans l'amitié et la joie, et recommencer sur de nouvelles bases l'aventure humaine. »<sup>11</sup> À cet égard, le multiculturalisme de Gabrielle Roy peut être considéré, du moins en partie, comme une invention, une vue de l'esprit, qui sera néanmoins mise à profit par

---

<sup>9</sup> Gabrielle Roy, *Fragiles lumières de la terre : écrits divers 1942-1970*, nouvelle édition, Montréal, Boréal, 1996, p. 17.

<sup>10</sup> Gabrielle Roy, *Fragiles lumières de la terre : écrits divers 1942-1970*, nouvelle édition, Montréal, Boréal, 1996, p. 48.

<sup>11</sup> François Ricard, *Gabrielle Roy : une vie*, Montréal, Boréal, 1996, p. 232.

les tenants d'un certain multiculturalisme canadien. Cela dit, quand on y regarde de plus près, le multiculturalisme décrit par Gabrielle Roy désigne au mieux une réalité transitoire et éphémère. Il n'est hélas qu'une étape dans la constitution d'un Canada unilingue et monolithique.

## L'ENVERS DE LA MEDAILLE : L'ASSIMILATION

Gabrielle Roy semble consciente du fait que tous les groupes sur lesquels elle se penche sont menacés par l'assimilation et ne seront plus, à terme, que des reliquats folkloriques dans le grand ensemble canadien. À ce stade, c'est surtout sa sensibilité canadienne-française et plus précisément acadienne qui affleure. On se rappellera ici l'incipit de son autobiographie inachevée, *La détresse et l'enchantement* : « Quand donc ai-je pris conscience pour la première fois que j'étais, dans mon pays, d'une espèce destinée à être traitée en inférieure ? »<sup>12</sup> Dans plusieurs des textes qui composent la série « Peuples du Canada », ressurgit cette angoisse de la marginalisation, qui débouche sur l'assimilation. Le reportage sur les Huttérites, par exemple, se termine ainsi : « Je continuai mon chemin, rassurée du moins sur la curiosité des jeunes Huttérites qui les mènera sûrement hors de leur isolement. Mais en même temps une crainte m'assaillait : — Dieu veuille que, se rapprochant de nous, ce ne soit pas eux, les perdants ! »<sup>13</sup> Le même souci est perceptible dans le texte sur les Doukhobors, quand Gabrielle Roy parle de l'Ouest comme d'un « engloutisseur d'hommes »<sup>14</sup> et écrit : « Finalement, il n'y eut aucun groupe de l'Ouest plus prompt à se dénouer et se disperser que ces forcenés protestataires. Au nombre de 17 000 âmes, ils présentent la minorité probablement la plus confuse dans ses idées et peut-être, en définitive, celle qui sera la plus tôt assimilée. »<sup>15</sup> Chez les paysans juifs de la Saskatchewan, c'est dans le clivage entre les générations que se profile le spectre de l'assimilation : « Des jeunes gens impatientes et même radicaux m'avouent qu'ils suivent les coutumes de la tribu pour ne pas déplaire aux grands-parents. »<sup>16</sup>

C'est toutefois dans le texte intitulé « Petite Ukraine » que le thème de l'assimilation se manifeste de la façon la plus insistante. Aux yeux de Gabrielle Roy, les Ukrainiens de l'Ouest sont un peu comme les Canadiens français, à qui

---

<sup>12</sup> Gabrielle Roy, *La détresse et l'enchantement*, Montréal, Boréal Express, 1984, p. 11.

<sup>13</sup> Gabrielle Roy, *Fragiles lumières de la terre : écrits divers 1942-1970*, nouvelle édition, Montréal, Boréal, 1996, p. 31.

<sup>14</sup> *Ibid.* p. 34.

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 34.

<sup>16</sup> *Ibid.* p. 59.

elle les compare d'ailleurs : en dépit de leur nombre et de leur sentiment national, ils sont menacés par leur adhésion collective à la modernité et aux valeurs nord-américaines. Dans son reportage, elle décrit le village albertain de Mundare un peu comme elle pourrait le faire de son Saint-Boniface natal. Mundare symbolise l'apogée-déclin de la réalité ukrainienne du Canada :

Mundare, village dont la population est à 80 pour cent ukrainienne ; Mundare où ils sont comme dans une citadelle avec leurs moines, leur presse, leur salle de réunion et aussi leur désunion, avec leurs palabres, leurs fêtes ; Mundare où la jeunesse parle un anglais impeccable et voit tous les films de cow-boys ; Mudare rappelle le souvenir de l'Ukraine et le rejette. À des milliers d'autres signes, j'ai donc compris aussi que s'éteint ce souvenir de l'Ukraine en notre pays.<sup>17</sup>

Gabrielle Roy décrit ainsi une culture ukrainienne engagée dans la voie de sa propre folklorisation, et elle rapporte d'ailleurs les paroles que lui confie un jeune homme rencontré au moment de la grande fête de Saint Pierre et Saint Paul : « Oui, tout ça, c'est de la belle foutaise ! On l'a quittée, l'Ukraine. Ce n'est pas mon idée qu'on y retournera. Alors, à quoi bon toute cette résurrection une fois par année ! »<sup>18</sup>

Gabrielle Roy oppose néanmoins le désenchantement de ce jeune homme à la ferveur patriotique d'une vieille femme, comme si elle essayait de trouver un compromis entre les deux, une planche de salut pour la réalité ukrainienne au Canada : « À mi-chemin peut-être entre l'émotion de la vieille femme que je vis en larmes, et l'assurance du jeune étudiant qui enverrait tout promener, doit exister une réalité acceptable pour une bonne partie des Ukrainiens », <sup>19</sup> suggère-t-elle. Mais elle s'avère finalement incapable de proposer autre chose que la logique terrible de l'assimilation et de la folklorisation :

Quelques-uns n'avouent pas leur origine et s'emploient même le mieux du monde à n'en montrer aucune trace. D'autres font du patriotisme par intérêt comme on vend des chaussures, de l'assurance-vie, d'autres encore, indéniablement sincères,

---

<sup>17</sup> *Ibid*, p. 77.

<sup>18</sup> *Ibid*, p. 82.

<sup>19</sup> *Ibid*, p. 82-83.

exploitent par vocation des particularités ethniques. Il en est d'attachés à leur rêve d'une libre Ukraine, plus qu'à la vie, plus qu'à la vérité. Mais plusieurs, plusieurs autres, et c'est le plus grand nombre je crois, concilient les traditions et la vie moderne d'une façon pratique et sommaire : une belle fête une fois en passant, et le train-train habituel dans le courant populaire le reste du temps.<sup>20</sup>

## DU MULTICULTUREL À L'INTERCULTUREL

Ceci étant dit, cinquante ans avant Neil Bissondath, Gabrielle Roy est consciente de la nécessité d'échapper au mirage multiculturel, synonyme de marginalisation et de folklore, et c'est le peuple ukrainien qui lui donne la preuve la plus évidente de cette nécessité vitale. Dans son reportage, elle admet l'impossibilité de ne parler que des paysans ukrainiens, puisque ce sont des paysans qui font instruire leurs enfants et « se transforment complètement en moins de deux générations. »<sup>21</sup> L'exemple des Ukrainiens amène ainsi Gabrielle Roy à envisager, au-delà du multiculturalisme transitoire et de l'assimilation inévitable des nouveaux arrivants, une forme d'intégration à la société d'accueil qui repose sur la relation et le dialogue interculturels. Elle écrit en ce sens :

Le groupement ukrainien au Canada, le plus important après le bloc canadien-français, n'est plus un peuple de la terre ; il n'est même plus une minorité au sens véritable. Il se mêle trop à la vie nationale, il a trop participé à une expression canadienne pour mériter ce qualificatif. Étrange chose : ce peuple le plus féru de nationalisme, celui qui aurait pu le plus facilement résister à l'assimilation, est quand même celui qui s'est le plus complètement adapté au pays, qui, non seulement s'y est adapté, mais a contribué à façonner le visage de l'Ouest du Canada. Ses traditions passent, ont passé à l'héritage national. Ses danses, ses costumes pittoresques, ses chants, nous les tenons pour nôtres.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> *Ibid*, p. 83.

<sup>21</sup> *Ibid*, p. 85.

<sup>22</sup> *Ibid*, p. 85.

Pour Gabrielle Roy, cette relation et ce dialogue interculturels se manifestent également sur un plan interpersonnel, comme en témoigne l'insistance qu'elle met, dans ses textes, à mettre en scène la rencontre précieuse avec l'Autre. Tous ses reportages mettent d'ailleurs l'accent sur les échanges concrets entre des individus appartenant à des cultures différentes, loin des ambitions désincarnées de l'idéologie multiculturelle. C'est d'ailleurs cette humanité profonde de l'échange qu'elle retrouve chez les Canadiens français de l'Alberta, qui forment l'objet de son dernier reportage :

Les gens de chez nous sont gens d'amitié. Et le voyage, les horizons nouveaux, le contact de toutes les races leur en apprennent long sur cette amitié. [...] Partout où les Canadiens français vivent dans le voisinage des Ruthènes, des Galiciens, des Sudètes et des Doukhobors, ils se montrent leurs amis [...]. En définitive, [le Canadien français] aime par-dessus tout la grande variété que lui offre sa vie nouvelle. Il est déjà peut-être déjà plus simplement canadien que canadien-français.<sup>23</sup>

On le voit, la vision que Gabrielle Roy propose du multiculturalisme est une vision assez complexe et surtout profondément personnelle. Autant dans le contexte canadien que québécois, l'œuvre de Gabrielle Roy a souvent fait l'objet de tentatives de récupération, dans un sens ou dans un autre. Pour de nombreux Canadiens, elle est le chantre du multiculturalisme et de la mosaïque ethnique, alors que pour de nombreux Québécois, elle est surtout celle qui a dénoncé la marginalisation sociale et économique des francophones au Canada (fait important à noter, Gabrielle Roy a d'ailleurs choisi de vivre au Québec plutôt qu'au Manitoba). Les deux positions me semblent excessives. Comme de nombreux Canadiens français, et comme de nombreux Québécois d'aujourd'hui, Gabrielle Roy était profondément canadienne, trop profondément peut-être, au sens où ses convictions allaient sans doute bien au-delà de ce que leur opposait la réalité et l'évolution des choses. Le Canada dont elle rêvait, un pays fondé sur l'harmonie entre des peuples et entre des individus (et non pas entre des ethnies), mais aussi un pays soucieux de préserver les différences culturelles et linguistiques, n'a pas évolué précisément dans le sens qu'elle avait espéré.

---

<sup>23</sup> Cité par François Ricard, *Gabrielle Roy : une vie*, Montréal, Boréal, 1996, p. 233.



Mosaïque



# ETHNICITE ET ETAT : LES CATEGORISATIONS ETHNIQUES ET 'RACIALES' DANS LES RECENSEMENTS CANADIENS

Sirma BILGE  
Université de Montréal

Bien plus qu'un travail de dénombrement, un recensement de population est une opération de modelage du monde social, établissant des catégories *légitimes* de la différenciation sociale dans un espace national donné, se situant par ce fait même au confluent du savoir et du pouvoir. L'article analyse la production des catégories ethnico-raciales par l'appareil statistique canadien, processus qui se révèle comme un terrain de confrontations et de négociations entre revendications minoritaires et assignations majoritaires, et qui est influencé conjointement autant par le clientélisme ethnique que les nécessités engendrées par l'application des lois et des programmes. Il éclaire les enjeux de la mesure de l'ethnicité dans un contexte de croissance des identifications multiples et des déclarations « canadiennes ».

Far more than reckoning and inventory, population censuses operate as tools of social ordering establishing *legitimate* categories of differentiation in a given society, hence they are located at the intersection of knowledge and power. The paper assesses Canada's experience in the measurement of ethnicity through population censuses, which produce ethnic and racial categories, and how the process reveals itself as a ground of confrontation and negotiation between self-defined identities claimed by minorities and ascribed categories produced and imposed by majority institutions. It discusses often-competing influences of interest groups and of legislation and policy initiative on ethnic origin data collection, and highlights new challenges that face Statistics-Canada in a context of increasing multiple allegiances and emerging « Canadian » ethnicity.

## INTRODUCTION

Dans les sociétés démocratiques, la mesure de l'ethnicité par les recensements de population fait l'objet d'un vaste débat où s'enchevêtrent des considérations politiques, idéologiques, éthiques et scientifiques. L'examen des contextes d'introduction des catégories de différenciation sur une base ethnique ou raciale<sup>1</sup> dans les appareils statistiques nationaux, ainsi que de leur transformation dans le temps porte un nouvel éclairage sur les manières de penser la communauté nationale dans ses hiérarchies manifestes ou latentes. Bien plus qu'un travail d'inventaire, les recensements de population constituent des actes de modelage et de présentation du monde social, établissant des catégories *légitimes* de la différenciation à l'intérieur d'une société donnée, et se situent par ce fait même au confluent du savoir et du pouvoir.

---

<sup>1</sup> Il est évident que le terme « race », dénué de toute crédibilité scientifique, ne renvoie ici à aucune conception naturaliste, mais plutôt à un construit social identifiable par le comportement raciste, et non le contraire. Une fois cette clarification faite, nous trouvons superflu de l'accompagner des guillemets qui alourdissent le texte.

À l'instar de la cartographie qui invente des régions administratives, imposant nouveaux découpages et désignations, souvent dans une tentative de remplacer la mémoire locale par une identification nationale, le recensement constitue un relais institutionnel dans la construction de l'État-nation,<sup>2</sup> une projection *chiffrée* de la communauté nationale, sans oublier son importance dans l'administration coloniale. Si à première vue on a l'impression que les résultats qui en ressortent répondent aux questions d'apparence neutre — qui sommes-nous, combien sommes-nous, où vivons-nous ? — le processus traduit, de l'établissement des nomenclatures au traitement des réponses, le contrôle de l'État et du groupe majoritaire. Bien entendu, dans les démocraties pluralistes, ce pouvoir ne s'exerce pas de manière unilatérale ; l'établissement du contenu des questionnaires qui instaureront les catégories différenciatrices légitimes devient alors un champ de confrontation et de négociation entre les revendications des groupes minoritaires, désireux de faire valoir leurs auto-désignations identitaires, et les assignations catégorielles produites par les institutions majoritaires.

Les catégories statistiques qu'instaure le recensement national reflètent ainsi le modèle de société projeté par l'idéologie dominante. La collecte d'informations sur l'origine ethnique est considérée en France comme antithétique avec le modèle d'intégration dit républicain, et redoutée pour son danger potentiel, comme en témoigne son usage sous le régime de Vichy. L'ethnicité et la race figurent parmi les « données sensibles »<sup>3</sup> au même titre que la religion et les opinions politiques, et la production des statistiques sur ces questions constitue un sujet controversé divisant les sciences sociales.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Pour le rôle politique des recensements de population dans la (re)production/promotion de la « communauté nationale », et l'aménagement de la « différence » d'une perspective comparative, voir David I. Kertzer et Dominique Arel (dir.), *Census and Identity : The Politics of Race, Ethnicity and Language in National Censuses*, Cambridge UP, 2001 ; pour l'analyse du lien entre normes statistiques et normes politiques, voir J.-G. Prévost et J.-P. Beaud, « Statistical Enquiry and the Management of Linguistic Plurality in Canada, Belgium and Switzerland », *Journal of Canadian Studies*, 36 (4), 2002 : 88-117.

<sup>3</sup> L'expression figure dans la *Loi informatique, fichiers et libertés*, adoptée en 1985 (de Rudder, 1996).

<sup>4</sup> En témoigne la « controverse des démographes » qui éclata en 1998 au sujet de l'usage de la catégorie « immigrée ». Voir *Libération* et *Le Monde*, 04.11.98, *l'Humanité*, 06.11.98, M. Tripier, « De l'usage des statistiques 'ethniques' » *Hommes et Migration*

En revanche, dans le contexte nord-américain les rapports sociaux ethniques sont considérés comme un des vecteurs structurant la société dans son ensemble, et constituent un objet d'étude prisé. Au Canada, les études portant sur la différenciation sociale passent rarement le facteur ethnique sous silence. Le même constat s'applique aux États-Unis où il acquiert une dimension explicitement raciale. On soulignera que contrairement aux États-Unis la référence à la race demeure problématique au Canada : depuis les années 1980, l'expression « minorités visibles » la remplace dans les textes officiels, tandis que dans le monde de la recherche son utilisation demeure circonspecte et s'accompagne souvent d'une forme de mise en garde (guillemets).

En substance, dans ces deux contextes nationaux, les travaux portant sur des sujets aussi variés que la natalité, l'alcoolisme, ou le logement offrent des analyses ventilées selon l'origine ethnique et/ou la race. La différenciation ethnique et raciale y figure parmi les grandes catégories d'analyse du social, comme la classe et le sexe/genre. On notera à cet égard que contrairement à la sociologie américaine qui considère dès l'École de Chicago la question raciale, les relations ethniques et l'immigration comme des sujets connexes et les rattache à la même nomenclature conceptuelle, les sciences sociales en France sont marquées par une scission thématique fondamentale : d'un côté les travaux portant sur le racisme, et de l'autre les études consacrées à la problématique des immigrés et de leur intégration (Bertheleu, 1996).

Il appert que derrière les expériences dissemblables des États avec la collecte et l'usage des données différenciatrices sur les plans ethnique, racial, confessionnel ou linguistique transparaissent des idéologies nationales distinctes, des choix politiques relatifs à la définition du sujet « national » et de l'« étranger », ainsi que des limites à poser à la reconnaissance de leur *diversité* dans le projet de l'édification nationale.

## **RECENSER L'ETHNICITE AU CANADA : UN REGARD SUR LES FORCES EN JEU ET SUR L'HISTORIQUE**

Si dans le contexte canadien la mesure statistique de l'ethnicité ne constitue pas un sujet tabou, la question n'en demeure pas moins politisée, et fait l'objet de négociations entre les institutions fédérales, les provinces, les

---

(1219) 1999: 27-31, M. Tribalat, « À propos des catégories ethniques, réponse à Maryse Tripiet », *H&M* (1221) 1999: 85-91.

groupes d'intérêts, les spécialistes et les élus, tous avec des préoccupations et des besoins spécifiques.

C'est une institution fédérale, Statistique Canada,<sup>5</sup> qui décide du contenu des recensements,<sup>6</sup> mais ce processus requiert d'une part la tenue des consultations publiques et d'autre part l'approbation du gouvernement fédéral. Les questionnaires de recensement constituent d'ailleurs le seul texte d'enquête publique à être soumis à une telle condition.

Le fait que le contenu des recensements se décide à la suite des consultations publiques et nécessite l'approbation du gouvernement fédéral ouvre la voie à l'exercice des pressions sur les décideurs par divers groupes d'intérêts (ethniques, professionnelles, les instituts de recherche, etc.). Ceux-ci peuvent exprimer par exemple leurs préoccupations et leurs besoins prioritaires en matière de données au cours des consultations publiques, lesquelles étaient réservées jusqu'à 1991 aux seules spécialistes. La pression exercée par les groupes d'intérêts constitue donc un élément important avec lequel il faut composer lors du remaniement du contenu des questionnaires. Ainsi, la modification apportée en 1986 à la question portant sur l'origine ethnique, avec la suppression de la référence temporelle « à votre/sa première arrivée au Canada »,<sup>7</sup> est due à la demande des Autochtones qui refusent d'être considérés comme des peuples issus de l'immigration, tandis que la prise en compte de la lignée maternelle à partir du recensement de 1981 est attribuable au mouvement féministe.

Après l'esquisse des forces en jeu, retraçons l'évolution de l'ethnicité dans les recensements canadiens en distinguant les préoccupations et les idéologies dominantes du moment, ainsi que les transformations majeures qui s'y sont opérées.

---

<sup>5</sup> En vertu de la *Loi sur la statistique*, chaque ménage doit fournir les renseignements demandés dans le questionnaire du recensement à Statistique Canada, qui doit assurer leur confidentialité. Statistique Canada a été créée en 1971 à partir du Bureau fédéral de la statistique qui a assumé depuis 1918 la responsabilité du recensement. Avant 1918, le recensement relevait de différents ministères—l'agriculture, le commerce.

<sup>6</sup> Les recensements se font tous les cinq ans ; ce n'est qu'au recensement décennal, dit intégral, que Statistique Canada procède à un remaniement important des questions.

<sup>7</sup> La question sur l'origine se lisait avant cette date comme : « à quel groupe ethnique ou culturel appartenait votre ascendant paternel (où vous-même) à son arrivée en Amérique ? »

La cueillette d'informations sur l'origine ethnique et la race a une longue histoire au Canada. Le premier recensement à poser l'origine ethnique et raciale de la population comme une variable statistique précède d'un siècle la création de la Confédération canadienne : il s'agit du recensement de 1767 effectué en Nouvelle-Écosse et à l'île-du-Prince-Édouard (alors l'île Saint-Jean) qui établit une classification ethnico-raciale avec sept catégories ethniques (« anglaise, irlandaise, écossaise, américaine, allemande, acadienne et non spécifiée ») et trois catégories raciales, « Blanc, Indien, Nègre » (White, *et al.*, 1993 : 260).

Or, ce premier recensement de l'ethnicité ne constitue pas le premier recensement à être tenu au Canada. En effet, celui-ci précède d'un siècle le premier recensement tenant compte de l'origine ethnique et de la race. Mené en 1666 par l'intendant Jean Talon, le premier recensement du Canada dénombra quelques 3 215 habitants de la colonie de la Nouvelle-France répartis en fonction de l'âge, du sexe, de l'état matrimonial et de la profession. Les recensements subséquents menés par les administrateurs français se préoccupèrent surtout de la hausse des impôts, du recrutement de l'armée et de l'évaluation des ressources. Entre 1710 et 1760, un intérêt particulier fut porté à l'inventaire des caractéristiques des parcs de logement et des armes disposées par les propriétaires de logement. Au fil des recensements, des questions sur le bétail, les récoltes, les bâtiments, les églises, les moulins à broyer le grain et les armes à feu ont été ajoutées.<sup>8</sup>

L'origine ethnique, la race et la religion émergèrent comme un objet de recensement véritable suite à la conquête britannique en 1763. Dans cette période, une question prioritaire pour les administrateurs britanniques fut de comparer le nombre de catholiques par rapport au nombre de protestants, de dénombrer les Acadiens et plus tard les *Loyalistes*, ainsi que les Indiens et les Noirs. Des questions sur la race, la religion et l'origine ethnique ont donc été introduites. Dans le recensement mené au Nouveau-Brunswick en 1824, on retrouve deux catégories raciales, les Blancs et les Colorés (*Coloured*), qui regroupait les Indiens et les Noirs. Plus tard les recensements de plus grande envergure conduits dans le Haut et le Bas Canada en 1851 et 1861 abandonnèrent la question explicite sur la race pour se concentrer sur l'ethnicité qu'ils déterminaient souvent à partir du lieu de naissance et de la religion. Pourtant pour les groupes non-blancs la couleur de la peau restait déterminante,

---

<sup>8</sup> Voir le site Internet, <http://www12.statcan.ca/francais/census01/info/history.cfm>. (11.06.03)

la nomenclature des origines incluant alors deux catégories raciales, « Indiens » et « Personnes de couleur » (White, *et al.*, 1993).

Jusqu'à la création de la Confédération canadienne en 1867, quelque 98 recensements furent menés d'abord sous l'administration coloniale française ensuite britannique. Dans la période suivant la Confédération,<sup>9</sup> les recensements continuèrent de dénombrer les habitants du Dominion selon la religion, l'origine ethnique et le lieu de naissance. Nonobstant l'absence d'une question sur la race, la nomenclature garda une frontière fondamentale entre les Blancs et les Non-Blancs.

Au tournant du siècle, une transformation majeure s'opéra : la question sur l'origine ethnique fit place à une question explicite sur la race, laquelle allait occuper le devant de la scène jusqu'en 1941, en conformité avec les théories raciales et eugénistes alors très en vogue. Les recensements de cette période se caractérisaient par un usage explicite des termes « race » et « origines raciales », mais aussi par des instructions spécifiques à l'intention des recenseurs pour le « bon classement » des répondants sur la base de leur race (Boyd, *et al.*, 2000: 36). Ces catégories changèrent peu au cours des décennies, mais la distinction entre les Blancs et les Non-blancs demeura capitale.

Un aspect important dans la détermination *officielle* des origines raciales de la population canadienne était alors la prise en compte différenciée de la lignée maternelle selon que les répondants étaient de « race blanche » ou non. Ainsi entre 1901 et 1941, alors que seule l'ascendance patrilinéaire déterminait l'origine raciale de la population, cette règle ne s'appliquait pas aux personnes issues des unions mixtes sur le plan dit racial (White, *et al.*, 1993: 261). La lignée maternelle n'était donc prise en compte qu'en autant qu'elle permettait l'exclusion des métis et des mulâtres de la catégorie blanche/européenne. Ce système classificatoire visiblement discriminatoire faisait écho à la pensée évolutionniste de l'époque.

À partir de 1951, la question sur la race fut abandonnée au profit d'une question sur l'ethnicité, définie à partir de la seule lignée paternelle. Le recensement de 1951 constitue un tournant avec la disparition de la race comme

---

<sup>9</sup> Il est intéressant de noter que la périodicité officielle proposée par Statistique Canada désigne le premier recensement suivant la création de la Confédération (celui de 1871) comme « le premier recensement national ». <http://www12.statcan.ca/>.

question explicite et le retour de l'ethnicité qui s'exprime désormais par le marqueur linguistique, En effet, c'est la langue maternelle de l'ancêtre paternel que les recenseurs doivent aller chercher en premier lieu pour déterminer l'origine ethnique des répondants consultés alors par interview. La question sur l'origine ethnique n'est posée que si la langue ne permet pas de la définir (White, *et al.*, 1993 : 263). L'émergence de la langue comme un élément consubstantiel de l'ethnicité, un principe structurant des relations interethniques dans la société canadienne, doit être mise en relation avec le contexte sociopolitique de l'époque, notamment avec les travaux de la *Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme* mise sur pied en 1963 par le gouvernement fédéral pour répondre aux tensions croissantes entre le Québec et le Canada anglais. Précisément, le mandat de la *Commission B&B* fut de faire un rapport sur l'état du bilinguisme et du biculturalisme au Canada et de recommander des mesures pour « développer la Confédération canadienne sur la base d'une association égale entre les deux peuples fondateurs ». Mentionnons au passage que le rapport en anglais utilise l'expression « races fondatrices », qui allait s'aligner plus tard sur le texte en français.

Toujours en 1951, les catégories à cocher (*catégories codées*) font leur première apparition dans les questionnaires. Les dix-huit origines ethniques présentées en catégories codées ne contiennent alors que des origines européennes, incluant les Juifs, et la catégorie indienne. Il existe un espace prévu pour le reste, et une instruction réservée aux recenseurs établit le groupe « nègre » comme une origine ethnique (Kraft, 1990). Au recensement de 1961, la catégorie « nègre » se trouve intégrée parmi les origines ethniques listées en catégories codées, mais on ne trouve toujours aucune référence aux origines non-européennes, autres que « nègre » et « indienne ». En 1971, la catégorie « nègre » disparaît de la question sur le « groupe ethnique ou culturel » pour réapparaître quinze ans plus tard en tant que « noir » parmi les catégories codées. Deux aspects saillants de la question sur l'origine ethnique posée dans ces années-là sont donc une certaine confusion entre l'ethnicité et la race et l'absence totale de références aux origines ethniques non-européennes. Cela dit, le fait qu'un espace soit alloué pour une seule réponse écrite permet aux « autres » d'exprimer une de leurs origines.

Il convient, en outre, de souligner l'incidence qu'a eue sur les données relatives à l'origine ethnique l'abandon en 1971 de la collecte des données par un agent recenseur visitant chaque foyer, au profit de l'auto-recensement au moyen d'un questionnaire rempli en privé par le répondant et renvoyé par la poste. Cette modification du mode de cueillette semble avoir renforcé la

tendance observée parmi les descendants des tiers groupes ethniques, et du groupe d'origine canadienne-française, à se déclarer d'ascendance britannique.<sup>10</sup>

Il faudra attendre le recensement de 1981 pour pouvoir déclarer plusieurs origines ethniques et pour que la lignée maternelle soit prise en compte de façon indifférenciée pour établir le profil ethnique de la population. L'introduction des réponses multiples change fondamentalement la mesure de l'ethnicité, rendant aussi l'analyse intercensitaire plus ardue. En effet, si la prise en compte de la lignée maternelle est un pas vers l'égalité des sexes et que les réponses multiples correspondent mieux à la réalité de plus en plus métissée de la population canadienne, elle a aussi rompu avec la continuité des données. L'évolution de la composition ethnique de la population canadienne peut donc être retracée de manière assez cohérente jusqu'en 1971 grâce aux données permettant des comparaisons avec des périodes antérieures (Kraft, 1990 : 27), à partir de 1981 les modifications apportées par Statistique Canada aux définitions et aux méthodes de calculs changent la donne.

Une autre modification méthodologique importante est l'abandon des catégories codées au profit des réponses libres. Ce changement traduit une certaine évolution dans la conception de l'ethnicité qui s'éloigne de plus en plus de l'imposition catégorielle des identités ethniques vers une plus grande reconnaissance du libre-arbitre des individus. Concrètement, au lieu de fournir des catégories à cocher, la question sur l'origine ethnique laisse une plus grande liberté d'expression, en allouant à tous les répondants, et non seulement aux «autres non mentionnés ailleurs», des espaces de réponse écrite.

---

<sup>10</sup> Dès le recensement de 1951, N. Ryder (1955) met en garde contre les inconsistances majeures qu'il observe dans les déclarations d'origine, émanant selon lui de la conjoncture mondiale à l'époque des grandes guerres. Il souligne, en outre, que les déclarations d'origine témoignent d'un glissement soutenu en faveur des catégories ethniques « plus populaires », à savoir britannique. Les constats de C. Castonguay vont dans le même sens : son examen de l'incidence du nouveau mode de cueillette sur les données relatives à l'origine ethnique confirme que pour les Canadiens français, le glissement des déclarations d'origine se poursuit vers le groupe britannique, précisément vers le sous-groupe « anglais », parallèlement à leur assimilation linguistique (Castonguay, 1976, 1977). À partir des données du recensement de 1961, et considérant l'accroissement naturel des divers groupes ethniques et les données sur l'immigration pour la période 1961-71, le démographe J. Henripin (1974: 42) estime que lors du recensement de 1971 près de 125 000 personnes d'origine française et plus de 400 000 personnes d'origine tierce se seraient déclarées comme étant d'origine britannique. Voir également Castonguay (1993) et Castonguay et Marion (1974).

Un survol témoigne de cette tendance: en 1991, la question sur l'origine ethnique comporte 15 catégories à cocher et deux lignes allouées aux réponses libres. En 1996, les catégories codées disparaissent, ne laissant plus rien à cocher aux répondants en matière de l'ethnicité, on trouve à leur place 24 exemples d'origine ethnique et quatre lignes allouées pour que les répondants puissent identifier à leur convenance leurs origines. Cette formule est retenue au recensement de 2001, avec l'ajout d'un exemple supplémentaire.

Après ce bref historique de l'expérience canadienne en statistiques ethniques, voyons les tendances de déclaration récentes qui posent de nouveaux défis à la mesure de l'ethnicité.

### NOUVELLES TENDANCES, NOUVEAUX ENJEUX...

Les identités collectives revendiquées par les groupes décèlent souvent une dimension politique et fluctuent en fonction des contextes et des avantages perçus qu'ils offrent. L'établissement des mesures spécifiques de redressement (les politiques d'accès à l'égalité) à l'intention des groupes discriminés ou défavorisés influe sur les orientations des identités collectives. Par exemple, avant la mise en place des politiques d'*affirmative action*, la mobilisation mexicaine aux États-Unis visait à faire accepter leur groupe dans la catégorie raciale « blanche », la plus avantageuse, alors qu'après la mise en place des mesures pour les non-blancs, l'identité collective revendiquée se transforma : à la question sur l'appartenance raciale, les Mexicains répondent désormais massivement par catégorie « autre » (Choldin, 1986). On mentionnera par ailleurs que ce n'est que depuis le recensement de 2000 qu'il est possible de déclarer aux États-Unis plus d'une origine raciale.

Les catégories ethno-raciales produites par les appareils statistiques ont un effet réflexif indéniable sur les déclarations, et elles fixent les contours autrement labiles des identités ethniques. En revanche, les identifications collectives et la mobilisation des populations qui les revendiquent engendrent également des pressions sur l'appareil statistique, pressions capables de modifier le contenu des recensements. L'émergence de la catégorie ethnique « canadienne » illustre parfaitement cette double dynamique, témoignant à la fois de l'influence des questions de recensement sur les tendances de déclaration et de celle des mobilisations politiques sur le contenu de ces questions.

On a vu que suite aux modifications apportées à la question sur l'ethnicité au recensement de 1996, les exemples d'origine ethnique ont fait leur apparition à la place des catégories codées. L'établissement de ces exemples et de l'ordre dans lequel ils seront présentés, qui influent de l'avis de tous sur les déclarations, n'est pas décidé de manière arbitraire, mais dépend de la fréquence des origines déclarées lors du recensement précédent, ce qui est appelé dans le jargon de la Statistique Canada la « règle de la fréquence ». L'établissement de cette règle a grandement motivé la campagne médiatique de « *Call Me Canadian !* » qui a fini par faire entrer la catégorie « canadienne » à la liste des exemples d'origines ethniques (Boyd, 1996), ce qui a eu un effet considérable sur la hausse des déclarations canadiennes aux recensements suivants. On reviendra sur cette question plus loin dans le but d'interroger les forces politiques qui profilent derrière l'émergence de l'origine ethnique « canadienne » comme une catégorie statistique. Mais avant d'examiner les tenants et les aboutissants de ce nouveau fait, qui constitue une des transformations majeures observées dans ce champ au cours des dernières décennies, et ses conséquences pour l'avenir des statistiques ethniques au Canada, il importe d'examiner au préalable un autre fait saillant, à savoir la réintégration aux recensements d'une question sur la race mais sous une forme édulcorée de « minorités visibles ».

*Production d'une nouvelle catégorie sociale : les « minorités visibles »*

L'intégration d'une nouvelle question sur les minorités visibles dans les recensements canadiens nous amène à interroger le lien entre les construits de l'ethnicité et de la race. Nous avons vu qu'après avoir constitué une préoccupation statistique et idéologique qui avait prédominé les recensements canadiens entre 1901 et 1951, la race avait disparu à partir de cette date, même si la catégorie « nègre » avait perduré comme une « origine ethnique » jusqu'en 1971. Quinze ans plus tard, au recensement de 1986 une catégorie raciale « Noir » se trouve réintégrée parmi les catégories codées énumérées dans la question sur l'origine ethnique. Cette réintégration fait suite aux recommandations du Rapport Abella qui a été rendu public en 1984 et qui faisait parti du processus consultatif pour l'élaboration de la *Loi sur l'équité en matière d'emploi*. Adoptée en 1986, cette loi oblige toutes les entreprises régulées par l'État fédéral à produire des rapports annuels sur leur profil d'emploi en regard de quatre groupes cibles : les minorités visibles, les Autochtones, les femmes et les personnes handicapées. Son application requiert donc nécessairement la cueillette des données sur une catégorie sociale qu'elle désigne de « minorités visibles ». Dans le contexte de cette loi, les minorités visibles sont définies comme « des personnes qui ne sont pas des autochtones ni

de race blanche et qui se désignent comme telles pour les besoins d'un employeur ou qui acceptent d'être désignées comme telles par un employeur, aux fins de la Loi sur l'équité en matière d'emploi ». Cette définition montre bien que le concept sous-jacent demeure celui de la race dont l'usage s'est fait extrêmement rare dans les textes législatifs canadiens.

Afin de répondre aux besoins d'informations engendrés par l'application de cette loi, Statistique Canada s'est mis à produire des statistiques sur les groupes définis comme minorités visibles à partir des données de recensement. En premier lieu, on l'a vu, une catégorie « noir » a été ajoutée à la question sur l'origine ethnique au recensement de 1986. L'absence de question directe sur les minorités visibles a conduit Statistique Canada à recourir à une méthode de croisement: les données nécessaires à l'application de la *Loi* étaient obtenues à partir des réponses données à la question sur l'origine ethnique, et croisées avec le lieu de naissance et la langue maternelle. Ce procédé dérivatif a servi à la production des statistiques sur les minorités visibles à partir des données des recensements de 1986 et 1991. Certains experts ont toutefois exprimé des réticences, comme Boxhill (1985, 1990), rappelant la propension de certains groupes « non-blancs » issus des empires coloniaux britannique ou français à se déclarer d'origine ethnique britannique ou française. Aussi suscitait-il des controverses au sein de certains groupes concernés –notamment dans le groupe « latino », en raison de l'inclusion des Brésiliens et de l'exclusion des Chiliens dans la catégorie des « minorités visibles » définie par la *Loi*. Par ailleurs, des groupes noirs ont manifesté leur désaccord avec l'utilisation du terme « noir » dans les questionnaires de 1986 et de 1991 comme une référence à un groupe ethnique ou culturel.<sup>11</sup>

Ces expériences indiquaient la nécessité de collecter des informations directes, et non dérivées, sur les groupes définis par la *Loi sur l'équité en matière d'emploi*. Une nouvelle question portant explicitement sur les minorités visibles a donc été intégrée au recensement de 1996. Celle-ci demande aux répondants de s'identifier eux-mêmes s'ils considéreraient appartenir à un ou plusieurs groupes définis par la *Loi*. Ainsi en 2001, la question sur les minorités visibles (no:19) demande aux répondants de cocher soit une ou plusieurs catégories offertes parmi les onze catégories codées et/ou d'utiliser la case libre pour marquer tout autre groupe d'appartenance qu'ils considèrent comme une minorité visible. Cette question se lit comme suit :

<sup>11</sup> *Montreal Gazette*, 21 mai 1991, cité in White, *et al.*, 1993: 271.

Cette personne est-elle un : (Cochez ou précisez plus d'un groupe s'il y a lieu)

- Blanc
  - Chinois
  - Sud-Asiatique (p. ex., Indien de l'Inde, Pakistanais, Sri-Lankais, etc.)
  - Noir
  - Philippin
  - Latino-Américain
  - Asiatique du Sud-Est (p. ex. Cambodgien, Indonésien, Laotien, Vietnamien, etc.)
  - Arabe
  - Asiatique occidental (p. ex. Afghan, Iranien, etc.)
  - Japonais
  - Coréens
  - Autre
- Précisez :

Le rappel accompagnant cette question mérite d'être mentionné tant il traduit le souci de justification des pouvoirs publics canadiens à recourir à la collecte des données sur un sujet aussi compromettant que la race : « Ces renseignements servent de fondement à des programmes qui donnent à chacun une chance égale de participer à la vie sociale, culturelle et économique du Canada. » Selon Stasiulis (1991), cette hypersensibilité des pouvoirs publics canadiens cacherait une volonté de renier l'existence du racisme au Canada.

Il est clair que le caractère durable des discriminations sur une base raciale et ethnique justifie la poursuite de la cueillette des données sur ces questions. En l'absence d'informations, les discriminations peuvent devenir plus sournoises, et surtout demeurer impunies, tel que l'exprime de Rudder (1996 : 4) en analysant la situation française, point de vue que nous partageons : le refus de cueillir des « données sensibles », qu'il soit motivé par le principe républicain ou par la volonté d'éviter l'étiquetage des sous-groupes qui pourrait mener à leur éventuelle persécution, discrimination ou ségrégation, prive la société d'un outil précieux, la connaissance, qui permettrait d'améliorer les politiques de lutte contre les inégalités et discriminations liées à des construits d'ordre ethnico-racial. Dans le contexte canadien, c'est justement la *Loi en matière d'équité en emploi* qui a conduit à l'intégration de la question sur les « minorités visibles » afin d'identifier les groupes faisant l'objet de discriminations systémiques et d'orienter les politiques de lutte en conséquence.

## ETHNICITE ET ETAT

En 1996, 11,2 % de la population canadienne, soit 3,2 millions de personnes, se sont identifiées comme des minorités visibles. En 2001, leur part atteint 13,4 %, soit près de 4 millions d'individus. On pourra voir brièvement la répartition des minorités visibles selon les catégories qu'établit le recensement, et qui varient d'un recensement à l'autre en fonction du contexte sociopolitique et des besoins exprimés par les groupes.

Les Chinois constituent la catégorie la plus nombreuse, dépassant le million de personnes pour la première fois, ils représentent 3,5 % de la population canadienne et 26 % des minorités visibles. À titre de comparaison, les Autochtones, qui ne sont pas désignés comme minorités visibles et qui comprennent trois groupes (les Indiens de l'Amérique du Nord, les Métis et les Inuit) se chiffrent à 976 300 personnes, soit 3,3 % de la population du pays.

La seconde transformation importante qui s'est opérée au cours de la dernière décennie dans le champ des statistiques ethniques au Canada est l'apparition et la percée des déclarations canadiennes.

<b>MINORITES VISIBLES AU CANADA (RECENSEMENT DE 2001) <sup>12</sup></b>	
Population totale	29 639 035
Minorités visibles (total)	3 983 845
Chinois	1 029 395
Sud-Asiatique	917 075
Noir	662 210
Philippin	308 575
Latino-Américain	216 975
Asiatique du Sud-Est	198 880
Arabe	194 680
Asiatique occidentale	109 285
Coréen	100 660
Japonais	73 315
Minorités visibles, n.i.a..	98 920
Minorités visibles multiples	73 875
Autres	25 655 285

<sup>12</sup> Statistique Canada, *Portrait ethnoculturel du Canada : une mosaïque en évolution*, série «analyses», <http://www12.statcan.ca/>.

*La construction de la catégorie ethnique «canadienne»*

À la fin du XX<sup>ème</sup> siècle, « canadienne » se révèle comme une nouvelle catégorie ethnique : le pourcentage des répondants se déclarant de cette origine est passé de 0,5 % en 1986 au 39 % en 2001 (4 % en 1991 et 31 % en 1996). La croissance phénoménale de la population qui se déclare de l'origine ethnique « canadienne » entre 1991 et 1996, et les incidences de ce phénomène sur la mesure de l'ethnicité est un aspect qui mérite d'être développé, d'autant plus que la hausse observée dans ces nouvelles identifications ethniques est un phénomène qui touche autant les Etats-Unis et l'Australie que le Canada (Liebersen et Waters, 1988 ; Boyd et Norris, 2001).

En 2001, l'origine ethnique « canadienne » était la réponse la plus fréquemment donnée : 11,7 millions de personnes (sur 30 millions) se sont déclarées d'origine ethnique « canadienne » (en réponses unique et multiples<sup>13</sup>) — soit 39 % de la population, et ce malgré la présence d'un rappel explicatif précédant la question sur l'origine ethnique (il s'agit de la question 17 du questionnaire complet du recensement de 2001). Ce rappel, intégré aux questionnaires depuis 1991, se lit comme suit :

Bien que la plupart des gens au Canada se considèrent comme Canadiens, les renseignements sur leurs origines ancestrales qui sont recueillis depuis le recensement de 1901 [sic] permettent de rendre compte de l'évolution de la composition de la population diverse du Canada. Cette question porte donc sur les origines des ancêtres de la personne

---

<sup>13</sup> Environ 6,7 millions de personnes, soit 23 % de la population, ont déclaré « Canadien » comme étant leur seule origine ethnique en 2001. Un autre 5 millions de personnes (16 %) l'ont déclaré avec d'autres origines. Statistique Canada, *Portrait ethnoculturel du Canada : une mosaïque en évolution*, série « analyses », <http://www12.statcan.ca/>.

Et la question se lit comme suit :

À quel(s) groupe(s) ethnique(s) ou culturel(s) les ancêtres de cette personne appartenaient-ils ?

*Par exemple, canadien, français, anglais, chinois, italien, allemand, écossais, irlandais, cri, micmac, métis, inuit (esquimau), indien de l'Inde, ukrainien, hollandais, polonais, portugais, philippin, juif, grec, jamaïcain, vietnamien, libanais, chilien, somalien, etc.*

Précisez tous les groupes qui s'appliquent,

[quatre lignes sont allouées pour réponse écrite]

Il importe de s'interroger sur les facteurs explicatifs de la hausse enregistrée dans les déclarations canadiennes, ainsi que sur ses effets, qui posent certes de nouveaux défis à la mesure de l'ethnicité.

Un des facteurs déterminant cette hausse est une modification technique apportée à la question sur l'origine ethnique dans le cadre des recensements de 1996 et de 2001, et qui a eu une grande incidence sur le nombre des déclarations canadiennes. Statistique Canada établit un lien direct entre l'inclusion de la catégorie canadienne parmi les exemples fournis lors des recensements de 1996 et de 2001 et la hausse enregistrée dans les déclarations canadiennes. En 1991, alors que « canadienne » n'était pas listée parmi les exemples, seulement 4 % des répondants l'avaient déclarée comme leur origine.

### **Pourquoi inclure « canadien » parmi les exemples d'origine ethnique ? Un regard sur les forces politiques et sociales à l'œuvre**

Comme il a été souligné précédemment, c'est la « règle de la fréquence » des réponses données lors un recensement qui détermine le sort des catégories ethniques au prochain recensement. Ainsi dans la liste des exemples d'origines ethniques, certaines apparaissent, d'autres disparaissent. La catégorie « canadienne » a fait son apparition sur le questionnaire du recensement de 1996, compte tenu du fait qu'elle figurait parmi les origines ethniques les plus souvent déclarées - cinquième réponse la plus fréquente - en réponse libre au recensement de 1991.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Statistique Canada, *Recensement de 1996*, Série *Le Pays*, « définitions et notes ».

Or, il importe de mettre en lien ces transformations avec le contexte sociopolitique de leur émergence : le recensement de 1991 s'était déroulé dans un contexte politique des plus animés aux lendemains de l'échec de *l'Accord du Lac Meech*, marqué par la montée de l'indépendantisme québécois. Mais un lien plus direct semble résider entre la production de l'origine ethnique « canadienne » comme une catégorie de recensement et une campagne menée en 1991 dans le Canada anglais sous le slogan « *Call Me Canadian !* » par un groupe de pression critique à la collecte des données nécessaires pour l'application des politiques d'accès à l'égalité et d'autres mesures de redressement visant les groupes discriminés. Ainsi, selon *Ottawa Citizen* qui publia entre 18 et 23 février 1998 une série d'articles remarquablement informateurs sur ce sujet, derrière la campagne médiatique de « *Call Me Canadian !* » se profilait une position politique résolument de droite et opposant aux politiques d'accès à l'égalité :

Maurice King, an active member of the 'Call Me Canadian !' campaign, says minority groups use the [origin] data like 'ammunition' for special treatment. He says that Canada should strive [instead] to be a melting pot. (23 février 1998 : p. A8)  
Benoit Laroche, census manager at Statistics Canada, acknowledges that the decision [to add "Canadian" to the prompt list of ethnic origins in the 1996 census] was influenced by the lobby based on a 'right-wing discourse that says we are all Canadian and there is no difference between whites and blacks, Chinese and Japanese' (21 février 1998: p. A1).

Cette campagne bénéficie par la suite de l'appui du *Toronto Star* dont les retombées s'observent sur les déclarations « canadiennes » au recensement de 1991 qui se concentraient majoritairement dans la région torontoise.

À cet égard, il importe également de signaler que les modifications apportées par Statistique Canada au questionnaire de recensement sont d'abord testées auprès d'un échantillon représentatif de la population trois ans avant la tenue du recensement. On pourrait donc s'attendre à ce que Statistique Canada et le gouvernement fédéral aient déjà une certaine idée des effets probables de l'ajout de la catégorie « canadienne » à la question portant sur l'origine ethnique. Bien entendu, cette instrumentalisation des recensements pour la promotion des idéologies nationales n'est pas vraiment exclusive au Canada et

s'observe dans bien des contextes.<sup>15</sup> Aussi n'est-t-il pas inutile de rappeler que les autorités fédérales avaient tenté par le passé d'introduire la catégorie « canadienne » aux recensements dans une volonté de remédier à la fragmentation historique de la société canadienne sur les plans ethnique et régional (White *et al.*, 1993 : 264). La tentative du Bureau fédéral de recensement d'intégrer l'origine « canadienne » aux questionnaires du recensement de 1961 avait été abandonnée, suite à une ferme opposition des nationalistes québécois — notamment de la Société Saint-Jean Baptiste — qui craignaient que les Canadiens français soient piégés par cette désignation et se déclarent comme « canadiens » plutôt que « français ». En effet, à une époque où l'identité québécoise était encore en gestation et où les Canadiens anglais se désignaient comme Britanniques, et les Canadiens français comme Canadiens, cette introduction aurait créé une importante confusion.

À la lumière de ces éléments du contexte, l'explication fournie par Statistique Canada quant à l'ajout de l'origine « canadienne » à la liste d'exemples figurant sur le questionnaire du recensement de 1996 et de son maintien en tête de liste sur celui de 2001, comme étant la simple application de la « règle de la fréquence » semble à la fois partielle et partiale. L'établissement et le maintien de la catégorie « canadienne » parmi les exemples fournis dans la question sur l'origine ethnique se lisent donc comme des gestes politiques pour le moins anodins.<sup>16</sup> Sans pour autant faire un procès d'intention, ni attribuer des motivations obliques invérifiables, il importe de souligner la nécessité de poser un regard critique par rapport aux discours institutionnels, en l'occurrence celui du Statistique Canada sur cette question, compte tenu du lien déjà souligné entre les recensements de population et la reproduction de la « communauté

---

<sup>15</sup> Le lien entre le modèle d'intégration jacobine et l'absence dans les recensements de toute question « particulariste » - portant sur l'ethnicité, la religion, etc. - qui peut étayer des revendications minoritaires et transformer la configuration de l'espace public en France n'est pas fortuit. Voir sur ce sujet Patrick Simon, « Nationality and Origins in French Statistics : Ambiguous Categories », *Population : An English Selection*, 11, 1999: 193-220 ; Alain Blum, « The Debate on Resisting Identity Categorization in France », dans D. Kertzer et D. Arel, *op. cit.*

<sup>16</sup> Pour certains, cet ajout sert non seulement à consolider l'unité nationale, mais aussi à occulter la vulnérabilité croissante du français au Canada. Selon Castonguay, la « promotion » de l'origine ethnique « canadienne » servirait entre autres à compromettre le suivi de l'anglicisation croissante de la population canadienne-française, une statistique gênant, selon l'auteur, pour le fédéralisme canadien. Voir entre autres, « Call Me Canadian ! », *Le Devoir*, 30 avril 1999 ; « Le recensement au service de l'unité canadienne : comment dissimuler la faiblesse du français ? », *L'Action nationale*, 93(7), 2003.

nationale » et sachant qu'au Canada le questionnaire de recensement doit être approuvé par le gouvernement fédéral, et que la question de l'origine « canadienne » a effectivement été tranchée par le Cabinet du Premier ministre.

Il ressort que l'émergence de la catégorie « canadienne » comme une nouvelle identification ethnique qui représente un segment croissant de la population (de 0,5 % en 1986 à 39 % en 2001) est un phénomène multifactoriel où des objectifs politiques, telle la consolidation de l'identité pancanadienne, se mêlent à l'évolution de la société elle-même avec l'apparition d'un certain rejet de l'idée de l'ethnicité comme origine ancestrale, des effets du phénomène d'*hybridisation* et des identifications multiples, mais aussi à l'affirmation d'une certaine volonté politique opposant aux politiques d'accès à l'égalité et à la collecte des données nécessaires à leur application.

Après avoir explicité les forces politiques à l'œuvre dans l'émergence des déclarations canadiennes, voyons brièvement qui se déclare d'origine canadienne, et quels sont les effets de ces déclarations sur la mesure de l'ethnicité au Canada.

### **Qui se déclare d'origine « canadienne » et quel est l'impact de ces déclarations sur la mesure de l'ethnicité ?**

Selon les données de Statistique Canada, la plupart des personnes s'étant déclarée d'origine canadienne en 2001 sont de langue maternelle anglaise ou française, et sont nées au Canada de parents nés eux-mêmes au Canada. Plusieurs d'entre eux ont des ancêtres établis au Canada depuis plusieurs générations. Le taux des déclarations canadiennes est de 55 % chez les personnes dont les parents sont nés au Canada, alors qu'il se situe à 4 % chez les personnes dont les parents sont nés à l'extérieur du Canada.

Aussi les régions les plus anciennement colonisées enregistrent-elles les plus fortes proportions de déclarations canadiennes. En 2001, 32 % de la population des provinces maritimes s'identifie comme « Canadien » (en réponse unique), tout comme 48 % des Québécois, faisant du Québec la province où il y a la plus forte proportion des déclarations canadiennes. Ailleurs, cette proportion varie entre 6 % et 14 %. Les seules provinces où les déclarations canadiennes ne viennent pas en tête de toutes les autres origines, sont la Saskatchewan, où l'origine allemande est la plus souvent déclarée, et la Colombie-Britannique, où les déclarations anglaises prédominent. Quant au nord du pays, l'origine anglaise est la plus fréquemment déclarée au Yukon,

« Indien de l'Amérique du Nord » dans les Territoires du Nord-Ouest, et « Inuit » au Nunavut.<sup>17</sup>

En comparant les fluctuations observées dans diverses catégories ethniques entre les recensements de 1986, 1991 et 1996, Boyd et Norris (2001) concluent que la majorité des personnes s'étant déclarée d'origine canadienne seraient des personnes descendant des familles britanniques ou françaises établies au Canada depuis des générations. Cela dit, rien ne permet d'interpréter les tendances, ni de savoir si les autres groupes ethniques, d'établissement plus ou moins récent, ne seraient pas portés à se déclarer « canadiens », et dans quelle mesure.

La hausse des déclarations « canadiennes » complexifie sérieusement la mesure des ascendants ethniques de la population. Cet aspect a été d'ailleurs clairement formulé par le statisticien en chef de Statistique Canada, Ivan Fellegi, qui a reconnu que :

Canadian is not an ethnic origin by any common-sense definition [...] I don't like it. No one [at Statistics Canada] liked it. It clearly diminishes the usefulness of the question, no question about it (*Ottawa Citizen*, 23 février, pp. A7-A8).

La hausse observée dans les déclarations canadiennes et les obstacles que celles-ci dressent à la mesure statistique de l'ethnicité ont contribué à la mise en place par le gouvernement fédéral d'un nouveau projet de collecte de données sur l'ethnicité. Il s'agit d'une enquête post-censitaire qui a été conduite en 2002 et qui s'intitule *Enquête sur la diversité ethnique au Canada*.

Le point important de cette enquête est que les enquêteurs sont tenus de demander aux répondants s'étant déclarés d'origine canadienne d'approfondir leurs réponses. Initiative conjointe de Statistique Canada et du Ministère du Patrimoine canadien, responsable de l'application de la politique du multiculturalisme et de la lutte contre le racisme, l'enquête a été conduite par interview téléphonique (d'une durée moyenne de 35 minutes) entre avril et juillet 2002 sur un échantillon de 40 000 personnes ayant de multiples affiliations ethniques. La sélection des participants parmi les répondants du recensement de 2001 ayant rempli le questionnaire complet a été déterminée

---

<sup>17</sup> *Portrait ethnoculturel du Canada : une mosaïque en évolution*, série « analyses », 21 janvier 2003, <http://www.statcan.ca/francais/IPS/Data/96F0030XIF2001008.htm>.

par les réponses données aux questions sur l'origine ethnique, le lieu de naissance et le lieu de naissance des parents du répondant afin de «constituer un échantillon des personnes ayant plusieurs antécédents [*sic*] ethniques et culturels différents».

Les objectifs de l'enquête sur la diversité ethnique au Canada, dont les résultats seront diffusés à partir de septembre 2003, sont révélateurs de l'évolution de la conception de l'ethnicité par les pouvoirs publics canadiens. Ces objectifs sont présentés comme suit : 1) Permettre une meilleure compréhension de la façon dont les ascendants ethniques et culturels d'une personne influencent sa participation à la vie sociale, économique et culturelle du Canada ; 2) Recueillir des informations qui permettront de mieux comprendre le phénomène des transferts ethniques (des personnes se déclarant d'une origine ethnique autre que celle de leurs ancêtres), de l'ethnicité subjective, avec l'objectif notamment de « creuser » les auto-définitions « canadiennes » ; 3) Améliorer le contenu des prochains recensements (celui de 2006) en ce qui a trait aux questions portant sur l'ethnicité (dissocier l'ascendance ethnique de l'identité ethnique) ; 4) Répondre aux besoins en matière de politiques de Patrimoine canadien (entre autres pour la lutte contre le racisme et la discrimination, la subvention des communautés, etc.). Les modules de l'enquête qui seront les plus importants pour l'élaboration des politiques et de programmes à Patrimoine canadien portent sur les relations sociales, la participation à la vie communautaire, les attitudes et les activités socioéconomiques.<sup>18</sup>

## **CONCLUSION : QUELS DEFIS POUR LA MESURE DE L'ETHNICITE ?**

L'examen de l'évolution de la question sur l'origine ethnique montre que les problèmes relatifs à la formulation des questions et à la conception du questionnaire de recensement ne relèvent pas uniquement du domaine scientifique (la méthodologie) ou économique (le coût des enquêtes) mais aussi du domaine politique, du projet collectif que se donne la communauté politique, de la place qu'elle accordera au pluralisme et des attentes et des pressions de la population.

---

<sup>18</sup> Statistique Canada, *Enquête sur la diversité ethnique. Vue d'ensemble du contenu et questionnaire*, avril 2002.

À la lumière des récentes tendances, de nouveaux défis se posent à la mesure de l'ethnicité et aux concepteurs des futurs questionnaires de recensement et d'enquête. Nous en allons aborder deux, en guise de conclusion.

Le premier défi consiste à trouver une réponse satisfaisante au chevauchement des données sur l'origine ethnique et sur l'identité ethnique<sup>19</sup> et à composer avec la complexité accrue des déclarations. Comme en témoignent l'évolution des questionnaires de recensement et la tenue d'une enquête complémentaire, les organismes publics responsables de la collecte des données sur l'ethnicité cherchent à suivre l'évolution de la société canadienne, une réalité complexifiée autant par le phénomène des métissages<sup>20</sup> que par l'émergence des nouvelles formes d'allégeances non exclusives pouvant s'emboîter les unes dans les autres à la manière des poupées gigognes.

L'ethnicité étant un phénomène multidimensionnel, la méthode utilisée pour la mesurer doit l'être autant. La distinction formelle entre la dimension objective (ascendance biologique) et la dimension subjective (identification individuelle) sous forme de deux questions séparées pourrait apporter une réponse satisfaisante. Cette méthode fournirait également de précieuses données permettant aux chercheurs de rendre compte à grande échelle du phénomène de la mobilité ethnique (dite aussi des transferts ethniques) lorsque l'identification ethnique d'un individu diffère de son ascendance biologique. La réintégration dans le recensement de 2001 d'une question portant sur le lieu de naissance des parents, qui était abandonnée depuis 1971, constitue déjà un pas dans cette direction : combinée aux données sur le lieu de naissance, l'origine ethnique, les minorités visibles et la religion, cette donnée permettrait une meilleure compréhension des identifications ethnoculturelles des Canadiens et des transferts ethniques. Aussi la tenue d'une enquête complémentaire sur la

---

<sup>19</sup> Il est important de signaler que Statistique Canada et le gouvernement fédéral ont eux-mêmes contribué à cette confusion entre le sentiment d'appartenance ethnique éprouvé par le répondant et son origine (ascendance) ethnique, en formulant la question sur l'origine de façon pour le moins ambiguë dès le recensement de 1986 : « À quel(s) groupe(s) ethnique(s) ou culturel(s) appartenez-vous [sic] ou vos ancêtres appartenaient-ils ? »

<sup>20</sup> En 1996 les personnes qui déclarent des origines ethniques multiples représentaient 36 % de la population du Canada, soit 10,2 millions de personnes, en 2001 leur proportion atteint 38 %, soit 11,3 millions de personnes. Statistique Canada, *Portrait ethnoculturel du Canada : une mosaïque en évolution*, 2003.

diversité ethnique constitue-t-elle une entreprise importante pour saisir les multiples dimensions de l'ethnicité.

La mesure de l'ethnicité au Canada ne se fait plus depuis deux décennies par l'imposition des catégories produites par l'État sur la population — les deux tournants étant l'introduction des réponses multiples en 1981 et l'abandon des catégories codées en 1996. Elle ne se réduit pas non plus à la question de l'ascendance ancestrale, ce qui aurait reproduit une conception primordialiste de l'ethnicité qui la résume aux liens de sang. En proposant des espaces libres et permettant des réponses multiples, les recensements canadiens tentent de suivre la réalité de la société canadienne marquée par une dynamique volontariste, labile et multiple des identifications ethniques. Pour une partie de la population au moins l'identité ethnique est fluctuante. Les travaux de Lieberson et Waters (1988) montrent qu'aux États-Unis, il s'agit surtout des membres de *White Ethnics* qui répondent de manière irrégulière à partir de leurs sentiments d'appartenance subjectifs et/ou de leur ascendance objective. Ces auteurs ajoutent judicieusement qu'il convient de ne pas interpréter ces modèles de réponses irrégulières comme des erreurs statistiques mais comme un symptôme de la fluidité du phénomène ethnique qui comporte des dimensions multiples.

Le second défi est de faire preuve de la pertinence du maintien de la collecte des données sur l'ethnicité. On sait que l'application de certaines lois et l'établissement de certaines politiques sociales créent des besoins spécifiques en données, ce qui a une incidence sur le contenu des recensements. Par exemple, le vieillissement de la population canadienne accroît le besoin en connaissance sur les questions relatives aux services essentiels (santé, logement, etc.) pour cette population. De même, les politiques et les programmes fédéraux sur le multiculturalisme, le bilinguisme et l'équité en matière d'emploi nécessitent le maintien des questions sur l'immigration, la langue, la citoyenneté et l'origine ethnique.

Toutefois, l'utilité des données sur l'origine ethnique et les minorités visibles n'est pas unanimement acceptée, comme en témoigne l'opposition qu'a suscitée l'intégration au recensement d'une question sur les minorités visibles, notamment parmi les détracteurs des politiques d'accès à l'égalité. D'autres critiques motivées se sont formulées sur la base éthique par souci d'éviter de véhiculer des catégories raciales. Cependant les acteurs consultés étaient majoritairement favorables à la question et son maintien au recensement de 2001 montre de fait son acceptation.

Quant aux données sur l'ethnicité, on a vu qu'elles sont indispensables à l'application de la *Loi sur le multiculturalisme*, donc fortement soutenues par Patrimoine Canada, ministère responsable de son administration. Les milieux scientifiques et les organisations ethniques sont également favorables au maintien de la production des statistiques ethniques pour des raisons différentes. En revanche, pour une partie de la population et des acteurs politiques opposant à la politique du Multiculturalisme, l'abandon des statistiques ethniques ne constitue décidément pas une perte. À cet égard, il convient de noter que la hausse des déclarations « canadiennes » complexifie certainement la tâche de démontrer la pertinence de la poursuite des données sur l'ethnicité. Un phénomène similaire en Australie avait conduit en 1986 à l'exclusion de cette question des recensements ultérieurs.

Pour clore, on soulignera que les récentes orientations prises par l'appareil statistique canadien en matière de mesure de l'ethnicité reflètent une plus grande prise de conscience de la part des décideurs du caractère fuyant et complexe des identités ethniques qu'ils tentent de dissocier des origines. Dans un contexte où les statistiques ethniques et raciales constituent la clé de voûte des politiques de reconnaissance — et de l'idéologie multiculturaliste — mais aussi des politiques de l'accès à l'égalité, elles reçoivent en principe l'appui des minorités, même si leur contenu est sujet aux critiques et négociations. En l'absence d'opposition organisée et soutenue à ses principes, tout laisse croire que la mesure de l'ethnicité dans le contexte canadien n'est pas près de disparaître.

### *Références bibliographiques*

- Bertheleu, H. « À propos de l'étude des relations interethniques et du racisme en France », *Les Cahiers du Cériem*, 1996, n°1, pp.17-36.
- Boxhill, W. *Méthodes de collecte des données sur les minorités visibles au Canada: examen et commentaires*, Ottawa, Statistique Canada, Programme statistique sur l'équité en matière d'emploi, 1990.
- Boxhill, W. *Restrictions relatives à l'utilisation des données sur l'origine ethnique*, Ottawa, Statistique Canada, 1985.
- Boyd, M. *Constructing Ethnic Responses : Socioeconomic and Media Effects*, Center for the Study of Population, Florida State University, Tallahassee, 1996, pp. 96-133.
- Boyd, M. et D. Norris, "Who Are the 'Canadians' ? : Changing Census Responses, 1986-1996", *Canadian Ethnic Studies*, 2001, vol.33, n°1, pp. 1-24.
- Boyd M., G. Goldman et P. White, in L. Driedger et S. Halli (dir.), « Race in the Canadian Census », *Race and Racism: Canada's Challenge*. Montréal, McGill-Queen's University Press, 2000.
- Castonguay, Charles. *Assimilation linguistique: mesure et évolution. 1971-1986*. Publication du Conseil de la langue française, avril 1993, <http://www.cslf.gouv.qc.ca/Publications/PubB143/B143ch1.html#table>
- Castonguay, C. « Quelques remarques sur les données du recensement de 1971 concernant la langue et l'origine ethnique », *Cahiers québécois de démographie*, 1976, vol.5, n°3, pp.211-243.
- Castonguay, C. « La mobilité ethnique au Canada », *Recherches sociographiques*, 1977, vol.18, n°3, pp.431-450.
- Castonguay, C. et J. Marion. « L'anglicisation du Canada », *le Bulletin de l'Association des démographes du Québec*, 1974, vol.3, n°1, pp. 19-40.
- Choldin, H. « Statistics and Politics : The 'Hispanic Issue' in the 1980 Census », *Demography*, 1986, vol.23, n°3, pp.403-418.
- de Rudder, V. *Quelques problèmes épistémologiques liés aux définitions des populations immigrantes et de leur descendance*, Communication présentée au colloque européen sur l'égalité des chances et discriminations à l'embauche des jeunes issus de l'immigration, Paris 6-7 mars 1996, 15p.

- Henripin, J. *L'immigration et le déséquilibre linguistique : étude sur l'immigration et les objectifs démographiques du Canada*, Ottawa, Ministère de la Main-d'œuvre et de l'Immigration, 1974.
- Kertzer, D. I. et D. Arel (dir.). *Census and Identity : The Politics of Race, Ethnicity and Language in National Censuses*, Cambridge, University Press, 2001.
- Kralt, J. « Ethnic Origins in the Canadian Census, 1871-1986 » dans S. Halli *et al.*, (dir.), *Demography : Canadian Immigrant, Racial and Cultural Variations*, Ottawa, Carleton University Press, 1990, pp.13-29.
- Lieberson S. et M. Waters. *From Many Strands: Ethnic and Racial Groups in Contemporary America*, New York, Russell Sage, 1988.
- Prévost, J.-G. et J.-P. Beaud. « Statistical Enquiry and the Management of Linguistic Plurality in Canada, Belgium and Switzerland », *Journal of Canadian Studies*, 2002, vol.36, pp.88-117.
- Ryder, N. « The Interpretation of Origin Statistics », *Canadian Journal of Economics and Political Science*, 1955, vol. 21, pp.466-479.
- Simon, Patrick. « Nationality and Origins in French Statistics: Ambiguous Categories », *Population: An English Selection*, 1999, vol.11, pp.193-220.
- Stasiulis, D. « Symbolic Representation and the Numbers Game : Tory Policies on 'Race' and Visible Minorities », in F. Abell (dir.) *How Ottawa Spends?*, Toronto, McClelland & Stewart, 1991, pp.229-67.
- Statistique Canada. *Enquête sur la diversité ethnique. Vue d'ensemble du contenu et questionnaire*, Ottawa , avril 2002.
- Statistique Canada. *Portrait ethnoculturel du Canada : une mosaïque en évolution*, série « analyses », 21 janvier 2003, <http://www.statcan.ca/francais/IPS/Data/96F0030XIF2001008.htm>.
- White, P. *et al.* « Mesure de l'origine ethnique dans les recensements au Canada », dans *Les défis que pose la mesure de l'origine ethnique: science, politique et réalité*, Conférence canado-américaine sur la mesure de l'origine ethnique, Ottawa, 1993, pp. 259-307.



# LA SOCIÉTÉ CANADIENNE ET LES ENJEUX DE L'IMMIGRATION

**Nadia AZZIMANI**

Centre d'Études Canadiennes  
Université Paris 3/Sorbonne Nouvelle

L'immigration, essentiellement motivée par des intérêts économiques, a conduit à la formation d'un quatrième groupe, au côté des communautés autochtones, francophones et anglophones, dont le rôle est de plus en plus significatif. Cette transformation démographique soulève des questions relatives aux relations interculturelles liées à l'assimilation et l'intégration; cette dernière, plus souvent choisie par les immigrants, est symbole de pouvoir pour les minorités et alimente le débat sur le multiculturalisme. Celui-ci reflète la transformation socioculturelle du Canada qui voit naître les prémices d'une forme d'acculturation qui dessine un nouvel avenir pour le pays.

Essentially motivated by economic reasons, immigration has led to the emergence of a fourth group whose role is increasing in a society made of Aboriginal, Francophone and Anglophone communities. The demographic change raises questions on the impact of assimilation and integration on intercultural relations. Immigrants generally prefer integration which is viewed as a symbol of power. It also represents a major issue in the multicultural debate. Multiculturalism reflects the socio-cultural change of a country which is now on the eve of a new form of acculturation, that will change the future of Canada.

La société canadienne est composée de divers groupes culturels qui ont marqué l'histoire du pays et qui contribuent à sa transformation démographique, sociale, culturelle et politique. Canadiens d'origine autochtone, française ou britannique, ou Canadiens issus de l'immigration plus récente, ils représentent aujourd'hui la société canadienne telle qu'elle apparaît sur la scène internationale.

Dans cette diversité culturelle, les Canadiens issus d'une immigration qui date de la fin de la seconde guerre mondiale représentent un groupe hétérogène de par la diversité des communautés qui le composent et, au sein de chaque communauté, du « parcours » de chaque famille ou individu. Si ces communautés se reconnaissent comme un groupe différent des peuples fondateurs et fondateurs, leurs intérêts rejoignent souvent ceux des Canadiens nés au Canada de parents immigrés à une date plus ou moins récente et définis comme des minorités culturelles. Ces minorités et les immigrants forment un quatrième groupe dont le rôle et l'influence dans la société canadienne sont de plus en plus significatifs. Alors que la Commission Royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme a mentionné le poids d'une « troisième force »

représentée par les « autres » groupes culturels,<sup>1</sup> les divergences d'intérêts des différentes communautés qui composent le Canada ont tendance à montrer que celui-ci ne se compose pas, ou plus, de trois mais de quatre « forces » à savoir les Autochtones, eux-mêmes issus de communautés diverses, les Anglophones, les Francophones et le quatrième groupe également hétérogène composé des immigrants et des minorités culturelles au sens large.

Comment se situe le quatrième groupe au sein de la société canadienne dans sa relation avec le reste de la population et particulièrement la majorité d'origine française ou britannique ? Ainsi dans quelle mesure peut-on parler de « quatrième force » ? Les questions d'assimilation, d'intégration et d'acculturation permettent de mieux comprendre le statut et le rôle de l'immigration au Canada et à travers elle, la place du quatrième groupe. Le phénomène migratoire ouvre la voie à de nombreux points de vue ; l'approche analytique proposée dans cette étude permet d'aborder ce thème en traitant des questions de l'adaptation à la société d'accueil et du poids de l'immigration.

Pour répondre à ces questions il faut d'abord noter que c'est essentiellement autour de la question du multiculturalisme et de l'interculturalisme au Québec que se concentre le débat social et politique qui fait jouer les intérêts des minorités de même que ceux de la société d'accueil dans son ensemble. Ce contexte fait ainsi de l'intégration une réponse qui soulève pourtant des interrogations. Ce second point conduit à la question de la transformation culturelle et identitaire du Canada; celui-ci voit se développer les premières lignes d'une forme d'acculturation et dans un sens, d'une transformation « interactive » où minorités et majorité d'origines française et britannique s'influencent mutuellement.

## **IMMIGRATION ET DIVERSITE CULTURELLE: L'IMPACT SOCIO-ECONOMIQUE**

L'immigration au Canada s'est développée pour des raisons économiques. Le pays accueille chaque année près de 200 000 immigrants ; en 2002, Citoyenneté et Immigration Canada a recensé 228 575 immigrants essentiellement originaires d'Asie. Le pourcentage le plus élevé concerne les ressortissants chinois, soit 15% de tous les immigrants. Dans ce contexte

---

<sup>1</sup> *Rapport préliminaire de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme*. Ottawa, Roger Duhamel, M.S.R.C. Imprimeur de la Reine et Contrôleur de la Papeterie, 1965. pp. 43-44.

migratoire, 60% des immigrants sont entrés au Canada en 2002 pour des raisons économiques ?<sup>2</sup>

Même si les données statistiques varient ce sont les mêmes provinces et les mêmes villes qui restent plébiscitées par les immigrants. D'après Citoyenneté et Immigration Canada, ce sont essentiellement l'Ontario, le Québec et la Colombie Britannique qui se placent comme les provinces les plus multiculturelles et dans ces provinces, Toronto, Montréal et Vancouver regroupent les plus grands nombres d'immigrants. En 2002, 49% des immigrants se sont installés à Toronto, 14% à Montréal et 13% à Vancouver.<sup>3</sup> C'est donc essentiellement dans ces provinces et des villes comme Montréal et Toronto notamment que se développent les mesures visant à prendre en charge la diversité culturelle. Ces villes en particulier représentent un bon exemple des enjeux de l'immigration et des politiques multiculturelles.

Avec l'accroissement du nombre d'immigrants, les quartiers multiculturels se sont agrandis et ont conduit à la formation de sociétés miniatures au sein de la société canadienne et dont les valeurs étaient souvent celles du pays d'origine des immigrants. Mais dans les premières années de l'immigration, l'influence des minorités culturelles et particulièrement des nouveaux immigrants dans la société canadienne était relativement peu marquante.

Tout comme les immigrants, le Canada, pays vaste et inégalement voire peu peuplé, voit aussi un intérêt économique à l'immigration. L'article III 1c de la nouvelle loi sur l'immigration au Canada indique d'ailleurs clairement les objectifs de l'immigration en stipulant que celle-ci vise entre autres à :

Favoriser le développement économique et la prospérité du Canada et de faire en sorte que toutes les régions puissent bénéficier des avantages économiques découlant de l'immigration.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> *Nouveaux immigrants*. In *L'observateur*, printemps 2003. Sur le site Citoyenneté et Immigration Canada : <http://www.cic.gc.ca/français/observateur/issue01/02-immigrants.html> Chiffres donnés à titre préliminaire, ils seront probablement révisés à la hausse.

<sup>3</sup> *Idem*.

<sup>4</sup> Lois du Canada (2001), Chapitre 27, Première section, 37<sup>e</sup> législature, 49-50 Elizabeth II, 2001/ Statutes of Canada (2001), Chapter 27, First Session, Thirty-seventh Parliament, 49-50 Elizabeth II, 2001. p. 4. ,Sur le site de Citoyenneté et Immigration Canada: [http://www.cic.gc.ca/english/pdf/C-11\\_4.pdf](http://www.cic.gc.ca/english/pdf/C-11_4.pdf)

La *Loi sur l'immigration au Québec* se place aussi dans une perspective d'intérêt économique et insiste sur la « sélection » des candidats à l'immigration. Les objectifs de la loi sont notamment définis dans l'article 3 :

Cette sélection a notamment pour objets de :  
contribuer à l'enrichissement du patrimoine socio-culturel du Québec, à la stimulation du développement de son économie et à la poursuite de ses objectifs démographiques<sup>5</sup>.

Comme l'immigration, le multiculturalisme en général suit la logique économique ; en 1991, une des publications officielles intitulée *Le point sur le multiculturalisme/Multiculturalism : What is it Really About ?* affirmait également l'intérêt de la diversité culturelle en rappelant que :

Plus de la moitié des petites entreprises canadiennes appartiennent à des gens d'origines autres que britannique ou française, ou sont exploitées par eux. Les petites entreprises fournissent des emplois à plus de Canadiens que tout autre source.<sup>6</sup>

Cette publication rappelle aussi l'importance des festivals multiculturels sur le plan touristique.<sup>7</sup> De manière générale, l'idée d'avantage, de profit et d'« apport » est récurrente dans les publications officielles; la notion même d'« apport » est employée par la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme.<sup>8</sup>

Pendant si l'immigration est une force pour le Canada, ce dernier n'exclut pas l'idée de sélection. Il est vrai que la nouvelle loi sur l'immigration et celle qui l'a précédée marquent une évolution particulièrement par rapport à la loi de 1952 qui représentait clairement une restriction à l'immigration, mais

---

<sup>5</sup> Loi sur l'immigration au Québec. Sur le site Relations avec les citoyens et Immigration:

[http://www.publicationsduquebec.gouv.gc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/1\\_0\\_2/10\\_2.html](http://www.publicationsduquebec.gouv.gc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/1_0_2/10_2.html)

<sup>6</sup> *Le point sur le multiculturalisme/Multiculturalism : What is it Really About?*, Canada, Ministère d'Approvisionnement et Services Canada, 1991, pp. 8-9.

<sup>7</sup> *Ibid.* p. 15.

<sup>8</sup> Rapport de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme, l'apport culturel des autres groupes ethniques. Livre IV. Ottawa, Imprimeur de la Reine pour le Canada, 1970, 390 p.

les sélections qui sont actuellement faites en fonction du niveau d'études, des connaissances des langues officielles du Canada, de l'âge ou de la profession représentent toujours d'une certaine manière un moyen de « façonner » une société multiculturelle selon le modèle choisi par le Canada. La nouvelle loi sur l'immigration mentionne d'ailleurs la présence de « critères de sélection » notamment à l'article 9 (1) a.<sup>9</sup> Le formulaire de « demande de résidence permanente au Canada » pour les personnes qui en font la demande hors du territoire canadien comprend des questions relatives à la situation maritale du candidat, à son niveau d'études, à l'emploi qu'il exerce et à sa « langue de préférence ». La famille du candidat principal doit répondre à des questions semblables dans le formulaire qui lui est réservé.<sup>10</sup> Les candidats à l'immigration au Québec doivent aussi répondre à ces questions et justifier de leur « capacité d'autonomie financière » dans le cadre du système de points.<sup>11</sup>

Essentiellement après la seconde guerre mondiale, l'immigration et la diversité culturelle de façon générale ont progressivement conduit à un rapport de force. La transformation démographique a mené à la déclaration officielle de la politique de multiculturalisme par Pierre E. Trudeau en 1971. La création de cette politique apparaissait déjà comme une « victoire » des immigrants et des minorités puisque le multiculturalisme visait à adapter le Canada aux nouvelles réalités démographiques, sociales et économiques du pays. La « quatrième force » a commencé à marquer son empreinte, l'enjeu étant cependant de trouver un équilibre pour une cohabitation entre toutes les composantes de la société. Il faut noter que le multiculturalisme pose la question du pouvoir entre majorité et minorité. Il soulève donc le problème de la « domination » d'un groupe par un autre. Charles Taylor a parlé de « demand for recognition »,<sup>12</sup> une expression qui fait intervenir la notion de conflit et de pouvoir entre la majorité et la ou les minorités et qui illustre bien les enjeux de la diversité.

---

<sup>9</sup> Lois du Canada (2001), Chapitre 27, Première section, 37<sup>e</sup> législature, 49-50 Elizabeth II, 2001/ Statutes of Canada (2001), Chapter 27, First Session, Thirty-seventh Parliament, 49-50 Elizabeth II, 2001. p. 6. Sur le site de Citoyenneté et Immigration Canada: [http://www.cic.gc.ca/english/pdf/C-11\\_4.pdf](http://www.cic.gc.ca/english/pdf/C-11_4.pdf)

<sup>10</sup> Formulaire de « demande de résidence permanente au Canada » pour les candidats hors Canada. Sur le site de Citoyenneté et Immigration Canada: <http://www.cic.gc.ca/français/pdf/trousses/form/imm0008fgen.pdf>

<sup>11</sup> Formulaire dans « Relations avec les citoyens et Immigration ». Sur le site du gouvernement du Québec:

[immigration-quebec.gouv.gc.ca/français/immigration/travailleur-permanent/](http://immigration-quebec.gouv.gc.ca/français/immigration/travailleur-permanent/)

<sup>12</sup> Charles Taylor. *Multiculturalism*. Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 25.

La politique de multiculturalisme a soulevé et soulève encore des questions et de vives contestations. En 1991, vingt ans après la déclaration officielle de cette politique fut publié *Le point sur le multiculturalisme/Multiculturalism: What is it Really About ?* par Multiculturalisme et Citoyenneté Canada qui a rappelé les enjeux de cette politique en répondant à des questions récurrentes sur le sujet ; parmi elles « le multiculturalisme ne vise-t-il que les nouveaux immigrants ? », « le multiculturalisme inclut-il les Autochtones du Canada? », « pourquoi ne pouvons-nous tous être Canadiens, tout simplement<sup>13</sup>? » A ces questions, le ministère du Multiculturalisme et de la Citoyenneté avait répondu : « la politique de multiculturalisme s'adresse à tous les Canadiens » et « nous sommes tous Canadiens. Nous pouvons être fiers de notre nationalité tout en étant fiers de nos origines<sup>14</sup> ». Ces interrogations témoignent des préoccupations des Canadiens dont les points de vue concernant cette politique divergent souvent. Le multiculturalisme a rencontré et rencontre encore des contestations de la part des Québécois et des Francophones en général ainsi que des peuples autochtones, ces composantes de la société canadienne ayant vu dans le multiculturalisme une menace pour leurs statuts respectifs de peuples « fondateurs » et « pré-fondateurs ». Enfin, une partie des Canadiens conteste l'efficacité de la politique de multiculturalisme et craint qu'elle ne menace l'unité du pays comme le révèlent les questions posées par les Canadiens au ministère du Multiculturalisme et de la Citoyenneté. Pour marquer sa spécificité, le Québec a mis en place une politique interculturelle qui se fonde, comme le multiculturalisme, sur les avantages d'une société cosmopolite mais qui marque de son empreinte la spécificité linguistique et culturelle québécoise<sup>15</sup>. Il faut différencier ces réactions de celles d'une partie des minorités culturelles qui s'oppose au principe de la politique multiculturelle lui préférant l'assimilation ou qui souhaiterait qu'elle prenne un aspect moins folklorique ; ces réactions soulèvent plus des questions relatives au statut des minorités et des immigrants en particulier dans la société canadienne. Elles soulèvent aussi plus ou moins directement la question de l'intégration.

---

13 *Le point sur le multiculturalisme/Multiculturalism: What is it Really About ?*. op.cit. pp. 19-25.

14 *Ibid.* p. 25.

15 « Relations civiques et interculturelles ». Sur le site du gouvernement du Québec : <http://www.gouv.gc.ca/>

*L'intégration ou la recherche d'un juste milieu*

L'immigration pose avant tout le problème de l'adaptation et de la transformation sociale. A travers les politiques migratoires successives, les autorités canadiennes ont montré leur volonté de préserver une certaine structure sociale et surtout culturelle. Les premières politiques migratoires, par les sélections fondées entre autres sur l'origine culturelle des candidats à l'immigration, témoignent d'une logique d'assimilation.<sup>16</sup> En sélectionnant les candidats en fonction de leur origine, le Canada choisissait de bénéficier d'une immigration économique qui lui serait profitable sans modifier sensiblement la structure culturelle du pays. L'un des symboles de cette volonté d'assimilation est certainement le milieu scolaire que Kas Mazurek décrit comme un moyen pour la majorité de « mouler » les enfants dans une structure uniforme qui permet de préserver l'équilibre socioculturel modifié par l'immigration alors perçue comme une menace de déséquilibre.<sup>17</sup> Comme la société d'accueil jugeait plus difficile de changer les parents, les enfants étaient alors pris en charge dès leur plus jeune âge pour pouvoir s'adapter une fois adultes à la culture de la majorité.

L'assimilation fut toutefois progressivement remise en question et dans son rapport, la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme, en définissant clairement ce qu'impliquait cette forme d'adaptation, a aussi décrit la réalité soulevée par les questions d'adaptation :

L'intégration exige que l'entière liberté de choisir soit accordée à la personne en cause (...). L'intégration au sens large du terme, n'implique pas, pour l'individu, la perte de son identité (...). L'intégration dont nous parlons n'est pas synonyme d'assimilation. Celle-ci implique l'identification quasi totale à un autre groupe linguistique et culturel ; l'individu renonce à son identité, allant parfois jusqu'à changer son nom. Ces deux façons de s'insérer dans une société, intégration et assimilation, se pratiquent certes au Canada et il faut permettre à chacun de choisir celle qui lui convient. Il nous semble pourtant que les

---

<sup>16</sup> *Les artisans de notre patrimoine, la citoyenneté et l'immigration au Canada de 1900 à 1977*. In *Publications*. Sur le site de Citoyenneté et Immigration Canada: <http://cicnet.ci.gc.ca/français/ministère/patrimoine/>

<sup>17</sup> Kas Mazurek, *Interpreting Educational History - With a Commentary on the Social Context of Early Public Schooling*. In Nick Kach, et al. *Essays on Canadian Education*, Calgary, (AL): Detselig Enterprises Limited, 1986, pp.23-38.

personnes qui ne sont ni d'origine britannique ni d'origine française, optent résolument pour l'intégration.<sup>18</sup>

Le choix dont parle la Commission peut aussi être lié à une contrainte ; pour certains immigrants, l'assimilation est perçue comme « un choix nécessaire ».

L'assimilation est fortement liée à la notion de pouvoir comme le rappelle à juste titre Carl E. James qui rejoint sur ce point Leo Driedger. Elle apparaît alors comme une domination de la majorité qui parvient à faire pression plus ou moins directement sur la minorité.<sup>19</sup> L'assimilation s'insère donc dans le mouvement de rapport de force qui caractérise la cohabitation des communautés dans la société canadienne.

L'intégration en revanche, représente un juste milieu qui a vu son influence grandir au moment des mobilisations des années 1970. Elle peut être présentée comme une « victoire » des minorités sur la majorité puisqu'elle implique que la personne conserve sa culture, sa langue et dans l'ensemble, son identité tout en se considérant comme membre de la société d'accueil. Puisqu'elle a pris le pas sur l'assimilation, l'intégration a conduit le Canada à s'adapter par le multiculturalisme à cette nouvelle transformation sociale officiellement reconnue au début des années 1970.

Le choix entre assimilation et intégration est au cœur du débat sur les politiques multiculturelles du Canada. Il explique la contestation d'une partie de la population concernant le multiculturalisme ou l'interculturalisme au Québec. Parmi les personnes qui s'opposent à cette politique, certains immigrants et des membres des minorités y voient un moyen pour la majorité de les « classer » dans une catégorie et d'accentuer leur « visibilité » en tant que groupe différent de la majorité. C'est notamment ce que retient Carl E. James du témoignage d'une Canadienne d'origine coréenne qui a choisi l'assimilation pour ne pas être perçue comme différente.<sup>20</sup>

Kogila A. Moodley aborde aussi la relation entre majorité et minorité en se fondant sur l'idée d'opposition et de conflit. Les minorités forment selon

---

<sup>18</sup> *Rapport de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme, l'apport culturel des autres groupes ethniques. op.cit.*, pp. 5-6.

<sup>19</sup> Carl E. James. *Seeing Ourselves : Exploring Race, Ethnicity and Culture*. Toronto, Thompson Educational Publishing, 1995, pp. 7-8.

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 29.

elle, un groupe hétérogène mais « soudé » par des intérêts communs qui pourraient être décrits comme une volonté de se présenter comme une force face à l'accueil négatif fait par la majorité.<sup>21</sup> Le témoignage recueilli par Edite Noivo d'un Canadien d'origine portugaise rejoint le point de vue de Kogila A. Moodley sur la question du sentiment d'appartenance à un groupe uni par la même expérience liée à l'immigration; il représente aussi une réaction par rapport à la façon dont les immigrants sont ou se sentent perçus par la société d'accueil. Ce père de famille est farouchement opposé au fait que sa fille fréquente un Canadien d'origine britannique :

We are having serious problems with our older daughter. She wants to date this Canadian guy. I don't care whom she dates, really, as long as it's someone like us. And he doesn't have to be Portuguese, she can choose a Spaniard, an Italian, even a Greek, because they're like us... I mean, it comes to the same. But the others (*os de fora*), no way! We hope she comes around to understanding this real soon.<sup>22</sup>

Ce témoignage traduit bien l'opposition qui existe entre le fait d'être immigrant ou descendant d'immigrant de la deuxième génération et le fait d'être membre de la société d'accueil. Il faut noter en particulier « as long as it's someone like us » qui illustre cette idée d'expérience commune. Le groupe minoritaire devient alors une forme de clan dans lequel un « étranger » ne peut entrer et duquel on ne peut pas sortir. « Os de fora », les autres, signifie d'ailleurs littéralement « ceux de l'extérieur ». Ces deux exemples démontrent aussi une volonté de refuser l'assimilation en se démarquant de la société d'accueil. Ils reflètent également une forme d'échec de l'intégration. Mais il faut rappeler que pour une autre partie des immigrants, faire partie d'une communauté minoritaire n'implique pas obligatoirement une opposition.

Les médias reflètent d'une certaine façon l'image qu'ont les immigrants et descendants d'immigrants dans la société mais ils peuvent aussi être vus comme ceux qui façonnent cette image pour le public. Dans les deux cas, ils témoignent des relations interculturelles. Comme le rappellent Augie Fleras et Jean Leonard Elliott, les immigrants sont souvent présentés par les médias

---

<sup>21</sup> Kogila A. Moodley, *The Ambiguities of Multicultural Education*. In *Currents*. Urban Alliance on Race Relations, Fall 1984. pp. 5-7. p.1 sur le site : <http://www.tgmag.ca/magic/mt85.html>

<sup>22</sup> Edite Noivo, *Inside Ethnic Families, Three Generations of Portuguese-Canadians*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1997, p. 63.

comme des « problèmes sociaux ». Egalement choqués par les stéréotypes dont ils sont victimes, les immigrants et les minorités regrettent d'être souvent présentés comme des instruments de divertissement. Quant aux accusations de racisme en tant que tel, elles restent très présentes également. Il est intéressant de noter que les peuples autochtones sont d'une certaine manière « classés » par les médias dans le même groupe que les immigrants, leurs revendications étant perçues comme une menace pour la stabilité du Canada.<sup>23</sup> Les relations entre les différents composantes de la société dépassent donc le cadre officiel du statut des peuples pré-fondateurs ou fondateurs et se fondent essentiellement sur la « visibilité » des Canadiens.

Mais les questions de l'intégration et de la politique multiculturelle se posent aussi différemment. Le témoignage d'une Canadienne issue de l'immigration portugaise révèle que selon certains immigrants, la société d'accueil ne les aide pas à s'intégrer pleinement; cette enseignante avait déclaré au sujet des membres de sa communauté: « they would like to become Canadian but maybe they don't have the help to do that. »<sup>24</sup> La société d'accueil tient-elle donc vraiment à l'intégration des immigrants qui refusent l'assimilation ? Si ce témoignage met l'accent sur les limites de la politique multiculturelle, il traduit aussi l'idée que pour certains immigrants, la société d'accueil contribue à agrandir le fossé entre les immigrants et le reste de la population.

## LES PREMICES D'UNE NOUVELLE TRANSFORMATION SOCIALE

Toutes ces controverses concernant la place des immigrants dans la société témoignent d'une nouvelle étape dans la transformation sociale du Canada. Cette transformation apparaît comme une forme d'acculturation. Cette dernière ne fonctionne pas dans un sens unique contrairement à l'assimilation et à l'intégration ; dans la mesure où ce processus d'adaptation est lié au « contact » entre deux ou plusieurs groupes culturels on peut penser que les changements se produisent aussi dans la société d'accueil. La définition d'anthropologie culturelle proposée par Roger Bastide semble proche des nuances de ce terme et de l'idée d'« interaction » entre les cultures :

---

<sup>23</sup> Augie Fleras & Jean Leonard Elliott, *Multiculturalism in Canada, the Challenge of Diversity*, Scarborough (ON) : Nelson Canada, 1992, pp. 237-241.

<sup>24</sup> Nadia Azzimani, *Les Portugais de Toronto et l'école : les signes d'une intégration difficile (1991-1997)*. Collection des thèses du Centre d'Etudes Canadiennes Paris III - Sorbonne Nouvelle n°7, Paris, Centre d'Etudes Canadiennes de l'Université Paris III - Sorbonne Nouvelle, 2002, p. 340.

L'acculturation est ,l'étude ,des processus qui ,se ,produisent lorsque deux cultures se trouvent en contact et agissent et réagissent l'une sur l'autre.<sup>25</sup>

Les influences les plus marquantes créées par l'immigration sont progressives et concernent avant tout les immigrants eux-mêmes et leurs descendants de la deuxième génération notamment. Les enfants d'immigrants de même que les nouvelles générations qui immigreront dans un contexte international où les politiques ont évolué apparaissent comme « métissés », ayant adopté des aspects de la société d'accueil pour les « accommoder » à leurs habitudes et à leurs traditions.

La langue illustre aussi très bien la transformation liée à l'immigration dans le sens où les plus jeunes mais parfois aussi leurs parents ont créé un nouveau langage dans lequel ils mélangent leur langue maternelle et celle de la société d'accueil en employant dans la même phrase des mots anglais ou français et leur langue maternelle.<sup>26</sup>

Au fur et à mesure de leur adaptation dans la société d'accueil, les immigrants se sont à l'inverse progressivement et inconsciemment éloignés de leur pays d'origine dans lequel ils sont de plus en plus souvent perçus comme des citoyens de « seconde zone ». Les immigrants qui décident de retourner définitivement dans leur pays d'origine en prennent pleinement conscience; selon Gonçalo B. Baptista Martins, le directeur du service social du Consulat du Portugal à Toronto, les immigrants portugais qui souhaitent retourner définitivement dans leur pays d'origine ne parviennent pas à s'adapter et décident de retourner au Canada au bout d'un an voire bien avant.<sup>27</sup> On notera que face à cet échec d'adaptation ils préfèrent retourner au Canada au lieu de se donner plus de temps pour s'habituer à nouveau à leur pays d'origine. Le Canada devient pour eux leur principal pays alors qu'ils pensaient auparavant qu'il était uniquement leur pays d'accueil.

Même si cette forme de transformation est moins perceptible ou reconnue, les changements qui se produisent au sein de la société d'accueil ne sont pas négligeables. La première marque de cette transformation est le changement démographique qui a fait passer le Canada d'une population

---

<sup>25</sup> Roger Bastide. *Acculturation*. corpus 1, Paris : Encyclopaedia Universalis, 1989, p. 115.

<sup>26</sup> Entretiens avec des Canadiens issus de l'immigration chinoise, italienne et portugaise, Toronto, 1995, 1996, 1998 et 2000.

<sup>27</sup> Nadia Azzimani. *op.cit.*, pp. 348-349

essentiellement autochtone, française et britannique à une société cosmopolite. Les transformations démographiques ont conduit à la création de politiques visant à répondre à cette nouvelle structure culturelle et sociale. La *Loi sur le multiculturalisme canadien*, la *Charte des droits et libertés* et les programmes d'éducation multiculturelle constituent des exemples de la transformation de la société canadienne dans le sens où ces lois et programmes sont destinés à tous les Canadiens. Même si le Québec se distingue par une politique « interculturelle » qu'il veut spécifique à la province, l'existence même du concept d'interculturalisme marque aussi le début d'une transformation « interactive ». La prise de conscience de la nécessité de voir se développer une société multiculturelle traduit à elle seule le poids de l'immigration comme une quatrième « force ».

La participation à la vie politique sous toutes ses formes permet d'estimer le rôle dans la société des immigrants qui obtiennent la citoyenneté canadienne et des minorités culturelles en général. Les opinions divergent sur la question et il semblerait qu'à l'image de l'hétérogénéité du quatrième groupe, sa participation à la vie politique se caractérise aussi par des différences relatives à la communauté à laquelle appartient le citoyen, à son niveau socio-économique ou à ses orientations idéologiques. Une étude récente menée à Toronto au sein de la communauté portugaise dans le cadre de l'éducation multiculturelle a montré à la suite d'entretiens avec des représentants de parents d'élèves, des enseignants et des représentants politiques que dans ce domaine politisé également la participation politique des membres de la communauté était relativement faible ; les représentants de partis politiques et les militants, peu nombreux, sont seuls à défendre les intérêts de la communauté en matière scolaire même s'il arrive que les parents se mobilisent exceptionnellement lorsqu'un programme comme celui des « langues internationales » est menacé.<sup>28</sup>

La visibilité des communautés joue aussi un rôle non négligeable ; d'après une étude menée par Daiva K. Stasiulis, les minorités visibles rencontrent plus de difficultés en matière de participation et surtout de représentation politique ; elle cite Yasmeen Abu Laban qui a noté en 1997 que la ville de Vancouver, pourtant marquée par une forte concentration de la communauté asiatique, n'avait jusqu'à 1981 aucun conseiller représentant la communauté. La situation semble évoluer très lentement puisqu'aux élections

---

<sup>28</sup> *Ibid.* pp. 231-379.

de 1993 seuls deux membres des minorités visibles avaient intégré le conseil de la ville.<sup>29</sup>

L'hétérogénéité au sein du quatrième groupe se concrétise aussi par la « dispersion » des membres des communautés dans les différents partis politiques et par conséquent par la défense d'idées divergentes ; l'un des exemples pourrait être, comme le rappellent D. K. Stasiulis et Y. Abu Laban, l'opposition de minorités culturelles membres du Parti libéral à la politique de multiculturalisme qu'elles perçoivent comme une menace de « ghettoïsation » des minorités.<sup>30</sup> Rosario Marchese, député N.P.D., voit en revanche la présence de ,minorités culturelles ,au sein des ,partis politiques ,comme un ,moyen pour ces minorités de défendre leurs intérêts concernant le multiculturalisme.<sup>31</sup> Les membres du quatrième groupe défendent à leur manière ce qu'ils considèrent comme favorable à leur groupe et donc à leur statut de minorité. Ils permettent aussi d'élargir le débat.

Sans représenter une situation réellement conflictuelle, les relations entre les différentes communautés et la place de l'immigration témoignent de l'émergence d'un groupe dont le rôle pèse de plus en plus sur la balance que représentent les débats sociaux. Il s'agit d'influences qui contribuent à la transformation de la société tout en profitant plus ou moins à l'une ou l'autre des communautés. Les immigrants deviennent peu à peu des Canadiens qui ouvrent de nouvelles perspectives culturelles, sociales et politiques. Au delà de la conception de l'assimilation culturelle comme négative et de l'intégration comme forme positive d'adaptation, l'immigration soulève des interrogations concernant la cohabitation de communautés variées. La société d'accueil a su tirer profit de l'immigration qui, même si elle représente une nécessité, s'est vue « canalisée » par les politiques migratoires successives pour préserver un équilibre auquel le Canada tenait et tient toujours particulièrement. Toutefois, entre assimilation et intégration, une nouvelle forme de transformation sociale et culturelle marque progressivement un tournant pour le Canada et va permettre une évolution sans doute originale.

---

<sup>29</sup> Daiva K. Stasiulis. *La participation des immigrants et des membres des communautés ethnoculturelles et des minorités visibles à la vie politique canadienne*. In *Immigrants et participation civique : politique contemporaine et sujets de recherches*, Montréal, Novembre 1997, pp. 5-9. Sur le site:

[http://Canada.metropolis.net/events/civic/dstasiulis\\_f.html](http://Canada.metropolis.net/events/civic/dstasiulis_f.html)

<sup>30</sup> *Ibid.* p. 8.

<sup>31</sup> Nadia Azzimani. *op.cit.*, p. 375.

La Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme avait déclaré au sujet de ce qu'elle avait appelé « la troisième force » :

A l'audience préliminaire tenue à Ottawa, on a dit : « il a surgi au cours des années une troisième force, vitale, qu'il faut reconnaître ». Parfois aussi, cette « force » fut considérée par rapport aux deux groupes principaux comme exerçant un effet de stabilisation, de médiation et d'union. Un porte-parole a déclaré : « Les groupes ethniques au Canada sont et continueront d'être une force d'unification et de consolidation dans la confédération canadienne. »<sup>32</sup>

La situation a évolué concernant le regroupement des communautés qui ne sont ni d'origine française ni d'origine britannique mais cette citation de la Commission reste d'actualité concernant le poids de l'immigration tout comme elle s'applique de la même façon à toutes les autres composantes de la société canadienne. Renommé pour son caractère multiculturel, le Canada représente non pas la division et le rejet mais la tolérance.

---

<sup>32</sup> Rapport préliminaire de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme. op.cit. p. 44.

### *Bibliographie*

**Sources officielles :** - *Point sur le multiculturalisme (le) /Multiculturalism : What is it Really About ?* Canada, Ministère des Approvisionnements et Services Canada, 1991, 42 p./40 p.

- *Rapport de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme, l'apport culturel des autres groupes ethniques.* Livre IV. Ottawa, Imprimeur de la Reine pour le Canada, 1970, 390 p.

- *Rapport préliminaire de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme.* Ottawa, Roger Duhamel M.S.R.C. Imprimeur de la Reine et Contrôleur de la Papeterie, 1965, 217 p.

- Citoyenneté et Immigration Canada : <http://www.cic.gc.ca/>

- Gouvernement du Canada : <http://lois.justice.gc.ca/>

-Gouvernement du Québec : <http://www.gouv.qc.ca/>

- Patrimoine canadien/Canadian Heritage :

<http://www.patrimoinecanadien.gc.ca>

**Ouvrages:** - Azzimani, Nadia, *Les Portugais de Toronto et l'école : les signes d'une intégration difficile (1991-1997).* Collection des thèses du Centre d'Études Canadiennes Paris III - Sorbonne Nouvelle, n°7, Paris, Centre d'Études Canadiennes de l'Université de Paris III - Sorbonne Nouvelle, 2002, 506 p.

- Fleras, Augie & Jean Leonard Elliott, *Multiculturalism in Canada, the Challenge of Diversity.* Scarborough, Nelson Canada, 1992, 326 p.

- James, Carl E, *Seeing Ourselves : Exploring Race, Ethnicity and Culture.* Toronto, Thompson Educational Publishing Inc., 1995, 240 p.

- Kach, Nick, Kas Mazurek, Robert S. Patterson & Ivan De Faveri, *Essays on Canadian Education,* Calgary, Detselig Enterprises Limited, 1986, 244 p.

- Noivo, Edite, *Inside Ethnic Families, Three Generations of Portuguese-Canadians,* Montreal, McGill-Queen's University Press, 1997, p. 63.

- Taylor, Charles, *Multiculturalism,* Princeton: Princeton University Press, 1994, 175 p.

**Articles:** - Bastide, Roger, « Acculturation ». corpus 1. Paris, Encyclopaedia Universalis, 1989, pp. 114-115.

- Moodley, Kogila A, « The Ambiguities of Multicultural Education ». In *Currents*. Urban Alliance on Race Relations, Fall 1984, pp. 5-7. p. 1 sur le site: <http://www.tmag.ca/magic/mt85.html>

- Stasiulis, Daiva K, « La participation des immigrants et des membres des communautés ethnoculturelles et des minorités visibles à la vie politique canadienne ». In *Immigrants ,et participation civique: politique contemporaine et sujets de recherches*, Montréal, Novembre 1997, 15 p. Sur le site : [http://Canada.metropolis.net/events/civic/dstasiulis\\_f.html](http://Canada.metropolis.net/events/civic/dstasiulis_f.html)

**Entretiens:** - Canadiens issus de l'immigration chinoise, italienne et portugaise, Toronto, 1995, 1996, 1998 et 2000.

# LES ALLEMANDS AU CANADA : ASPECTS D'UN DISCOURS HISTORIOGRAPHIQUE, ENTRE « GERMANITE » ET MULTICULTURALISME

Manuel MEUNE  
Université de Montréal

Certains historographes germano-canadiens ont développé un discours identitaire avançant que les Allemands, en vertu de leur présence ancienne, seraient également un peuple – ou groupe – fondateur. Dans un contexte de concurrence entre diverses quêtes de reconnaissance, ce discours induit la tentation de dénier à d'autres – les francophones – leur statut habituel. Il nous invite aussi à observer comment le concept de *Volk*, mythifié sous l'ère nazie, a pu être subrepticement réactivé dans le sillage du multiculturalisme officiel – du reste interprété de façon très variable –, tant les concepts de *peuple* et de *Volk*, ancrés dans leur histoire respective, ont des connotations différentes.

A certain number of German - Canadian historiographers have developed an identity discourse which presents the Germans, by virtue of their long-standing presence in the country, as one of Canada's founding peoples (or groups). In context where several groups are competing for recognition, this discourse may lead to the temptation of denying other groups – such as francophones – their usual status. It also compels us to consider how the *Volk* concept, mythified under the Nazis, may be insidiously resurrected in the wake of official multiculturalism (which also gives rise to various interpretations), given the widely differing connotations of *peuple* and *Volk*, in their respective historical contexts.

Beaucoup, au Canada, ignorent que les « Allemands » – en termes d'origine ethnoculturelle, et non par référence aux entités géographiques et politiques qu'on a successivement nommées Allemagne –, forment le troisième groupe démographique au pays.<sup>1</sup> Ceci s'explique par le fait que les Germano-Canadiens, dont les premiers représentants sont venus en grand nombre dès la fin du 18<sup>e</sup> siècle, d'Allemagne puis d'Europe de l'Est, ont été stigmatisés comme traîtres pendant la Première Guerre mondiale, et que leur vie culturelle ne s'en est jamais relevée. C'est aussi lié à la honte collective héritée du

---

<sup>1</sup> On comptait 2 756 989 Canadiens d'origine allemande en 1996 (origines unique ou multiples). Néanmoins, tous les répondants ne s'identifient pas à l'Allemagne en tant qu'État, puisque beaucoup ont des ascendants ou sont eux-mêmes originaires de zones germanophones d'Europe de l'Est (Roumanie, Pologne, Ukraine, Russie, Yougoslavie). Les recensements sont du reste parfois difficiles à interpréter, puisque certains Suisses ou Autrichiens peuvent afficher une ethnicité allemande, tandis que plusieurs Allemands, après 1914, ont eu tendance à renier leur origine et à se déclarer Hollandais ou Britanniques.

nazisme, qui les a incités à choisir la non-visibilité et à s'intégrer le plus rapidement possible, en tant qu'individus, à la société majoritaire.<sup>2</sup>

L'avènement du multiculturalisme officiel a modifié la situation : des leaders associatifs et des universitaires ont entrepris de faire reconnaître l'apport allemand au Canada, et commencé à construire un discours plus articulé sur leur communauté. Si la référence à l'ethnicité a connu un regain d'intérêt, et si les spécificités de la culture et de l'identité germano-canadiennes sont maintenant mieux étudiées, on peut toutefois se demander si cela suffit pour légitimer l'emploi d'un concept de « peuple allemand » au Canada. De nombreuses ambiguïtés subsistent en effet, dans le contexte multinational et multiculturel canadien d'une part, mais aussi parce que, compte tenu des particularités de l'histoire allemande, les termes *peuple* et *Volk* sont connotés différemment, et que l'ethnicité allemande continue d'être parfois perçue comme une référence essentialiste – au lieu d'être présentée comme une construction identitaire en constante évolution.

### **PEUPLE, VOLK ET DEUSCHTUM: LE POIDS DES MOTS HÉRITÉS DE L'HISTOIRE**

Il ne suffit pas, pour qu'un groupe humain s'auto-désigne comme *peuple* – plutôt que comme *groupe ethnique*, *minorité nationale* ou *culturelle*<sup>3</sup> –, de transplanter dans un contexte géographique nouveau un certain nombre de personnes partageant une histoire culturelle, linguistique et/ou politique. Encore faut-il qu'on observe une évolution qui nourrisse la volonté commune de s'affranchir symboliquement de la « souche d'origine », et secrète une mythologie fondatrice susceptible de fournir un ensemble de repères au nouveau peuple. La définition de celui-ci aura alors, au-delà de l'assise ethnique, une dimension politique, puisque ce type de fondation entraîne la naissance d'un système référentiel et institutionnel autonome – comme ce fut le cas dans la rupture ou la distanciation progressive entre Canadiens français et Français.

---

<sup>2</sup> Cet article s'inspire d'une thèse de doctorat consacrée à la mémoire historique et à l'identité culturelle et nationale des Germano-Canadiens – en particulier au Québec –, et fondée sur de nombreux questionnaires et entrevues, mais aussi sur l'analyse de la presse; voir Manuel Meune, *Les Allemands du Québec. Parcours et discours d'une communauté méconnue*, Montréal, Méridien, 2003.

<sup>3</sup> Il est impossible, dans le cadre de cet article, d'analyser exhaustivement les concepts de peuple, de nation ou d'ethnicité; concernant ce dernier, voir par exemple Danielle Juteau (dir.), *Les frontières ethniques en devenir*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1979.

## LES ALLEMANDS AU CANADA

Dans une optique plus strictement politique, un processus historique peut aboutir à la définition d'un peuple civique, qui réunit sur un territoire juridictionnel commun des citoyens-électeurs issus d'horizons culturels variés, selon diverses modalités de coexistence entre groupes. Pensons au peuple suisse — la Suisse étant par excellence une « nation de volonté » —, au peuple français — dans l'approche républicaine héritée de la Révolution —, mais aussi au peuple allemand tel qu'il a été redéfini en Allemagne Fédérale après la Seconde Guerre mondiale, et qui se fonde sur le « patriotisme constitutionnel ». On peut évidemment songer aux dernières évolutions de la conception des peuples canadien et québécois, désormais largement désethnicisée et centrée sur la citoyenneté politique.

Dans une acception plus exclusivement ethnique, on peut entendre par *peuple* une collectivité ethnoculturelle transfrontalière et éclatée — n'étant pas regroupée au sein d'un espace contigu —, fondée sur le sang, et à laquelle est lié, en vertu de son lignage, tout migrant qui en est issu. Cette approche, plus diasporique, a aussi marqué le discours sur le peuple canadien-français après son « découplage » avec le peuple français. Elle a imprégné les rapports entre les minorités francophones à l'ouest du Québec et la patrie d'origine — Québec et non plus France. Mais elle évoque aussi la représentation traditionnelle du *Volk*, telle qu'elle a éclo en Allemagne à la fin du 19<sup>e</sup> siècle. L'idéologie *völkisch*, bien avant son paroxysme sous la période nazie, enjoignait les émigrants à conserver partout leur spécificité allemande, culturelle et linguistique, en un mot leur *germanité* (*Deutschum*). Le terme *Deutschum* s'est vite prêté à des usages qui dépassaient la volonté de cultiver une identité propre, et a alimenté des visions beaucoup plus axées sur une prétendue pureté ou supériorité de la race allemande, qu'aucun sang étranger — juif en particulier — ne devait souiller. Cela explique pourquoi le concept de *germanité*, dans l'Allemagne contemporaine, a disparu de la réflexion sur la complexité de l'identité allemande, tant il rappelle les dérives passées.

Il reste que les Allemands de l'étranger, dans leur volonté de conserver des liens de solidarité avec les autres composantes du *Volk*, continuent parfois d'employer le terme honni ailleurs. Il s'agit là d'un phénomène fréquent de décalage entre un groupe de migrants et son ancienne société de référence — où la gestion du passé répond à d'autres exigences. Les deux groupes évoluant dans un contexte et à un rythme différents, le discours des leaders allemands à l'étranger apparaît souvent conservateur et passéiste, voire caricatural. On doit toutefois garder à l'esprit les particularités de la genèse de la nation allemande, qui, depuis l'époque romantique, ne pouvait être qu'ethnique-culturelle et

exalter les liens transfrontaliers, puisque l'histoire avait tardé à assigner à l'Allemagne, longtemps morcelée, des contours stables qui auraient vu coïncider frontières étatiques et linguistiques, et que des millions d'Allemands résidaient, en 1871, dans les nombreuses enclaves germanophones situées à l'extérieur du nouvel empire.<sup>4</sup>

Si le terme *germanité* est problématique parce qu'il rappelle la *Volksgemeinschaft* – la « communauté nationale » scellée par la pureté du sang – chantée par les nazis, il pose aussi la question de la pertinence de l'attachement des migrants – potentiellement exclusif – à un peuple transfrontalier, et celle d'une éventuelle ghettoïsation, qui contrecarrerait la dynamique d'intégration dans une société d'accueil telle que le Canada.

## LA LENTE AMELIORATION DE LA VISIBILITE GERMANO-CANADIENNE

Il n'est pas question ici de dresser un historique précis de l'arrivée continue d'Allemands au Canada,<sup>5</sup> mais plutôt d'évoquer quelques aspects de la façon dont les Germano-Canadiens ont envisagé leur existence collective. Si, à la fin du 19<sup>e</sup> siècle, les Allemands faisaient figure de minorité choyée, grâce aux liens entre les familles royales allemande et britannique, la Première Guerre mondiale a signifié la fin des îlots culturels germanophones et des velléités de développement d'une culture canadienne-allemande distincte. Dans

---

<sup>4</sup> On distinguait par la suite les *Reichsdeutsche* (Allemands d'Allemagne) et *Volksdeutsche* (Allemands d'Europe de l'Est). Les deux termes restent tabous en Allemagne, parce qu'associés aux théories raciales qui ont justifié les génocides juif et tzigane, mais même ainsi connotés, ils sont largement utilisés par certains Germano-Canadiens.

<sup>5</sup> Donnons simplement quelques repères : en 1753, les Britanniques installent des germanophones protestants à Lunenburg (Nouvelle-Écosse) ; pendant la guerre d'Indépendance américaine, des mercenaires originaires de diverses principautés allemandes prêtent main forte aux Britanniques, et plusieurs s'installent au Canada, s'intégrant parfois à la société francophone ; au 19<sup>e</sup> siècle arrivent des vagues d'immigrants de toutes confessions (luthériens, catholiques, mennonites et huttérites), qui s'établissent principalement en Ontario et dans les Prairies ; l'immigration des années 1930 est stoppée par la guerre – le Canada n'accueille qu'un nombre infime de réfugiés juifs allemands – et reprend massivement après 1950, pour se tarir à la fin des années 1960. Pour une vision d'ensemble de l'histoire germano-canadienne, voir Gerhard Basslher, *Das deutschkanadische Mosaik heute und gestern* (ou la version en anglais : *The German-Canadian Mosaic Today and Yesterday*), Ottawa, Deutsch-Kanadischer Kongress, 1991.

les années 1930, les Germano-Canadiens, à peine remis de la rupture de 1914, ont timidement tenté de s'organiser à l'échelle pan-canadienne pour retrouver la dynamique d'avant-guerre, répondant parfois à l'appel des autorités nationales-socialistes les invitant à se ressaisir. Mais ce n'est qu'en 1952, avec la dernière grande vague migratoire, qu'est née la *Trans-Canada Alliance of German Canadians*, relayée en 1984 par le *Congrès Germano-Canadien* (*Deutsch-Kanadischer Kongress*, DKK), qui entend représenter les intérêts des Germano-Canadiens.

Le DKK participe à des projets qui améliorent la visibilité du groupe, en liaison avec les autorités fédérales responsables du multiculturalisme. Des hommes politiques canadiens témoignent désormais qu'ils ont une meilleure conscience de l'apport germano-canadien. Signe des temps, Jean Chrétien, dans le *Kanada Kurier*, a déjà rendu hommage au premier ministre Diefenbaker – lequel ne vantait guère ses origines allemandes.<sup>6</sup> Nombre de Germano-Canadiens se sont félicités que leur groupe dispose enfin d'un porte-parole capable d'inciter les médias à ne pas faire rimer sempiternellement histoire allemande et nazisme, et de lutter contre les stéréotypes négatifs, en particulier au moment où la politique d'immigration du Canada après 1945 était mise en cause pour avoir permis l'entrée de criminels de guerre. Si l'existence de ce nouveau « redresseur de torts » permet à certains de détourner opportunément l'attention de leurs responsabilités individuelles sous le nazisme, l'action du DKK n'en apparaît pas moins, aux yeux de beaucoup, comme d'autant plus impérieuse que de nombreux immigrants allemands, qui figurent parmi les quelque 12 millions de réfugiés expulsés brutalement des territoires annexés par la Pologne et l'URSS en 1945, vivent avec amertume le peu d'attention que la société canadienne prête au fait que les Allemands peuvent être non seulement des « bourreaux », mais aussi des victimes de l'histoire, dont les souffrances n'ont pas été entendues.

### **ENTITE GERMANO-CANADIENNE DISTINCTE ET ETHNICISATION DES FRANCOPHONES**

Face à cette évolution générale, quelques universitaires ne désespèrent pas, depuis les années 1980, de voir émerger un groupe plus cohérent, voire un peuple germano-canadien, qu'il s'agit de créer en problématisant son

---

<sup>6</sup> *Kanada Kurier*, 5-5-1994, p. 1.

existence.<sup>7</sup> Harmut Fröschle, pionnier des études germano-canadiennes, affirme ainsi que « *les Allemands aussi sont un peuple fondateur* ». Il précise qu'on doit entendre ce terme dans le sens non pas politique mais ethnique – ce qui permet d'englober les *Volksdeutsche*, mais aussi, au besoin, les Alsaciens, les Autrichiens ou les Suisses alémaniques –, et il rappelle que « *les Allemands étaient présents dès les débuts* », dans chacune des provinces.<sup>8</sup>

Gerhard Bassler, autre représentant de l'historiographie germano-canadienne, présente quant à lui les Germano-Canadiens comme « *l'un des groupes fondateurs du Canada* »<sup>9</sup>. Il rappelle que la minoration consciente du fait allemand remonte au début du 19<sup>e</sup> siècle et souligne, par un jeu de citations, que les germanophones de certaines régions d'Ontario, en tant qu'obstacle à l'anglicisation et bien que supérieurs en nombre aux anglophones, ont été gommés de la conscience collective – comme les « *Français au Bas-Canada* », est-il précisé.<sup>10</sup> L'auteur revendique ici implicitement, pour les Allemands établis à l'ouest de la Rivière des Outaouais, le rôle que les francophones ont joué plus à l'est. Or, attribuer aux Allemands du Canada le même statut qu'aux Canadiens français revient à considérer ces derniers comme une variante du peuple français – lequel, éparpillé sur le globe, serait l'équivalent du *Volk*

---

<sup>7</sup> Au début des années 1980, la naissance des Annales germano-canadiennes (*German-Canadian Yearbooks / Deutschkanadische Jahrbücher*), a été saluée comme un pas important dans la « conscientisation » des Germano-Canadiens; le tome XI, paru en 1990, propose une bibliographie exhaustive.

<sup>8</sup> Ces propos sont cités d'après une entrevue qu'il nous avait accordée le 12 août 1992, à Toronto.

<sup>9</sup> Bassler, G., « Problems and Perspectives in German-Canadian Historiography », in : Gürtler, Karin, Lach, Friedhelm (éd.), *Probleme – Projekte – Perspektiven [Études germano-canadiennes, 5]*, Montréal, Université de Montréal, 1986, p. 1 : The German-Canadian press and the newly founded German-Canadian Congress are wondering why German Canadians as one of Canada's founding groups have been denied recognition of their more than three hundred years of significant contributions to the opening-up and development of Canada.

voir aussi Bassler, G., « Introduction », in : Lehmann, Heinz, *The German-Canadians 1750-1937. Immigration, Settlement and Culture*, St. John's, Jespersion, 1986, p. xxvi.

<sup>10</sup> Bassler, G., « Problems and Perspectives in German-Canadian Historiography », p. 2 ; Bassler cite ici l'historien Ivan Gro, lequel s'inspirait de l'ouvrage de Frank Epp (*Mennonites in Canada, 1920-1940: A People's Struggle for Survival*, Toronto, 1982, p.13) : Germans in the Niagara Peninsula were almost as objectionable as French in Lower Canada. The English language, British institutions and the Anglican Church simply had to dominate. The inevitable and immediate reaction was to pretend the Palatine Germans [...] did not exist. They were left out of all the textbooks.

allemand – et non comme un peuple distinct, ou équivaut à postuler l'existence d'un peuple « canadien-allemand », tout aussi autonome que le peuple canadien-français dans l'articulation de projets collectifs. Cette vision, qui projette sur les réalités canadiennes des conceptions ancrées dans l'histoire allemande, favorise les aspects ethniques, aux dépens de la dimension politique inhérente à tout acte de fondation posé par un État européen dans le contexte du Nouveau monde. Car s'il y a bien eu une Nouvelle-France, l'Allemagne, en tant que puissance étatique susceptible de nourrir un projet colonisateur, a émergé trop tardivement pour que prenne forme, en Amérique, une « Nouvelle-Allemagne ».

Ce type de discours, visant à calquer partiellement le passé des « Canadiens allemands » sur celui des Canadiens français, se répercute sur l'interprétation du Canada actuel, puisqu'il contredit la représentation du Canada traditionnellement privilégiée dans les milieux francophones – celle d'un pacte entre deux groupes fondateurs. Certes, personne ne peut contester que des individus allemands ont grandement contribué au développement économique et culturel du Canada, mais, de façon discutable, certains tendent à mettre sur le même plan les aspirations collectives contemporaines des francophones – dépositaires d'un projet ancien d'organisation politique du territoire – et, d'autre part, les aspirations individuelles de germanophones arrivés récemment, ou celles de descendants d'Allemands dont la démarche est surtout mémorielle.

Avec le chiffre de *trois* peuples fondateurs, on s'éloigne de la *dualité* originelle, diluée, et les promoteurs de cette vision endossent la valorisation du *multiple*. Il n'est donc pas étonnant que le discours sur le peuple canadien-Allemand s'articule autour de la conception du multiculturalisme officialisée par Ottawa. Or, ce concept, loin de mettre fin au double nationalisme hérité du passé, est vite devenu, chez certains, un vecteur de néo-nationalisme pan-canadien ou canadien-anglais. Et depuis deux décennies, les leaders germano-canadiens, pour afficher leur patriotisme canadien, ont pris l'habitude de présenter les Allemands non seulement comme une pierre essentielle de la mosaïque multiculturelle, mais aussi comme le symbole par excellence de l'ancienneté de cette mosaïque – en soulignant par exemple que la Nouvelle-Écosse, mosaïque canadienne en germe, comptait après la Déportation des Acadiens plus de germanophones que de francophones.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Voir Bassler, G., *Das deutschkanadische Mosaik heute und gestern*, p. 165-166.

La métaphore de la mosaïque, séduisante, atteint vite ses limites lorsqu'il s'agit de dépasser les approches folklorisantes. Si elle permet de consolider la vision du Canada comme nation une et indivisible – finalement peu différente du *E Pluribus Unum* étasunien –, elle ne résout guère la question du Québec – mosaïque distincte plus qu'élément d'une mosaïque – ou celle du fait français dans d'autres provinces. Et comme par un effet de vases communicants, l'insistance sur la dimension allemande de l'histoire canadienne, associée au refus de la dialectique entre bilinguisme et multiculturalisme, permet de folkloriser et d'ethnïciser les francophones, en confondant minorités *ethniques* et *nationales*, en particulier dans l'Ouest.

La presse germano-canadienne – qui se fait l'écho des discussions historiographiques<sup>12</sup> –, loin de voir dans l'existence des voyageurs canadiens-français un élément pouvant justifier un statut particulier pour les francophones, fait parfois valoir que les Allemands, par l'ancienneté de leur travail de pionnier, devraient obtenir un traitement équivalent : soit les Canadiens allemands sont un groupe fondateur distinct, parce que profondément ancré au Canada, soit les « Français » de l'Ouest, branche d'un *Volk* transfrontalier, ne sont qu'une des composantes du patchwork ethnique des Prairies, et à défaut d'officialiser l'ukrainien ou l'allemand, estiment certains lecteurs qui entretiennent la confusion entre multiculturalisme et multilinguisme, il conviendrait de désofficialiser le français.

Dans la « bataille de Saint-Boniface », dont les enjeux sont loin d'être anecdotiques, il s'agit, pour les tenants d'une histoire germano-canadienne autonome, d'ancrer dans la conscience collective l'antériorité de la présence allemande à Saint-Boniface, colonie co-fondée sur la Rivière Rouge par des soldats suisses-allemands – qui encadraient des colons écossais –, et nommée d'après le saint patron des Allemands, Sankt Bonifatius. Même si les effectifs de la colonie primitive ont vite été décimés et que la germanisation – relative – du Manitoba n'a commencé que plus tard, la ville de Gabrielle Roy n'est pas, dans cette perspective, le foyer d'une population franco-manitobaine pouvant se réclamer d'une tradition canadienne-française *nationale*, mais le cœur symbolique d'une province marquée par l'empreinte allemande, ou, dans une

---

<sup>12</sup> C'est en particulier vrai pour le *Kanada Kurier*, principal hebdomadaire germano-canadien, lieu de production de discours illustrant bien les représentations collectives, et qui traite régulièrement d'histoire germano-canadienne ; les opinions qui s'y reflètent, visant à « dénationaliser » le Québec et à ethnïciser les minorités francophones, apparaissent aussi dans certains questionnaires et entrevues ; voir Meune, M., *op.cit.*, p. 227-231.

optique néo-patriotique, le symbole d'une région multiculturelle incarnant parfaitement le Canada moderne.<sup>13</sup>

Un moyen supplémentaire pour relativiser le poids des francophones consiste à choisir la date de « refondation » du Canada, 1867, pour recenser les droits collectifs. Comme la Loi constitutionnelle n'excluait aucunement la possibilité d'enseigner l'allemand au primaire – les campagnes d'anglicisation des systèmes scolaires sont plus tardives –, certains, comme pour enrayer la muséification définitive de la culture germano-canadienne, choisissent d'invoquer les droits qui ne se limitaient pas aux deux principaux groupes linguistiques en présence :

Les Germano-Canadiens semblent avoir complètement évacué de leur conscience [...] le fait que l'« Acte d'Amérique du Nord Britannique » validait les réalités linguistiques en vigueur en 1867. Ainsi, dans le comté de Waterloo, où est situé Kitchener (anciennement Berlin), c'est l'allemand qui était enseigné comme première langue à l'école primaire. Quatre-vingt pour cent de l'ensemble des élèves de cette ville apprenaient alors l'allemand comme première langue, dès la première année d'école.<sup>14</sup>

Le travail de « séparation » – propre à la genèse de tout peuple – doit donc arracher l'histoire germano-canadienne à l'histoire canadienne, mais en minorant un autre travail de séparation des identités – entre francophones et anglophones. Cette démarche d'autonomisation s'accommode mal de l'affirmation concurrente du fait français, tant le mécanisme de renforcement identitaire par la négation de collectivités concurrentes reste à l'œuvre : si les Européens ont frappé symboliquement d'inexistence les Amérindiens pour asseoir leur puissance, si parfois, pour consolider leur discours national, les Québécois, dont le statut distinct est contesté, « oublient » à leur tour leurs anciens alliés franco-canadiens et acadiens, les Germano-Canadiens doivent minimiser le rôle des francophones pour s'affirmer comme peuple potentiel.

<sup>13</sup> Roger, Dieter, « Deutschkanadische Beiträge zu Manitobas Geschichte », in: *Kanada Kurier*, édition du centenaire, 1989, p.52.

<sup>14</sup> Schmidt, Hermínio, « Die deutschen Sonnabendschulen in Kanada. Entwicklung und Prognose », *German-Canadian Yearbook*, 1981, p. 183-200 (notre traduction) ; il est aussi rappelé que le *Manitoba School Act* de 1897 permettait un enseignement bilingue – donc également en allemand.

## GERMANO-CANADIANITE ET « TEUTOMANIE » : LE REVERS DU MULTICULTURALISME

Cette nouvelle perception du groupe germano-canadien suffit-elle à donner corps à un *peuple*, et quelles sont finalement les implications de ce débat ? Dans les années 1930, Albert Möllmann, dans ses travaux sur les Allemands de Montréal, affirmait, emporté par l'enthousiasme nationaliste, la pérennité de la *germanité* (*Deutschtum*) à Montréal et la nécessité de construire une « *germano-canadianité forte* » (*Deutschkanadiertum*). Il évoquait certes la nécessaire « *attitude positive envers l'État canadien* » mais insistait sur l'appartenance des Germano-Canadiens au « *peuple allemand* », dont le cœur battait dans le *Reich*. En 1941, un rédacteur du *Courier* estimait encore que la presse germanophone devait renforcer la « *germano-canadianité* », mais cette identité ne s'était manifestement pas affranchie du concept de communauté de sang (*Volksgemeinschaft*) promue en Allemagne.<sup>15</sup>

Ironiquement, il apparaît que les connotations *völkisch* associées à la réflexion sur la *germanité* ou la *germano-canadianité* ont d'une certaine façon été légitimées de nouveau par la vogue du multiculturalisme, pourtant présenté comme un garant d'ouverture. La réactivation ou la réorientation d'un vocabulaire largement tabouisé en Allemagne n'était en soi guère contestable, dans un contexte où la prégnance des allégeances multiples rendait légitimes de nouvelles approches de l'ethnicité. Mais cette rhétorique a aussi permis d'actualiser une idéologie aux aboutissants connus, et de revendiquer l'appartenance à une communauté dans son sens le plus génétique. Dès lors qu'on s'éloigne de la simple célébration des origines, ou des discours sur les charmes de la mosaïque, on trouve, y compris chez certains leaders, des représentations du peuple allemand en tant que collectivité ethnique indéfectible, dont le caractère « teutomaniac » (*deutschümelnd*) apparaîtrait anodin si elles ne flirtaient pas, parfois, avec des fantasmes antisémites à peine voilés.<sup>16</sup>

Dans cette vision ultra-conservatrice du multiculturalisme, le désir d'œuvrer pour le Canada comme modèle de tolérance fait place à un culte de la race peu nouveau. La *germano-canadianité* est certes idéologiquement moins connotée que la *germanité* – qu'on sait évocatrice des dérives nazies –, parce qu'elle rappelle les réflexions, peu suspectes d'essentialisme, sur la *canadianité*

---

<sup>15</sup> Voir Debor, Herbert, *Die Deutschen in der Provinz Quebec*, Montréal, 1964, p. 39-40.

<sup>16</sup> Meune, M., *op.cit.*, p. 135-180.

et sur le Canada comme entité multiculturelle ou supranationale. Mais sa nature apparemment « infranationale » n'empêche pas que l'axe du discours reste orienté vers un peuple allemand éternel. En témoigne un article de Gerd Mittelstädt, leader associatif dont le *Kanada Kurier* publie des lettres de lecteur ouvertement antisémites. Dans un texte paru dans les *Annales germano-canadiennes*, le vocabulaire tendancieux relevé dans les lettres est absent, mais au-delà de la confusion entre groupes ethniques et nationaux, on comprend que la vision que l'auteur se fait du multiculturalisme est très éloignée de la conception qu'en ont les défenseurs du dialogue entre les cultures – et non de la ghettoïsation :

J'étais prêt à devenir un Canadien. Mais la question s'est vite posée : « Qui est Canadien ? ». Les différentes tribus d'Indiens ou d'Esquimaux ? Les Français, les Anglais, les Écossais, les Irlandais, les Italiens, les Ukrainiens, les Polonais, les Chinois, les Japonais – pour ne nommer que quelques-uns des 70 groupes ethniques de ce pays ? Quiconque avait des oreilles pour entendre et des yeux pour voir ne pouvait que s'apercevoir que le Canadien en tant que tel n'existe pas (à l'exception peut-être des autochtones). Il n'y avait pas non plus de politique de *melting-pot* à la manière américaine. Car de nombreux habitants de cet immense pays nouent des contacts en fonction de leur origine ethnique, dans leurs propres associations et lieux communautaires. Je ne voulais et ne pouvais pas m'imposer à l'un de ces groupes pour me joindre à lui. Face à cette situation, j'ai pris conscience que je suis Allemand, et donc Germano-Canadien.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Mittelstaedt, Gerd, «Das deutschkanadische Hilfswerk», in : *German-Canadian Yearbooks*, 7, p.178 (notre traduction). Notons que certains conservateurs, qui affichent leur racisme essentialiste, rejettent le multiculturalisme officiel, parce qu'il arrive trop tard pour les Allemands et ne sert selon eux que les intérêts des minorités visibles d'origine non européenne.

## LES « ALLEMANDS ORDINAIRES » ET L'AVENIR DU FAIT GERMANO-CANADIEN

Les études germano-canadiennes, en cherchant à faire naître un groupe germano-canadien cohérent, ont-elles eu pour vertu de conjurer l'assimilation ? En aucun cas. La grande majorité des Germano-Canadiens « ordinaires » considèrent qu'il n'est ni possible ni souhaitable de constituer un peuple distinct. Leur stratégie identitaire se contente d'une conscience des origines et d'une sensibilité historique particulières. Ceux qui cherchent avant tout à s'intégrer individuellement voient dans l'attachement exagéré à la communauté ethnique et à l'existence officielle d'un groupe germano-canadien le prolongement d'une attitude « teutomaniaque » aux relents passéistes. Plusieurs dénoncent, pour leur groupe de référence comme pour la société canadienne dans son ensemble, les risques de ghettoïsation inhérents à une certaine pratique du multiculturalisme – même s'ils conçoivent qu'on puisse parier sur l'idéal qu'il incarne. Ils limitent leurs désirs culturels à la participation occasionnelle à des manifestations associatives ainsi qu'à la sphère privée, où s'exprime une ethnicité réduite à quelques rites symboliques, et ils sont peu désireux de se voir représenter collectivement par leurs leaders potentiels – lesquels dénoncent le manque d'intérêt de leur « base. »<sup>18</sup>

Certains évoquent certes volontiers les personnages et hauts faits de la mythologie germano-canadienne – des Vikings aux Mennonites – tels que les a popularisés la presse,<sup>19</sup> de même que le nombre des toponymes apportant la

---

<sup>18</sup> Concernant la variété des réactions à la politique du multiculturalisme, voir Meune, M., *op.cit.*, p. 215-226.

<sup>19</sup> La presse en allemand cherche à réparer les « oublis » de l'enseignement officiel. Elle n'échappe pas à la tentation hagiographique, comme en témoigne l'édition spéciale du *Kanada Kurier*, en 1989, qui propose aux Germano-Canadiens un mythe des origines (la co-découverte de l'Amérique par Tyrkir, un « Allemand » ayant participé à l'expédition viking de l'an 1000), égrène les grandes dates du versant allemand de l'histoire canadienne, et peuple l'imaginaire de références germaniques, délimitant ainsi une territorialité germano-canadienne : participation de Suisses allemands à la fondation de l'Acadie en 1604 ; achat d'un terrain sur l'Île d'Orléans, en 1664, par Hans Bernhardt, premier colon attesté ; arrivée en Nouvelle-Écosse du bateau *Ann* puis fondation de Lunenburg en 1753 ; création de la Compagnie de la Baie d'Hudson par le Prince Rupert, duc de Bavière ; épopée des mercenaires pendant et après la Guerre d'Indépendance américaine ; co-fondation de Toronto par William Berczy en 1794 ; participation à la conquête de l'Ouest ; voir par exemple Reif, Hellmuth, « Die Vorläufer als geistige und Wegbereiter der Entdeckungen in Canada und Nordamerika », p. 9 ; Meyer, Elisabeth, « So haben wir begonnen », p. 12, 15 ; Rehwald, Elisabeth, « Die Zeitung – Ein lebensvolles Geschichtsbuch von Generationen », p. 2.

## LES ALLEMANDS AU CANADA

preuve que les germanophones ont marqué l'espace canadien de leur empreinte, ou encore certains symboles, particulièrement puissants, de transfert culturel – comme l'illumination du premier sapin de Noël au Canada par un officier allemand en 1781. Mais la plupart se disent avant tout Allemands ou Canadiens. La dialectique intime entre plusieurs identités, endossées selon le contexte, est plus fréquente que toute identité germano-canadienne fusionnée, laquelle semble réservée au discours historiographique ou méta-identitaire.<sup>20</sup>

Ajoutons que le concept de peuple – ou groupe – fondateur allemand, lancé dans les années 1980, a été depuis quelque peu délaissé. Gerhard Bassler n'y fait aucune allusion dans les *Annales germano-canadiennes* de 1993,<sup>21</sup> sous-entendant même que la période d'auto-glorification a pu détourner d'étudier certaines questions gênantes – comme le sentiment anti-polonais ou l'antisémitisme. Il affirme qu'il est temps de sortir des écueils qui guettent les études ethniques germano-canadiennes, et de les ouvrir davantage à l'anthropologie ou aux sciences politiques. Depuis le tournant du siècle, une nouvelle génération de chercheurs semble du reste remettre en cause l'approche choisie par les fondateurs de la discipline,<sup>22</sup> et sans renier leurs travaux, se distancie des recherches qui viseraient à mettre les Germano-Canadiens, largement intégrés, sur un pied d'égalité avec les anglophones et les francophones, même si la réflexion sur leur identité particulière se poursuit.

\*\*\*

Le Canada du multiculturalisme – imité en cela par le Québec « interculturaliste » – a proposé une redéfinition de la citoyenneté et de la nation civique transcendant les clivages culturels, mais il est aussi devenu un marché aux identités où la valorisation de l'ethnicité ne mettait pas fin à l'ambiguïté concernant la société canado-québécoise – une, duelle ou multiple. Dans ce contexte, l'affirmation germano-canadienne, dans laquelle l'hymne à la mosaïque prenait le relais des traditionnelles protestations de loyauté de l'immigrant, est allée parfois de pair avec le recyclage de la théorie des deux

---

<sup>20</sup> Voir Meune, M., *op.cit.*, p. 183-187.

<sup>21</sup> Bassler, G., « German-Canadian studies tomorrow : a historian's perspective », in : *Annales germano-canadiennes*, 8, 1993.

<sup>22</sup> Voir Sauer Angelika, Zimmer, Matthias, *A Chorus of Different Voices : German-Canadian Identities*, New York, Peter Lang, 1999.

groupes ou peuples fondateurs – devenus trois. N'étant pas relayée sur la scène pan-canadienne, cette nouvelle vision est vouée à la confidentialité.

Sur la scène germano-canadienne, divisée, certains trouvent dans cette quête de reconnaissance de l'apport allemand l'occasion de troquer l'opprobre lié au nazisme contre un motif de fierté, et d'atténuer la rancœur liée au non-dit des souffrances de 1945. C'est aussi l'occasion, pour les nostalgiques du nazisme — qui ne sauraient représenter l'ensemble des Germano-Canadiens, mais dont les opinions sont largement présentes dans la presse —, de réactiver la rhétorique de la *germanité* dans ses relents antisémites. Or, la résurgence de ces références rebute grand nombre de citoyens d'origine allemande qui, s'estimant « vaccinés » par l'histoire allemande, refusent toute sacralisation du *Deutschtum* et toute identification à une minorité qui évoluerait en marge de la société d'accueil. Les Germano-Canadiens entendent donc rarement incarner l'histoire d'un *peuple* distinct – fondateur ou non. Parfois ils se perçoivent comme une variante de l'épopée migratoire du *Volk*, mais le plus fréquemment, ils sont simplement attachés à une mémoire dont ils savent qu'elle se diluera au fil de l'acculturation.

L'exemple évoqué de construction d'un discours historiographique rappelle à quel point toute « création de peuple » – qu'il s'agisse de critères ethniques ou politiques – est affaire de perspective, mais aussi de tradition historique, de langue et de vocabulaire. Les modalités de désignation et d'auto-désignation comme *peuple* – ou comme *Volk* – restent un objet scientifique fuyant. Mais si les représentants de la mouvance germano-canadienne n'ont jamais été porteurs d'un projet national autonome, et s'ils n'envisagent guère leur existence que dans la fusion avec le Canada anglophone – parfois francophone dans le cas des Germano-Québécois<sup>23</sup> –, ils sont incontestablement un révélateur des tensions et contradictions auxquelles le Canada reste confronté dans la gestion de sa diversité et de sa complexité nationalitaire.

---

<sup>23</sup> Si le Canada des Germano-Canadiens est généralement celui de l'intégration à une société, anglophone, certains de ceux qui ont été socialisés au Québec perçoivent le Canada comme une *double* société d'accueil, et s'identifient à une nation québécoise en mutation, voire à un *peuple* québécois – en tant que collectivité politique de citoyens, désethnicisée ; voir Meune, M., *op.cit.*, p. 244-259.

*Regards croisés*



# LES DEUX 'AUTRES' : LA FIGURE DE L'AUTOCHTONE DANS L'ÉCRITURE MIGRANTE

Catherine KHORDOC

Carleton University, Ottawa, Ontario  
(anciennement de University of Limerick, Irlande)

Dans cet article, nous examinons l'inscription de personnages ou de thématiques autochtones dans trois textes qui font partie du corpus d'écriture migrante franco-canadienne et québécoise, afin de mettre en lumière certains parallèles entre les expériences de marginalisation et d'exil des sujets migrants et des autochtones. *L'Attrape-rêves* de Monique Bosco, *Ainsi parle la tour CN* de Hédi Bouraoui et *Le Double conte de l'exil* de Mona Latif Ghattas contribuent une nouvelle dimension au concept du transculturalisme en y incluant l'apport des Premières Nations, souvent occulté dans ce discours, ainsi que celui des peuples colonisateurs et des immigrants plus récents.

In this paper, I examine the representation of native themes or characters in migrant writing by French Canadian and Québécois authors. The parallels between the exile and marginalisation experienced by migrant subjects and by natives are discussed in three texts, *L'Attrape-rêves* by Monique Bosco, *Ainsi parle la tour CN* by Hédi Bouraoui and *Le Double conte de l'exil* by Mona Latif Ghattas. These works contribute a new dimension to the concept of transculturalism by including First Nations cultures, often ignored in this discourse, as well as those of the colonizing peoples and of more recent immigrants.

Très récemment, Monique Bosco publiait un ouvrage qui se situe entre l'essai et le récit, intitulé *L'Attrape-rêves*<sup>1</sup>. Monique Bosco, écrivaine prolifique d'origines judéo-autrichienne et française, s'est installée à Montréal en 1948 — il y a 55 ans. Son œuvre s'inscrit à part entière au sein de la littérature québécoise mais elle fait partie aussi d'un corpus que l'on identifie ces temps-ci par l'expression « écriture migrante », car elle met en scène, à travers plus d'une vingtaine de romans, de recueils de nouvelles et de poèmes, des traces d'un lieu quitté, des allusions à diverses cultures, des indices d'une identité ambiguë, des marques de l'exil et du désir de s'intégrer. Dans ce dernier texte, Bosco se demande, après toutes ces années depuis qu'elle est arrivée au Canada, « Comment se fait-il donc que jamais, au grand jamais, je n'aie approché un Iroquois ou un Huron ? »<sup>2</sup> La question aurait très bien pu être posée par un Canadien né au Canada mais le fait qu'elle soit posée précisément par une écrivaine ayant immigré invite à une réflexion particulière. C'est la lecture de cet ouvrage qui a motivé ma réflexion portant sur l'inscription de problématiques autochtones dans l'écriture migrante.

---

<sup>1</sup> Monique Bosco, *L'Attrape-Rêves*, Montréal, Hurtubise HMH, coll. « L'Arbre », 2002.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 12.

Ces textes constituent un objet d'étude particulièrement intéressant, car je pars de l'hypothèse que certains parallèles se dressent entre les expériences du sujet exilé qui vit avec les séquelles liées aux expériences ayant entraîné l'immigration et celles de l'autochtone qui vit lui aussi en quelque sorte en exil, bien qu'il n'ait pas quitté le pays où il est né. Par ailleurs, les écritures migrantes adoptent une perspective inédite sur la situation des autochtones. Ce regard neuf contribue à mettre en évidence ce que les Canadiens de vieilles souches ne voient pas ou ne remarquent plus. Comme le souligne justement Lucie Lequin, « aborder la littérature québécoise par le biais de l'écriture migrante permet de faire entendre l'autre en direct, d'écouter ce que ces écrivaines et écrivains ont à dire sur le Québec actuel ou sur le monde d'aujourd'hui<sup>3</sup>. J'ajouterai que dans les textes migrants qui inscrivent un personnage ou une thématique autochtone, nous avons affaire à une représentation dédoublée de l'Autre, puisque l'autochtone est représenté par le biais de la perspective migrante qui, elle-même, relève d'une certaine forme d'altérité.

L'écriture migrante, qui peut parfois tomber dans le piège des images stéréotypées des autochtones, échappe néanmoins à la position délicate dans laquelle se trouve l'écriture québécoise de souche qui n'ose pas toujours se prononcer sur des questions autochtones. Dans son livre *Intérieurs du Nouveau Monde*, Pierre Nepveu consacre un chapitre aux discours sur les autochtones dans la poésie québécoise où il constate que le thème de la disparition de l'autochtone semble y prédominer. Il est particulièrement difficile d'articuler, selon lui, une « position qui ne soit ni celle de l'ignorance, du mépris, de l'hostilité, ni celle de l'idéalisation ou de l'angélisation de l'Amérindien<sup>4</sup> ». Malgré la naïveté que l'on peut trouver dans certaines représentations de l'autochtone dans l'écriture migrante, celle-ci peut également donner lieu à une véritable interrogation, contribuer à « l'éclatement du récit mono-référentiel » pour emprunter les mots de Robert Berrouët-Oriol et Robert Fournier<sup>5</sup>, non seulement en inscrivant des traces mémorielles des cultures d'origines, mais aussi en refusant d'occulter le peuple fondateur que sont les Premières Nations. Ainsi, comme le rappellent Berrouët-Oriol et Fournier, les écritures migrantes et métisses « arpentent radicalement l'Ici à

---

<sup>3</sup> Lucie Lequin, « L'épreuve de l'exil et la traversée des frontières. Des voix de femmes, » *Québec Studies*, 1992, n°14, p. 32.

<sup>4</sup> Pierre Nepveu, *Intérieurs du Nouveau Monde. Essais sur les littératures du Québec et des Amériques*, Montréal : Boréal, coll. « Papiers collés », 1998, p. 221.

<sup>5</sup> Robert Berrouët-Oriol et Robert Fournier, « L'émergence des écritures migrantes et métisses au Québec, » *Québec Studies*, 1992, n°14, p. 17.

travers leurs archéologies singulières, et elles sont, de plus en plus, dans leurs registres, au mitan carrefour de cette convergence cosmopolite et pluri-culturelle dont parle Nepveu<sup>6</sup> ». L'ampleur de ce pluri-culturalisme devient ainsi beaucoup plus importante en incluant les cultures autochtones.

Venons-en à présent aux textes. Il ne sera pas possible, dans le cadre de cette contribution, de faire une analyse approfondie des trois textes en question, mais il suffira, du moins pour le moment, d'examiner quels liens se dégagent entre le migrant et l'autochtone dans l'écriture migrante. Le sujet migrant représentant généralement une figure de l'Autre, il faut rappeler que la représentation de l'autochtone ne prétend pas être nécessairement « authentique », ou fidèle à des présupposés anthropologiques ou historiques, mais elle est plutôt symbolique, en tant qu'exploration de l'autre « Autre ». Les trois textes en question sont : *L'Attrape-rêves* de Monique Bosco<sup>7</sup>. *Ainsi parle la tour CN* d'Hédi Bouraoui<sup>8</sup> et *Le Double conte de l'exil* de Mona Latif Ghattas<sup>9</sup>.

### **L'ATTRAPE-REVES DE MONIQUE BOSCO (2001)**

Le texte de Monique Bosco, *L'Attrape-rêves*, dont le titre évoque d'emblée la thématique amérindienne<sup>10</sup>, se situe dans une zone floue entre le récit autobiographique et l'essai, ce qui n'est d'ailleurs pas très étonnant, puisque l'ambiguïté générique est caractéristique de l'œuvre de Bosco, qui mélange souvent autobiographie et fiction, prose et poésie, registres et types de discours. Dans cet essai-récit, Bosco se demande pourquoi, depuis le demi-siècle qu'elle habite au Québec, elle n'a jamais rencontré d'Amérindiens. On ne pourrait l'accuser de n'avoir pas fait l'effort de mieux connaître son pays d'accueil, étant donné qu'elle a consacré sa thèse de doctorat à une étude sur le

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 21. Berrouët-Oriol et Fournier font référence ici à la célèbre étude de Nepveu, *L'Écologie du réel* parue en 1988.

<sup>7</sup> *Op.cit.*

<sup>8</sup> Hédi Bouraoui, *Ainsi parle la tour CN*, Vanier, Ontario, L'Interligne, 1999.

<sup>9</sup> Mona Latif Ghattas, *Le Double conte de l'exil*, Montréal, Boréal, 1990.

<sup>10</sup> L'attrape-rêves fait référence à une légende amérindienne qui raconte que l'attrapeur de rêves filtre les rêves afin d'empêcher les cauchemars de troubler le sommeil. Les attrape-rêves, qui ressemblent à des toiles d'araignées, sont souvent confectionnés en boucles d'oreilles ou autres bijoux.

thème de l'isolement dans le roman canadien-français<sup>11</sup>. Ou encore, on ne pourrait la croire insensible au sort de groupes sociaux démunis, privés de droits ou d'autonomie, puisqu'elle s'est engagée à lutter activement contre les injustices sociales en se rendant, par exemple, dans le sud des États-Unis pour appuyer la cause des droits égaux pour les Noirs. Mais les cultures autochtones lui sont demeurées non seulement étrangères mais inaccessibles.

Or, sont-elles plus inaccessibles à l'immigrant qu'au Québécois ou Canadien de souche ? Hans-Jürgen Greif soutient que l'immigrant « ne peut avoir accès au mythe de l'Indien, du coureur de bois, à la nostalgie des premiers temps, ravivée sans cesse dans l'imaginaire québécois<sup>12</sup> ». Or, comme le dit Greif, il s'agit de *mythes* de l'Indien, de coureur des bois, et Bosco voudrait justement passer outre les mythes pour essayer de connaître quelques autochtones et se familiariser avec leur culture, comme elle l'a fait pour la culture québécoise.

Lorsque Bosco tente justement de se renseigner auprès de ses amis canadiens de souche à propos des autochtones, les réponses qu'elle obtient sont vagues, embarrassées, gênées, « alambiquées » comme elle le dit<sup>13</sup>. Elle s'étonne non seulement de la « volonté de ne rien voir, entendre, comprendre » mais aussi de la « fureur envers ces 'profiteurs' qui ne payaient pas d'impôts, mais recevaient des subventions de toutes sortes<sup>14</sup> ». Cette attitude n'est pas sans rappeler celle que l'on peut parfois observer par rapport aux réfugiés, évoquée d'ailleurs dans les deux autres textes dont je discuterai plus loin.

*L'Attrape-rêves* relate les tentatives de Bosco pour mieux comprendre les autochtones, surtout par le biais de ses nombreuses lectures, qui incluent les Relations des Pères Brébeuf et Lejeune, des textes de George Sand et de Chateaubriand, d'Anne Hébert, de Bernard Assiniwi, de Suzanne Jacob, entre autres, ainsi que le visionnement de documentaires télévisés et sa participation à une fête autochtone à Oka. Ce qu'elle constate, en revanche, dans tout ce qu'elle lit, « c'est la quasi-certitude de tous ceux qui en parlent ou en écrivent

---

<sup>11</sup> Voir l'entrevue avec André Brochu, « Portrait de Minerve peint par elle-même, entrevue avec Monique Bosco, » *Voix et images*, dossier Monique Bosco, 1984, vol.9, n°3, p. 7.

<sup>12</sup> Hans-Jürgen Greif, « L'identitaire allophone : les modèles allemand et québécois, » *Tangence*, 1999, n°59, p. 108.

<sup>13</sup> Bosco, *op. cit.*, p. 12.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 99.

de prophétiser leur déclin et leur fin .»<sup>15</sup> Elle confirme ainsi les observations de Nepveu selon lesquelles le « thème de la disparition autochtone est présent aussi, on le sait, dans la tradition québécoise, depuis « Le dernier Huron » de François-Xavier Garneau ou « La dernière Iroquoise » de Louis Fréchette jusqu'aux *Totems* de Gilles Hénault<sup>16</sup> ». Il est important de noter que, à l'exception de Bernard Assiniwi, les sources de Bosco sont non-autochtones. Est-ce que c'est sa propre éducation européenne qui en est responsable, ou bien est-ce que cela souligne justement une pénurie de textes accessibles écrits par des autochtones ?

Ce thème de la disparition suscite chez Bosco une réflexion sur le sort des Juifs marranes, c'est-à-dire, les Juifs convertis au Christianisme lors de l'Inquisition, mais qui maintenaient, sans toujours comprendre pourquoi, des traditions juives. Selon la vieille encyclopédie qu'elle consulte, les Marranes « formaient une caste méprisée, dans le bassin occidental de la Méditerranée<sup>17</sup> ». Suite à la lecture du roman *Rouge, mère et fils* de Suzanne Jacob, Bosco se demande si « on peut peut-être oser penser que les Indiens sont aussi nos marranes<sup>18</sup> ». Bien que le parallèle ne soit pas parfait, il est toutefois utile afin de mettre en évidence d'un côté les nombreux efforts menés au long de l'histoire canadienne, afin de christianiser et d'assimiler les autochtones, et, de l'autre, le fait que les autochtones continuent comme les marranes qui maintenaient certaines traditions juives en cachette, « à exister malgré toutes les prévisions des savants calculs des mathématiciens. Ils ont donc eu raison contre toute logique. Indéracinables, jamais vraiment intégrés, assimilés, toujours à rappeler les jours anciens, de vieux griefs, des revendications échevelées<sup>19</sup> ».

### **AINSI PARLE LA TOUR CN DE HEDI BOURAOUI**

Le roman d'Hédi Bouraoui met en scène une voix narrative déroutante, incarnée par la tour CN, qui raconte – en français – sa genèse ainsi que les déboires de ceux qui travaillent en son sein. Parmi eux, c'est le personnage nommé Pete Deloon, d'origine autochtone, qui retient particulièrement notre attention. Les autres personnages dans ce texte incluent aussi des représentants de différents groupes socio-culturels, tels que des immigrants d'Europe et

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>16</sup> Nepveu, *op. cit.*, p. 211.

<sup>17</sup> Bosco, *op. cit.*, p. 101.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 122.

d’Afrique, des homosexuels, des Franco-Ontariens, des Québécois de souche et des anglophones d’origine protestante.

Pete, dont le nom était Pierre de Lune, mais qui a été traduit en anglais par Pete Deloon – le « loon », prononciation anglaise de lune, mais qui évoque à la fois le huard, symbole de la faune canadienne et de la pièce d’un dollar, et la folie – a activement participé à l’érection de la tour grâce à ses talents d’alpiniste et sa résistance face au vertige. Ayant quitté la réserve pour s’installer dans la Ville-Reine, Pete est licencié pour cause d’insoumission : il fait un saut en parachute du haut de la tour. Malgré ses bonnes intentions de travailler honnêtement, il se retrouve rapidement à remplir le rôle stéréotypé de « ‘fainéant’, de ‘vaurien’, de ‘saoulard et de drogué’ perpétuel<sup>20</sup> ». Or, cette représentation contribue à créer le ton ironique qui sous-tend le roman de Bouraoui et permet de remettre en question certaines idées préconçues trop facilement propagées.

Auteur et universitaire, Hédi Bouraoui a recours d’ailleurs au discours fictif ainsi qu’au discours critique afin de mettre en avant ses idées sur le multiculturalisme canadien. Dans un article intitulé « La troisième solitude », Bouraoui suggère que la métaphore des deux solitudes de Hugh MacLennan n’est pas « opératoire, car elle occulte la troisième solitude qui est le peuple autochtone. »<sup>21</sup> À cette dernière, Bouraoui ajoute un autre volet constitué de la « communauté culturelle » liée à la vague d’immigration à partir des années 60. C’est-à-dire que selon cette conception de la société canadienne, les autochtones et les immigrants sont relégués à une position marginalisée, dans une dynamique sociale qui divise plutôt qu’elle n’assemble. Effectivement, lorsqu’on conçoit la société canadienne comme étant composée de « solitudes » multiples, on privilégie l’absence d’interaction entre ces communautés.

Cependant, *Ainsi parle la tour CN* de Bouraoui, publié en fait sept ans après l’article précité, marque un certain revirement de cette représentation de solitudes au pluriel, car, si les solitudes existent par le fait de l’incompréhension entre les différentes communautés – constat que souligne aussi Bosco – il est difficile de soutenir qu’elles vivent effectivement isolées les unes des autres. Dans *Ainsi parle la tour CN*, les diverses ‘solitudes’ se trouvent résolument en présence les unes des autres.

---

<sup>20</sup> Bouraoui, *op. cit.*, p. 14.

<sup>21</sup> Hédi Bouraoui, « La troisième solitude » dans *Métamorphoses d’une utopie*. Jean-Michel Lacroix et Fulvio Caccia (sous la direction de) Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle / Éditions Triptyque, 1992, p. 176.

## LA FIGURE DE L'AUTOCHTONE DANS L'ECRITURE MIGRANTE

Un lien se développe précisément entre Pete, l'Amérindien, et Souleyman Makoko, un immigrant africain, « bardé de diplômes acquis dans son pays natal et en Europe<sup>22</sup> » qui le qualifient en tant qu'ingénieur de ponts et chaussées, ne peut trouver mieux qu'un travail à temps partiel comme opérateur des ascenseurs de la tour CN. Immigrant reçu, Souleyman aurait pu espérer obtenir un emploi qui corresponde mieux à ses qualifications. Il est donc ironique que certains passagers dans son ascenseur supposent que « s'il a eu ce boulot, celui-là, c'est sans doute parce qu'il fait partie d'une minorité visible »,<sup>23</sup> sans que l'idée qu'il soit sur-qualifié pour ce poste ne les effleure. Pete et Souleyman se découvrent une affinité entre eux à cause de la discrimination à laquelle ils sont confrontés quotidiennement. « C'est cet antagonisme à couper à la hache », affirme la tour CN, « qui a facilité le dialogue entre l'Amérindien, Deloon, casqué d'amertume, et cet Africain-canadien qui a du mal à trouver 'sa place au soleil'<sup>24</sup>. »

Souleyman et Pete se rapprochent, certes, par le biais de la négativité, par leur aliénation, leur différence, au sein de la société canadienne, et on pourrait y voir une certaine critique de la politique canadienne du multiculturalisme. Mais par le fait même de leur rapprochement, l'on pourrait aussi envisager une société transculturelle qui reconnaît les cultures autochtones plutôt qu'une société qui les occulte. Le métissage culturel est symbolisé dans ce texte par la représentation d'un « personnage » imaginaire, nommé l'Esprit-Original. La figure de l'Original est apte à symboliser le transnationalisme parce que chacun « de ses membres combine des éléments d'autres animaux<sup>25</sup> ». D'ailleurs dans un article critique, Bouraoui propose tout à fait sérieusement le concept de l'« originalité » pour signifier sa manière de concevoir le métissage culturel<sup>26</sup>. Idée fort originale et peut-être un peu farfelue, il reste qu'elle est efficace et fort évocatrice, car elle reconnaît non seulement les différences culturelles — des immigrants, des autochtones et des « souchiques », comme les nomme Bouraoui — mais elle prône également le sentiment d'appartenance à une communauté, quoique « imaginaire » comme le souligne Benedict Anderson, mais qui est impérative au projet collectif qu'est

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>26</sup> Hédi Bouraoui, « Mythe de l'originalité dans la praxis réelle d'une francophonie excentrée, » *Francophonies d'Amérique*, 2000), vol.10, pp. 79-86.

une nation<sup>27</sup>. Cette métaphore a de plus l'avantage d'avoir été empruntée à la faune canadienne et, en outre, elle ne privilégie *a priori* aucun système de croyance ou de culture. « L'Original est une source d'inspiration », affirme la tour CN, « un souffle constant de tolérance. Une manière d'être laïque et républicaine. Son esprit ne représente aucune foi monothéiste<sup>28</sup> ».

Il ne faudrait surtout pas donner l'impression que ce texte présente une vision utopique du multi- ou du transculturalisme. Au contraire, il en fait la critique à plusieurs points de vue, mais il est important de souligner la mise en scène d'un rapprochement entre les expériences et les perceptions des personnages immigrants et autochtones.

### **LE DOUBLE CONTE DE L'EXIL DE MONA LATIF GHATTAS (1990)**

*Le Double conte de l'exil* de Mona Latif Ghattas raconte l'histoire d'une femme d'origine amérindienne, qui s'est exilée de la réserve pour vivre à Montréal. Lors d'une promenade au port de Montréal, elle rencontre un réfugié, Fêve, qu'elle hébergera chez elle. Ici, les liens entre l'exil de ces deux personnages sont mis en lumière par une narration à deux vitesses : la première, une narration à la troisième personne, surtout à partir du point de vue de Maniakawa — ou Madeleine, nom qu'elle adopte pour camoufler ses origines — et la deuxième, un récit à la voix beaucoup plus fluide, qui varie entre les première et troisième personnes, narré par Fêve incarnant le rôle du conteur traditionnel de son pays d'origine<sup>29</sup>.

La complicité entre Fêve et Maniakawa est presque immédiate, quoiqu'elle se situe sous le signe du silence. Ils ne semblent pas avoir besoin de se parler pour se comprendre mais ce silence peut suggérer ainsi la perte de leur langue à tous les deux, condition liée aux expériences de l'exil. Fêve ne peut emprunter évidemment sa langue maternelle pour communiquer avec Maniakawa, mais de toute façon, sa capacité à s'exprimer verbalement est

---

<sup>27</sup> Voir Benedict Anderson, *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Revised edition, Londres, Verso, 1991, p. 6-7.

<sup>28</sup> Bouraoui, *Ainsi parle...*, p. 292.

<sup>29</sup> Bien qu'il y ait plusieurs allusions, quelque peu vagues, à l'Anatolie, Fêve avoue, en parlant avec un autre réfugié clandestin, être du Karabakh (p. 126), une région autonome de l'Azerbaïdjan, peuplée majoritairement d'Arméniens, qui revendique son rattachement à l'Arménie et qui connaît des troubles depuis la fin des années 1980 (Larousse 1993).

déroboée par sa douleur : « Ce n'est pas moi qui parle c'est ma douleur. Mon impuissance, mon silence, ma langue devenue soudain analphabète lors du transfert dans l'espace où le destin m'a réfugié »<sup>30</sup> Maniakawa, de son côté, a perdu sa voix suite au viol dont elle a été la victime à l'âge de douze ans. Mais le silence complice qui règne entre Fève et Maniakawa, ne signale pas une absence de communication ou de compréhension mutuelle; ce silence est « souriant, quiet. Reposant »<sup>31</sup> Si Fève et Maniakawa semblent se comprendre sans effort, en dépit de la barrière linguistique, c'est parce que, selon Lucie Lequin, « toutes les douleurs se ressemblent. À l'écoute l'un de l'autre, ils se comprennent parce que sans préjugés, sans peur, ils échangent les codes de leur savoir; dans une même étreinte, ils accueillent la différence et le même<sup>32</sup> ».

Pour Fève, bien sûr, Maniakawa représente une chance de survie. Elle l'aide à s'intégrer, il apprend à parler le français, il se trouve du travail au noir, et elle l'encourage à faire une demande d'asile afin de régulariser sa situation. Il s'étonne de la générosité de cette étrangère qui est comme « sa passerelle magique vers le présent, il ne pouvait s'empêcher d'être saisi par sa confiance sans limite, et pourtant il s'étonnait à peine de l'intuition de cette femme qui semblait avoir tout deviné d'emblée, comme si dans son propre passé quelque chose l'avait prédisposée à accueillir l'impossible errance, à guérir les entailles du cœur<sup>33</sup> ».

Comme cette citation le démontre, Fève n'est pas tout à fait conscient de la position de marginalisation dans laquelle se trouve Maniakawa, ce qui le distingue des sujets migrants dans les deux autres textes étudiés, qui sont plus sensibles à la situation des autochtones. Son exil à lui est explicite, mais la condition d'exil de celle qui vit dans le pays qui l'a vu naître demeure plus nuancée. Selon Nathalie Prud'homme, Maniakawa « se retrouve dans une situation de complicité avec le réfugié, figure du nouvel immigrant, qui lui fait prendre conscience de l'importance de l'identité<sup>34</sup> », mais les raisons de cette complicité, bien qu'elles soient comprises par Maniakawa, demeurent floues pour le réfugié. Même si la demande d'asile de Fève est refusée et que son avenir reste donc en suspens, c'est en fait paradoxalement grâce à lui, l'exilé,

<sup>30</sup> Latif Ghattas, *op. cit.*, p. 27.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>32</sup> Lequin, *op. cit.*, p. 37.

<sup>33</sup> Latif Ghattas, *op. cit.*, p. 92.

<sup>34</sup> Nathalie Prud'homme, *La Problématique identité collective et les littératures (im)migrantes au Québec. Mona Latif Ghattas, Antonio D'Alfonso et Marco Micone*, Montréal, Nota Bene, 2002, p. 59.

que Maniakawa peut finalement retrouver « ses langues d'origines... Béothuk, Tlimgit, Haïda, Tsimshian, Wakashan, Salishan, Jutenai... »<sup>35</sup> ainsi que sa voix, en adoptant le modèle du conteur donné par Fêve, pour raconter l'histoire des Indiens ainsi que les « contes, beaux et cruels, des multicontes de l'exil<sup>36</sup> ».

On pourrait interpréter cette fin comme étant le récit d'un double-échec, car Fêve est déporté, suggérant que les politiques d'asile ne sont pas toujours justes ni humaines, et le départ de Maniakawa pour retrouver sa réserve pourrait laisser croire que les autochtones ne peuvent vivre ailleurs que sur la réserve. Mais une autre lecture de ce dénouement suggérerait qu'en dépit de la déception quant à la déportation de Fêve, Maniakawa, elle, a pu découvrir, contre toute attente, une solidarité avec un autre être humain exilé lui aussi, lui permettant de renouer avec son identité et son passé avant de pouvoir affronter l'avenir.

Bien que je n'aie pu entièrement développer les analyses des textes en question, il est pertinent de résumer, en guise de conclusion, quelques points importants. D'abord, si pendant très longtemps, des critiques littéraires tels que Pierre Nepveu ont constaté le thème de la disparition de l'autochtone dans la littérature québécoise, il est notable que l'autochtone ré-apparaît – pourrait-on dire re-naît – dans quelques textes qui font partie de la littérature québécoise contemporaine et qui, en outre, sont des textes que l'on nomme migrants parce qu'ils évoquent le mouvement, l'immigration, l'exil, les traces de cultures et de langues autres. On a déjà accusé les textes migrants, dans un texte ayant suscité une vive polémique il y a quelques années, de n'avoir « rien à voir avec ce qu'on a toujours appelé la littérature québécoise, [...] qui ne s'inscrivent d'aucune manière dans son histoire, dans la logique de son développement, qui ne poursuivent pas sa recherche d'identité. »<sup>37</sup> Or il est clair que les trois textes en question se tournent justement vers un aspect on ne peut plus indigène de l'histoire, de la culture, de l'identité du Canada.

Par ailleurs, l'inscription de problématiques autochtones dans des textes migrants suggère une certaine complicité entre le sujet migrant, qui se sent étranger, exilé, aliéné dans la société, et l'autochtone qui est comparablement marginalisé en dépit du fait qu'il soit natif du pays. Il serait d'ailleurs intéressant d'examiner s'il existe la perception d'une telle complicité du point

---

<sup>35</sup> Latif Ghattas, *op. cit.*, p. 160.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>37</sup> Monique LaRue, *L'Arpenteur et le navigateur*, Montréal, Fides / CETUQ, 1996, p. 8

## LA FIGURE DE L'AUTOCHTONE DANS L'ECRITURE MIGRANTE

de vue de la culture autochtone. Il est possible, en revanche, que les autochtones, en tant que peuples colonisés, perçoivent l'immigration, même non-européenne, comme une perpétuation du processus de colonisation.

Finalement, soulignons que les trois textes contestent la représentation folklorique des autochtones. Comme le propose Nepveu,

il faut profiter de la chance offerte par la renaissance autochtone pour ne plus traiter ce monde comme un pur répertoire de mythes et de coutumes, pour le saisir non seulement hors du cimetière où on l'avait relégué, mais aussi hors du patrimoine, du musée et d'un traditionalisme perçu comme pur conservation de ce qui aurait été de tout temps. [...] Mais si, comme le reconnaît Georges E. Sioui lui-même, on ne peut réécrire l'histoire, alors il faut que la perspective évolutionniste et pluraliste apparaisse comme autre chose qu'une simple erreur historique qu'il conviendrait de corriger par un retour aux origines. Le fait qu'il y ait un discours essentiel des autochtones sur l'expérience américaine n'entraîne pas que ce discours doivent être figé en une essence immuable<sup>38</sup>.

La contribution, donc, de ces textes migrants qui inscrivent des problématiques autochtones, est particulièrement importante, car non seulement ils peuvent transcender les images figées des autochtones en créant de nouvelles histoires, de nouvelles associations entre migrant et indigène, de nouveaux mythes, mais ils font avancer le discours transculturel en démontrant que le transculturalisme ne se joue pas simplement entre les deux peuples fondateurs et les immigrants récents, mais bien entre *tous* les peuples du Canada y compris les Premières Nations.

---

<sup>38</sup> Nepveu, *op. cit.*, p. 221-22.



## L'EXORCISME DES RACINES DANS LA TRILOGIE DE NINO RICCI

Jacques LECLAIRE  
Université de Rouen

L'exorcisme des racines dans le cadre de l'immigration est présenté de manière inhabituelle car la trilogie ne considère que les deux premières générations d'immigrants et offre un schéma incomplet regroupant cependant les stades de déplacement, acculturation, assimilation et retour aux sources. Mais les problèmes d'identité se situent tout autant au sein de la fratrie composée de Vittorio/Victor Innocente et de sa demi-soeur Rita. Le retour à Valle del Sole, village des origines, en compagnie de l'énigmatique John, sera à la fois retrouvaille incomplète et libération, car la seule prise de conscience face à des réponses qui n'atteignent jamais une vérité irréfutable, est que Vittorio et Rita n'ont plus rien à attendre de l'Italie et doivent chercher ailleurs la clé et la forme de leurs relations. Si Rita semble retrouver une identité canadienne avec toutes ses incertitudes, c'est au niveau de l'écriture que Victor expatrié une nouvelle fois en Afrique, et donc dans une situation de centre et de périphérie, trouve un début de réponse. On peut dire que le roman déplace la définition de l'identité de la nationalité à la fratrie et à l'écriture.

The exorcism of roots in the context of immigration is given an unusual representation as the trilogy only considers the first two generations of immigrants. It offers an incomplete picture although it deals with the various stages of displacement, acculturation, assimilation and return to origins. But problems of identity are equally situated within the fraternity composed of Vittorio/Victor Innocente and his half-sister Rita. Their return journey to Valle del Sole, the village they come from, together with the enigmatic figure of John, is both an incomplete getting together and an act of liberation, for the only answer they are faced with fails to achieve irrefutable evidence, and suggests that Vittorio and Rita have nothing to expect from Italy and must look elsewhere for the key to and form of their relationship. While Rita seems to go back to her Canadian identity with all its uncertainties, Victor, once more an expatriate in Africa, as both centre and periphery, turns to writing as a provisional answer. The novel can be said to displace the definition of identity from nationality to fraternity and to the process of writing.

Face au schéma classique de déplacement, acculturation, intégration/assimilation et retour aux origines sur trois générations, la trilogie ne présente que les deux premières générations. Ce schéma est compliqué par des problèmes d'identité au sein de la fratrie composée de Vittorio/Victor Innocente et de sa demi-soeur, Rita/Margherita. Le troisième roman aborde le retour aux sources italiennes dans une double démarche d'exorcisme. L'interférence entre la définition familiale de l'identité et sa définition par rapport au pays d'origine et au pays d'accueil présente avec originalité la question du lien aux racines. Notre démarche suivra son évolution selon la chronologie de la trilogie qui concentre sur la seconde génération l'essentiel de la problématique identitaire.

Le premier roman, *Lives of the Saints*, a pour cadre principal Valle del Sole, dans les Apennins. Il se situe entre juillet 1960 (7) et avril 1961, date de

l'arrivée de Vittorio au Canada (233).<sup>1</sup> Valle del Sole établit l'arrière-plan italien du héros. Le roman retrace les derniers mois passés par Vittorio, âgé de sept ans en 1960, dans le pays de son enfance et dans sa famille. Il y découvre l'amitié avec Fabrizio, mais il subit aussi diverses expériences traumatisantes à l'école. Le roman montre les circonstances qui ont conduit Vittorio à émigrer à la suite de sa mère Cristina, ostracisée par le village en raison de sa liberté de comportement, en particulier dans sa vie sexuelle.<sup>2</sup> En raison de l'intelligence de Vittorio, la maîtresse d'école le garde après la classe et lui lit des extraits de *La Vie des Saints* (*Lives of the Saints*) (132), livre éponyme dans lequel le serpent est un motif récurrent et nombre de récits ont une fonction métonymique. Il est surtout le témoin de la fuite d'un homme dont il ne voit que les yeux bleus (13). Il est suggéré que cet homme est allemand et qu'il est le père biologique de Rita. Il était enfermé dans l'étable avec sa mère, mordue à ce moment précis par un serpent vert. Vierge Marie déchue elle n'a pas su écraser le serpent/démon. Vittorio est déjà spectateur plutôt qu'acteur, entraîné par l'acte de rupture de sa mère.<sup>3</sup> Déjà, Vittorio a conscience de sa différence et il se voit même naïvement pape selon l'affirmation de sa mère (9). Son grand-père tente de le rattacher à son pays en lui donnant, dans un moment de grande émotion, ses décorations militaires, signes de reconnaissance par le centre politique de l'Italie (154-155). Vittorio bénéficie donc de sept années d'imprégnation de ses racines italiennes, il parle italien et connaît le dialecte de Valle del Sole. Sur le navire il survit de justesse à une pneumonie attrapée pendant les obsèques de sa mère, rite de passage complété par la perte de la

---

<sup>1</sup> L'émigration vers l'Amérique, terme qui recouvre aussi le Canada, dépeuple (164) ce village arriéré que l'arrivée de l'électricité suffit à émerveiller (93). Il s'agit d'une nouvelle forme d'émigration, les épouses reçoivent des lettres et de l'argent de leur mari qui attendent la possibilité de les faire venir au Canada, mais n'envisagent pas un retour au pays, même si certains y font de brèves visites. Le héros et sa mère partent mi-mars 1961.

<sup>2</sup> Fille de l'ancien maire, *lu podestà* (8), elle passe d'une situation de fille de notable installée au centre du tissu social à un état de marginale car elle a été infidèle à son mari parti au Canada. Sur le navire qui les emporte au Canada, Cristina met au monde une petite fille adultérine et meurt, fin mars 1961, (230, 232) victime de l'incompétence du médecin de bord alcoolique.

<sup>3</sup> Elle quitte le village en maudissant ses habitants : 'Fools !' she shouted now. 'You tried to kill me but you see I'm still alive. And now you came to watch me hang, but I won't be hanged, not by your stupid rules and superstitions. You are the ones who are dead, not me, because not one of you knows what it means to be free and to make a choice, and I pray to God that he wipes this town and all its stupidities off the face of the earth.' (187)

pièce d'une lire porte-bonheur qu'engloutit aussi la mer, incident qui suggère une libération des superstitions de Valle del Sole, mais aussi la perte de son enfance. Par contre, sa sœur, à peine née, bébé sans nom, qui débarque avec lui au Canada, n'a eu aucune expérience de la vie à Valle del Sole qui est seulement le lieu où elle a été conçue. Pour elle, ce village italien reste une signification vide jusqu'au troisième roman.

Les maisons de verre du second roman qui décrit le déracinement, l'acculturation et l'assimilation à travers ses protagonistes, sont annoncées dans le premier à travers les informations cocasses de Fabrizio:

[...] in America everyone lived in houses of glass.

'When you're taking a bath anyone can come by and look at you. You can see all the women in their underwear. People look at each other all the time, over there because nobody believes in God.' (163)

Ces rumeurs montrent que le Canada n'est pas clairement identifié, que les opinions italo-centristes en font un lieu mythique, mystérieux pays d'espoir et de craintes (162). Ironiquement, les maisons de pierre de Valle del Sole ne sont guère plus opaques.

Ces maisons de verre sont aussi des serres construites par Mario, le père, (188, 190, 225) emblèmes d'une réussite matérielle qui fait de lui le président du club italien (225). Cependant, rien ne parvient à effacer la frustration liée à la trahison de sa femme:

Yet there remained something shambling about him, a creeping disorder at the edge of his life. . . a failure of will, the threat against which everything else had been precariously won and held. (226)

Bien que Mario ne songe pas à retourner en Italie, il demeure jusqu'à la fin de sa vie un Italien déplacé que son anglais trahit : « His English made him seem vulnerable, rustic. » (227). Vittorio, peu avant la mort de son père, comprendra les racines de l'incompréhension qui l'a opposé à son fils et à Rita:

We hadn't so much as a language between us, had always been forced, especially in our letters, to some compromise, my simplified English, his careful Italian. . . perhaps all along I had

misread him, missed some crucial clue, had mistaken for maudlin. . . the uneasy forcing of emotion into the unwieldiness of an unfamiliar idiom. (324)

Le maîtrise de la langue du pays d'accueil par la seconde génération souligne sa différence d'avec la première dans ses rapports au Canada. A Mersea, Vittorio fait aussi, au début, la douloureuse expérience du déracinement et de la perte des repères. Mais, déjà, il trouve un remède dans l'élaboration d'un récit:

I would wake suddenly in the middle of the night and for a moment in the darkness, feel a disorientation so complete that I might never have known what a world was, or a bed, or a chair. . . it was only when I could put together a little story in my head a boat, a train until I arrived finally at the bed I was lying in, that the room around me slipped into dim focus, and the panic passed. (3)

Le surnom de la région de Mersea dans l'Ontario, the Sun Parlour, semble un écho de Valle del Sole, racine que la communauté italienne cherche à retrouver (60). Vittorio compare la ferme ontarienne de son père au village italien encore présent dans sa mémoire (5) et c'est elle qui lui semble 'unreal' (5). Plus tard, les serres seront ironiquement une parodie de l'Eden où Vittorio connaîtra le fiasco d'une relation amoureuse avec Crystal (177-182).

L'enracinement à travers l'école est une épreuve qui rappelle celle de Valle del Sole : il est malmené par les grands parce que doublement différent et, en plus, l'acquisition de l'anglais évoque un traumatisme qui a maintenant été étudié.<sup>4</sup> Rétrogradé de deux classes en attendant qu'il maîtrise la langue, il est renommé Victor par son institutrice (54) et par les Canadiens de langue anglaise, comme les Amherst (144), mais aussi plus tard par des Canadiens d'origine italienne comme le Professeur Mariani (272). Ce changement de nom est métonymie de sa situation d'acculturation . Vittorio progressivement s'intègre. Alors qu'il ne parle qu'italien à son arrivée il finit par se spécialiser en littérature anglaise à Centennial University (copiée de York University), mais a en permanence le sens d'être coupé des autres, de lui-même et de la réalité (189). Le rapport de Vittorio à la littérature anglaise, métonymie de son

---

<sup>4</sup> Briozzo, Florence, pp. 319-338.

## L'EXORCISME DES RACINES DANS LA TRILOGIE DE NINO RICCI

assimilation, sera finalement renversé et deviendra pour Victor, par l'écriture, le lieu de son identité fluctuante.<sup>5</sup>

À la fin de ses études, au lieu de revenir à la ferme comme son père et la tradition familiale italienne l'auraient voulu, il part enseigner au Nigeria pendant trois ans.<sup>6</sup> Cet épisode enchâsse les situations de marginalité et de centralité. Le Canada a d'abord été colonie du centre d'un empire (voire de deux), Vittorio, d'immigré italien, est devenu le Canadien Victor et représente le Canada à son tour devenu centre (secondaire) de l'économie et de la politique nord-américaine, encore que les Africains notent la différence entre Canadiens et Américains :

Inevitably I fell in more and more with the Americans. . . though even then there remained always the shadow of difference between us, if only the quicker, more expectant intimacy others assumed with them because they were Americans, known quantities, emissaries from the centre of the world. (304)

Deux caractéristiques de l'identité canadienne sont ici exprimées : à la fois sa différence de l'américanité et son caractère problématique. En fait, tout au long de ces romans, le narrateur souligne l'importance du non-dit en ce qui le concerne. La marge entre le dit et ce qui pourrait/devrait être dit est lieu de l'identité de Victor. Des correspondances suggèrent ce non-dit : l'envolée de montgolfières, vision de beauté fugace, qui clôt *In a Glass House* rappelle le ballon orange de son délire dans *Lives of the Saints* (233), transposition de la mort de sa mère, et le serpent vert (315-316), au Nigeria, à la fois danger mortel et bénédiction, rappelle bien évidemment celui des premières pages de *Lives of the Saints*, associé à l'orgueil et à la faute de sa mère lors de la conception de Rita :

I...seemed to need to kill it and yet take away from it some uncertain advantage or blessing, as if it had come like a messenger out of my own past. (316)

---

<sup>5</sup> L'assimilation progressive (234) de l'identité canadienne (245) est chèrement payée : à l'université il connaît la dépression, a des idées suicidaires, se réfugie dans la drogue, avant de faire surface grâce à la thérapie parfois étrange de Marnie, assistante psychologue (218-222).

<sup>6</sup> Une enseignante est anglaise, deux collègues sont américains, les autres sont nigériens, ghanéens, indiens ou pakistanais (303).

Et de fait le premier auditoire auquel il pense pour narrer cet incident est Rita, devenue « this constant inner companion » (316) Cela affirme une continuité de l'être de Victor depuis l'Italie, au sein de ses incertitudes, et souligne l'importance centrale de Rita dans la construction de son identité et l'interférence de cette relation par rapport à sa relation au Canada.

Dans ce second roman qui va d'avril 1961 et 1980,<sup>7</sup> Rita ne restera que six ans avec la famille italienne de Vittorio. Au début, personne ne se soucie même de lui donner un nom jusqu'à l'arrivée, au bout de plusieurs semaines, de la Tante Teresa qui la nomme « Mar-ghe-ri-ta. That's the saint all the mothers pray to when they're going to have a baby. » (39) Rita poursuit une lutte permanente pour sa reconnaissance au sein de sa famille. Tsi Mario n'arrive pas à accepter ce rappel de l'infidélité de sa femme et il alterne entre l'indifférence, la brutalité et parfois une étonnante indulgence.<sup>8</sup> Fréquemment, Rita s'affirme par la contestation (91) et la transgression (195). L'anglais va devenir sa seule langue identitaire avec son adoption progressive par la famille Amherst, à l'âge de six ans. A la différence des autres personnages, et notamment de Victor, elle va oublier l'italien qu'elle a dû parler dans sa petite enfance et donc apparemment le lien avec sa famille italienne, (WSHG 254) encore que le troisième roman suggère plus de complexité. Mais la famille Amherst est une caricature car seule Mrs. Amherst est d'origine anglaise. Mr. Amherst, devenu son père légal, est d'origine allemande comme probablement son père biologique. Rita incarne donc le processus d'assimilation en compagnie d'Elena, l'autre enfant adoptée par les Amherst. Leurs « parents » leur donnent une éducation typiquement anglaise, tant à l'école que dans leurs activités extrascolaires. Vittorio, lors de ses visites, est le témoin anxieux de cette métamorphose qui le dépossède de sa sœur (IGH 149) qu'il regardait comme « the only thing that truly belonged to [him]»(87). En fait, Vittorio avait remplacé à la fois le père et la tante Teresa, mère de substitution peu fiable.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> C'est souvent à partir des indications temporelles concernant Rita que l'on peut reconstituer la chronologie du roman. Elle est née fin mars 1961 (LS 202, 205, 228), elle a 16 ans en mai (256) juste avant le départ de Victor pour le Nigéria, ce qui nous situe en 1977, Victor, plus âgé de sept ans, a alors 23 ans, il revient du Nigéria au bout de trois ans, donc en 1980 à l'âge de 26 ans.

<sup>8</sup> Comme lors du conflit autour de la télévision ou du chien Lassie.

<sup>9</sup> Alors que Rita portait des vêtements hérités d'autres enfant, Vittorio lui avait acheté une robe neuve (86) avec de l'argent pris à Teresa : « What a crazy thing, did you think we'd let her go naked ? » she said, and took me in her arms...Yet I didn't understand this forgiveness in her...I felt robbed by it somehow of whatever had been right and

## L'EXORCISME DES RACINES DANS LA TRILOGIE DE NINO RICCI

Cette substitution au père défaillant et à la famille nucléaire éclaire l'évolution des relations de Victor et Rita dans le troisième volume.

Dans *Where She Has Gone*, la notion de proximité et de distance entre eux va prendre une importance capitale (WSHG 2, 38, 49, 256, 258, 278s). Rita est souvent définie comme « messed up », « confused » (WSHG 66, 130, 138, 243, 257), mais Victor l'est tout autant. L'action commence mi-septembre 1980<sup>10</sup> et se poursuit probablement jusqu'au début de 1982 (320). Le récit, composé de trente-trois chapitres comme dans les autres romans, est enchâssé entre un prologue et un épilogue qui situent la trilogie (318) comme une suite d'histoires vraisemblables ou possibles destinées à Rita : "... she might have said, Tell me a story, the way people did around the fire late at night." (i) Victor, narrateur à la première personne, mais en fait narrateur du récit au second degré par rapport au Victor du prologue et de l'épilogue, marque ainsi la recherche de la multiplicité et de la fluidité du conte oral chère aux écrivains postmodernes comme Robert Kroetsch. Il propose d'emblée l'alternative de deux fables concernant des marronniers : la première amorce le motif récurrent des rêves qui forment le contrepoint du réel et elle rappelle l'histoire de l'arbre de Jessé, l'arbre s'élevant cette fois du ventre de Vittorio :

Was I the tree ? she might have asked then. Was I the daughter ?  
And I would have said, it doesn't matter, it was only a dream, it  
was only a story. (i)

L'usage des formes modales montre que cette affirmation est à prendre avec circonspection. Elle amorce l'un des deux thèmes majeurs du roman, celui de la relation de Vittorio/Victor et de sa soeur Rita. La seconde fable concerne un marronnier de Mersea qui se mit à porter des fruits au moment où l'on s'apprêtait à l'abattre :

It was as if the tree...had gathered up all its resources to hold out  
to us this offering, this bit of hope :

---

true, had been defiantly my own, in what I had done. (86 Cette réaction souligne le sens de son acte, la reconnaissance personnelle de Rita comme être humain à part entière, comme membre de sa famille mais aussi comme double de lui-même.

<sup>10</sup> Peu après la mort de Mario et le retour de Victor, juste avant la mort de Mr. Amherst fin février (31-32) et le vingtième anniversaire de Rita (mars 1981 : 57, 87, 93). La visite à Valle del Sole se situe en juillet-août 1981 (156, 230, 239, 296), la tentative de suicide de Victor à Londres fin août (310, 319), le séjour au Kenya fin 1981, début 1982.

She would have asked, Was there really a tree ? Did it happen that way ? And I would have said, That was one way it could have happened. And the yes and the no, the precision things took on in the plain world, would not have mattered so much, only the story, that bit of hope. (ii)

La fiction devient donc la source d'espoir qui permet à Victor et Rita de vivre leur identité complexe. L'épilogue suggère que la trilogie est l'un des dialogues imaginaires possibles avec Rita et rejette une écriture mimétique enfermant une réalité unique dans le texte écrit à son intention :

That is what I had wanted, to hold every nuance and hope, every smell, every bit of sky, though there hasn't been a single line I've written here that hasn't seemed untrue in some way the instant I set it down

There is always the effort my mind makes...to hold the illusion ...as if it is the mind's job not so much to see things as they really are but simply to make some sort of sense of them, to fit them into whatever general order it has already arranged for itself.(322)

Le narrateur exprime le paradoxe de la fiction qui nous parle d'un référent réel, mais n'obéit finalement qu'à ses propres lois, tout en cherchant à créer l'illusion de la réalité et à lui conférer une construction logique. Mais il souligne aussi le retour de l'imaginaire vers la réalité vécue rendu possible par le lien essentiel de la conscience et du langage. L'épilogue souligne que le roman est l'histoire de retrouvailles et de séparation (320) et il se termine sur le mot "goodbye" (322), dans un dernier rêve qui superpose Valle del Sole et la flottille de lamparos du Kenya. Enfin, il convient de rappeler l'éclairage oblique de l'intertextualité, de documents et d'histoires parallèles telles que celle des Samnites et de leur fierté dont Cristina a hérité (LS 300), ou des histoires d'enfants illégitimes (WSHG 62, 211, 264), et enfin des rêves de Vittorio qui commentent le vécu ou bouleversent le déroulement linéaire<sup>11</sup>.

Dès les retrouvailles avec Rita, Victor s'occupe d'elle moralement et matériellement (5, 37), en conformité avec un codicille inattendu du testament de son père (IGH 334, WSHG 4, 20, 37). Rita est étudiante et vit plus ou moins

---

<sup>11</sup> Par exemple avec des analepses (rêves du bateau WSHG 96, du Kenya 97).

harmonieusement avec Elena qui est devenue lesbienne (91, 137). La transgression de tabous sexuels est apparemment l'une des façons dont les deux filles adoptives des Amherst réagissent à la fausseté de l'identité qu'on a tenté de leur imposer. Rita, bien qu'apparemment équilibrée (5), souffre d'une division schizophrène entre un être secret, "the ugly one" (257) et une persona ordinaire, moyenne, décente. Mais le masque par moments est ressenti comme son être authentique, d'où le désarroi d'un choix impossible que Victor est incapable de l'aider à accomplir. (238)

Trois événements fortement imbriqués se produisent en très peu de temps. A la fin du premier tiers du roman, une impulsion fusionnelle de Rita et Victor aboutit à une relation sexuelle incestueuse (70-71) associée à des images de chute (72) et à une schizophrénie de Victor (70) agissant malgré lui et se voyant agir dans un moment de suprême proximité :

We were still falling. There seemed no distance between us now, just this awful relinquishing as if everything were unfolding at once unreal and yet inevitable... (70)

There was something almost ruthless in us then, hopeless, the instantaneous mutual admission of wrong and its flouting. There would be this one time, we seemed to say, when the world would split open and every unspeakable hope, every desire, every fear, would be permitted. (71)

Psychologiquement, l'inceste dans le roman correspond à un schéma connu :

Dans tous les cas, le système familial est dysfonctionnel, avec une différenciation des rôles mal perçue et, bien souvent, une carence affective des enfants, des deuils précoces pendant l'enfance ou l'adolescence renforçant le lien fraternel ou marquant l'absence de loi<sup>12</sup>.

Inceste fraternel...sujet tabou qui n'est révélé qu'exceptionnellement en raison de la culpabilité massive des protagonistes...Les relations incestueuses s'établissent dans un contexte d'amour passionnel<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Angel 121. L'analyse se situe dans la suite de Lévy-Strauss.

<sup>13</sup> Angel 124.

Victor et Rita devront trouver le moyen d'en parler et de vivre avec ce secret. Victor est d'abord écrasé par la culpabilité d'avoir trahi sa sœur (74, 85), "his chance to be good" (293), test auquel il a failli. Rita admet lucidement et généreusement sa part de responsabilité quelques jours plus tard :

« I don't want you to think it's your fault, » she said.

« It's hard not to think that. »

« I'm not a kid. We both did what we wanted. We could look at it that way. »

« Yes. »

« Except that it was a mistake. » (114)

La différence de qualification est significative : alors que Victor parle d'horreur, de culpabilité, Rita, plus pragmatique, plus forte que son frère, parle d'erreur, ce qui modifie la vision de qui protège qui. Elle assume ce que représentait cette tentative fusionnelle avec le frère/père, peut-être recherche de ses racines italiennes, mais reconnaît plus lucidement que son frère que c'était une impasse. Par la suite elle évitera Victor, aura recours à la fuite du voyage (114). Par contre, à plusieurs reprises Victor/Vittorio est tenté par la fuite en avant dans un amour d'autant plus romanesque qu'il est maudit (90, 92, 102, 114, 250, 280, 284, 293). Dans les dernières pages du roman il souligne l'ambiguïté de ses sentiments envers cette relation, faite de nostalgie et de rejet :

...we are moving apart. . . extricating ourselves from each other ;  
and soon it will be difficult to imagine the point of closeness we  
once reached, perhaps even to bear the thought of it. (320)

La libération des problèmes de la fratrie permettra de clarifier la part respective de l'Italie et du Canada dans la définition de leur identité.

Le second événement est la rencontre de Rita avec John (90), âgé de cinquante à soixante ans, dont Victor découvre que la véritable identité est allemande : « Johannes Elias Keller » (148). Il est au cœur de l'énigme centrale du roman que Victor et un temps Rita cherchent à résoudre : il est constamment associé au mot « father » et ses synonymes (90, 104, 124, 152, 263, 270, 272, 291), et tout donne à penser que c'est le père biologique de Rita que Vittorio a vu s'enfuir. La visite à Valle del Sole, dont nous reparlerons, est évidemment un test de vérité. L'habileté du récit consiste à accumuler les indices confirmant cette hypothèse (244), y compris dans une discussion qui aurait pu être décisive

## L'EXORCISME DES RACINES DANS LA TRILOGIE DE NINO RICCI

entre Victor et John, mais dans laquelle l'ambiguïté règne, sans jamais donner la réponse irréfutable attendue (268-273). Des éléments contraires sont également introduits, notamment en ce qui concerne la présence fréquente dans le village d'yeux bleus dus à de lointains ancêtres normands et non à une hérédité allemande (210). Le non-dit est utilisé avec un art consommé : John est-il au courant de l'inceste comme le craint Victor (243), a-t-il un secret inavouable qui serait insupportable pour Rita s'il admettait être son père, John et Victor ont-ils échangé deux silences dans l'intérêt de Rita qui finalement préfère ne pas avoir de réponse claire sur ses origines :

« John and I talked about this once, » she said. « About my father. Whether I'd want to know who he was. »  
...« I said I wasn't sure. »(276)

Après la confrontation à l'Italie des origines provoquée par Victor, dans un acte complémentaire de retour aux sources libérateur de l'insécurité ontologique, John propose à Rita de rentrer au Canada par voie maritime : « To see where I was born and all that. It's kind of symbolic. » (275)

Rita avait accepté de retrouver son frère dans le village de leurs origines, Valle del Sole, ce qui peut être vu comme une tentative vers l'Italie de la mère mais aussi comme un test de l'identité réelle de John qui est peut-être son père. Ce retour à Valle del Sole est le troisième événement capital du roman. Il n'a pas exactement le même sens pour Victor, pour Rita et pour John. Les attaches italiennes de Victor sont marquées au niveau du langage par la présence de mots italiens, voire de citations, mais lorsqu'il parle italien ou le dialecte italien du village, les conversations sont rendues en anglais standard, ce qui rappelle une technique fréquente de l'écriture post-coloniale. Il est tantôt appelé Victor (76) tantôt Vittorio (188), ce qui souligne les incertitudes et les fluctuations de son identité entre l'Italie et le Canada.

Les affirmations contradictoires se succèdent. Rita remarque : « You sound different, in Italian . . . As if you belonged here. »(245) La première impression de Victor est à l'opposé :

Everything was wrong. The road. . . the houses. . . the church.  
And then, the simple feel of the place, the unlikeliness that  
anything memorable or of import could have happened here, that  
all the history I'd carried crammed in my head could have had its

seat in this half-ruined assortment of mountain-strung houses.  
(178)

Cette impression, rendue avec le recours aux modaux, est contredite à la page suivante quand il arrive à la maison que son grand-père lui a léguée et que sa tante Marta a entretenue pendant vingt ans en attendant son retour :

This was my grandfather's house, the one he'd bequeathed me, where I had lived, where everything had happened. This was the door, its worn threshold ; these were the stairs that led down to the stable ; this was the bench, though not as I remembered it, not some numinous, mythical thing, but merely the real, mean, inscrutable slab of stone. (179)

La répétition de « this was » souligne la présence de la réalité pour mieux signifier à la fin son opacité, métonymie de ce que va être la confrontation avec le village des origines. C'est un acte de reconnaissance et d'exorcisme des racines personnelles et nationales. Avec Luisa, jeune femme qui l'attire, il revisite la grotte à la source chaude (224, 225) où les amants se rencontrent et où sa mère a pu retrouver le père de Rita (226), mais, curieusement, il n'y emmène pas sa sœur et nie l'avoir trouvée quand John l'interroge ; Luisa remarque : « You must feel, I don't know, like a stranger here after all those years in America. It must be so different there. » et Victor répond : « I suppose. Except now that I'm here, I'm not sure any more where I feel more like a stranger. » (224) À l'inverse, un peu plus loin, elle déclare, faisant écho à Rita : « It's still in your blood, this place. » (229) En fait, Luisa, qui assimile encore Amérique et Canada, fait le pendant de l'ami Fabrizio et de la maison de Vittorio, offrant dans l'idylle attendue la troisième occasion de retrouver et de vivre ses racines. Mais celle-ci ne se concrétise pas. Victor aura le sentiment de laisser échapper une chance, « as if we had each of us in our way missed our fates, our chance at happiness. » (302)

Un document surgi du passé provoque une nouvelle prise de conscience : sa tante Marta lui donne une photo de lui-même et de sa mère enceinte apparemment prise le jour de leur départ. Cette photo réduit le souvenir qu'il avait d'elle mais révèle aussi une autre vérité :

I could hardly fathom this image of her : it was not just her plainness that struck me, how far she fell from the ideal of her I had created, but that she stood so vulnerable, so grave, with such

## L'EXORCISME DES RACINES DANS LA TRILOGIE DE NINO RICCI

a look of the mountain peasant that I could hardly imagine I'd ever known her.

In my room that night I hid it away in one of my suitcases as if it were a piece of evidence to be concealed.(189)

Après avoir expliqué à Rita que sa mère a refusé de l'abandonner dans un orphelinat (279), Victor lui montre la photo. Les deux réactions sont contrastées, l'une émotive, centrée en fait sur Rita, l'autre froidement lucide et détachée:

With Rita before me I could see the clear connection between them, the spectral sameness of their features. . . Even their eyes were the same. . . the same gaze as if there was something just beyond the obvious, the everyday, that they were fixed on. . .

It was eerie to see the bulge in my mother's dress, to think of Rita unborn there, of this single portrait we had that was all the proof we had ever formed a family. . .

« She looks sort of ancient, » Rita said . . . Not old but like someone who wouldn't have fit in somehow if she was still alive. » (279)

Le seul moment où Rita s'est vraiment identifiée à sa mère s'est produit plus tôt lorsqu'elle a subi le regard des villageoises venues la voir :

I thought I understood a bit what it was like for her . . . For our mother. To be in a place like this. To be watched. (248)

Victor offre la photo à Rita qui lui demande de la garder : « No. It means more to you than it could to me. I would always feel, I don't know. Like I couldn't live up to it somehow. »(280) Rejet compréhensible mais inattendu de ce qui devrait être la plus forte des racines. L'ironie voudra que Victor oubliera d'emporter cette photo. Il y a sans doute chez Victor et Rita le rejet de la reconnaissance culpabilisante d'une mère commune (318). La confrontation à la photo a marqué la fin d'une dépendance mutuelle avec Rita, devenant acte de libération de leur passé italien aussi bien que canadien : « I had the sense that when she left this time, something would be over between us definitively, that there would be no going back to it. » (280) Mais la libération n'est pas nécessairement la liberté, ce peut être l'expérience du vide existentiel, la résurgence destructrice d'une insécurité ontologique qui a marqué l'existence

de Rita et de Victor. Son départ est empreint d'un pessimisme qui annonce sa tentative de suicide quelques jours plus tard à Londres :

My second departure from Valle del Sole, twenty years after the first, felt more final and more fatal ; there had been the future, at least, to drive off into then . . . I was on my own again without destination-or hopes, with no place left now to go home. (302)

Ces affirmations éclairent l'épilogue où Victor, qui ne parle pas à Rita de sa tentative de suicide, s'interroge sur leurs relations futures : « the unspoken question between us of what follows, of what we will be to each other when I return. » (320) Il se consacre désormais à l'écriture de la trilogie dont il saisit clairement tous les dangers, mais qui est sa seule voie d'accès à son identité : « the betrayal of putting a thing into words. Language seems such a crude tool to have devised, obscuring as much as it reveals... » (320)

Ni Italiens, ni Italo-Canadiens, Victor et Rita ont exorcisé leurs racines italiennes. Leurs relations futures restent problématiques. Rita semble finalement installée dans son identité canadienne (319) ce qui peut attirer Victor en ce sens, avec toutes les interrogations afférentes, mais il est d'abord écrivain, perpétuel interrogateur du monde, pour lequel la distance qui l'en sépare est le lieu même de son existence, l'inconfortable espace de sa liberté, plus important que son appartenance nationale. On voit donc que le schéma des trois générations incarnant le déplacement, l'assimilation et le retour aux sources a été à la fois concentré et dépassé, comme si l'appartenance nationale avait finalement moins d'importance que le rapport à l'autre et à l'écriture.

**BIBLIOGRAPHIE**

- RICCI, Nino, *Lives of the Saints*, Dunvegan, Cormorant Books, 1990.
- RICCI, Nino, *In a Glass House*, London, Sinclair-Stevenson, 1994. Ref ed. London, Minerva ed, Reed International Books, 1995.
- RICCI, Nino, *Where She Has Gone*, Toronto, McClelland & Stewart, 1997.
- Zazzo, René, *Traité de Psychologie de l'enfant, Le développement affectif et moral*, Paris, PUF, 1970.
- Genette, Gérard, *Figures III*. Paris, Seuil, 1972
- Neuman, Shirley & Wilson, Robert, *Labyrinths of Voice, Conversations with Robert Kroetsch*, Edmonton, NeWest Press, 1982.
- Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth, Tiffin, Helen, *The Empire Writes Back*, London, Routledge, 1989.
- Kroetsch, Robert, *The Lovely Treachery of Words*, Toronto, Oxford University Press, 1989.
- Briozzo, Florence, *Les Italiens à Toronto (1971-1991)*, Collection des thèses du CEC de Paris III, n°3, Paris, Université Paris 3/Sorbonne Nouvelle, 1994.
- Angel, Sylvie, *Des frères et des sœurs, Les liens complexes de la fraternité*, Paris, Laffont, 1996.
- Smith, Rowland, Ed. *Postcolonizing the Commonwealth. Studies in Literature and Culture*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2000.



# PENSER ET VIVRE LA TERRE D'ACCUEIL...

## ANTONIO D'ALFONSO ET MARCO MICONE, DEUX ITALIENS A MONTREAL

Stefania CUBBEDU

Doctorante à l'Université Paris 4 Sorbonne

Depuis sa découverte, le continent nord-américain a constitué ce lieu utopique où tout rêve pourrait être réalisé. Et si le flux des vagues migratoires a permis le (re)peuplement d'une partie de ce vaste territoire, cela a été d'autant plus vrai pour les Italiens au Canada et, plus particulièrement, au Québec. Après un bref aperçu historique, ayant pour but de montrer les migrations progressives et massives des Italiens au Québec, nous allons prêter une attention particulière aux difficultés rencontrées en terre d'accueil. Rêver d'un pays imaginaire, le vivre et le transcrire, voilà les questions auxquelles nous allons tenter de répondre à l'aide des romans *Avril ou l'Anti-passion*<sup>1</sup> d'Antonio D'Alfonso et *Le figuier enchanté*<sup>2</sup> de Marco Micone.

Ever since its discovery, the North-American continent has been a utopian place where every dream could be realised. While successive migrations have allowed the (re)population of a part of this vast territory, this is especially true of the Italians in Canada and, in particular, in Quebec. After briefly outlining the progressive and massive migrations of Italian people to Quebec, we will highlight the difficulties met in the host country. Dreaming an imaginary country, living in it and transcribing it, these are the issues that will be raised with reference to the novels *Avril ou l'Anti-passion*<sup>3</sup> by Antonio D'Alfonso and *Le figuier enchanté*<sup>4</sup> by Marco Micone.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, nous voudrions faire un rapide survol des conditions qui ont mené à la présence des Italiens au Québec et plus précisément à Montréal. Sans avoir la prétention d'être exhaustive, car consciente de l'ampleur et de la complexité de cette tâche, nous allons observer de plus près, par la suite, la situation dans laquelle vivent, ou ont vécu, les immigrants italiens. Nous allons nous appuyer sur des exemples tirés des œuvres de Marco Micone et Antonio D'Alfonso. Le premier a immigré à l'âge de 13 ans avec sa famille, et le second est fils d'immigrés. S'ils n'ont pas tout à fait dû affronter les mêmes difficultés d'intégration, les deux ont pourtant essayé de répondre à un certain malaise, entre autres identitaire, par l'écriture. D'autant plus que leurs ouvrages, qui traversent des genres différents, font référence à des sources autobiographiques.

---

<sup>1</sup> Antonio D'Alfonso, *Avril ou l'Antipassion*, Québec, VLB Editeur, 1990.

<sup>2</sup> Marco Micone, *Le figuier enchanté*, Montmagny, Boréal, 1992.

<sup>3</sup> Antonio D'Alfonso, *Avril ou l'Antipassion*, Québec, VLB Editeur, 1990.

<sup>4</sup> Marco Micone, *Le figuier enchanté*, Montmagny, Boréal, 1992.

Jusqu'aux années 1970-80, comme Bruno Ramirez<sup>5</sup> et Thierry Simon l'ont constaté, les études sur l'histoire de l'immigration, n'étaient pas très nombreuses. Pour ce qui est plus spécifique à l'immigration italienne, un colloque ayant pour titre *Little Italy in North America*, a eu lieu à Toronto en 1980. Son but était de souligner et de mettre à jour l'importance de la présence de la communauté italienne au Canada.

Pour avoir une idée de la portée de la vague migratoire qui a permis de constituer des petites communautés, il suffit de jeter un coup d'œil aux statistiques, mais aussi de consulter les listes nominatives des recensements.<sup>6</sup> Nombreux sont les *Donegani*, *Del Vecchio*, *Rusconi* et bien d'autres, où les noms de famille ont une forte résonance italienne.

Pour connaître le début de ces flux, il faut remonter à la deuxième moitié du XIXe siècle, quand, après l'Unité de l'Italie (l'Unité a été atteinte en 1861, mais il faut attendre l'année 1871 pour que Rome soit reconnue comme capitale de l'Italie) des masses de nouveaux Italiens, qui n'avaient pas encore une véritable conscience nationale, ont quitté le *Bel Paese*. Déjà à cette époque une cinquantaine de familles italiennes s'installent à Montréal.

Les raisons qui les poussaient à abandonner leur petit village ou la région dans laquelle ils étaient nés, étaient communes à celles qui obligent, généralement, d'autres groupes humains à émigrer : recherche de conditions de vie meilleures, fuite de la pauvreté et du manque de travail, rejet de conditions politiques instables (dans ce cas, ces conditions sont dues à la situation particulièrement tendue à l'aube de l'Unité, situation qui d'ailleurs caractérisait, à l'époque, l'Europe tout entière).

Et si les premiers proviennent du nord de l'Italie, à partir des années 1890 à 1898 il s'agit surtout des Italiens du Sud de l'Italie et plus particulièrement du Molise. À la fin du XIXe siècle et pendant la première moitié du XXe, l'immigration prendra l'allure d'un mouvement de masse. Une enquête menée par le gouvernement d'Italie en 1903, montre que celle qui était appelée « la colonie » comptait à l'époque 3000 personnes. Leur population est passée de 30000 habitants en 1951, à 137000 en 1981. Pendant cette période,

---

<sup>5</sup> Bruno Ramirez, *Les premiers Italiens de Montréal, l'origine de la Petite Italie du Québec*, éd. Boréal Express, Montréal, 1984 ; et aussi Bruno Ramirez, « La recherche sur les Italiens du Québec », in *Questions de culture 2, Migrations et communautés culturelles*, éd. Leméac, 1982, pp. 103-111.

<sup>6</sup> Bruno Ramirez, *op.cit.*

elle représentait 16,2 % de l'immigration au Québec.<sup>7</sup> D'ailleurs, on peut souligner que la *grosse botte* s'est presque effilée au fur et à mesure qu'elle laissait partir ses habitants. Ce phénomène n'a pas été constaté seulement vers le Canada, mais surtout vers l'Amérique du Nord et du Sud, tout en privilégiant, en Europe, l'Italie du Nord, l'Allemagne et la Suisse autour des années 60-70.

Au début, ces émigrants sont souvent des paysans sans propriété, partis pour accumuler suffisamment d'argent afin de pouvoir rentrer en Italie et acheter de la terre. Par la suite, il s'agit d'ouvriers, principalement dans le secteur de l'industrie et des textiles, mais aussi des statuaires ou des commerçants.

S'il faut distinguer les immigrés temporaires et ceux qui décident de s'installer, tous restent attachés à leur culture d'origine. Ils occupent un territoire qui de « colonie » deviendra « la Petite Italie ». Dans le cas de Montréal, elle coïncide d'abord avec le Quartier Saint-Jacques. Les nouveaux arrivants s'installent où vivaient les autres Italiens immigrés précédemment, dans le quartier ouvrier francophone, en raison des ressemblances culturelles et morales dictées par la religion catholique. Ils occupent ensuite la rue Saint-Laurent et le quartier qui correspond aujourd'hui au Métro « Jean Talon » et à la surface environnante. Ils y constituent un véritable monde italien en miniature. Ici, les relations sociales se bâtissent « à l'italienne », à travers par exemple la perpétuation des traditions culinaires. Mais, de plus, le véhicule de communication est, et reste, la langue italienne, ou mieux le dialecte de leur région d'origine, le Molise, dans le cas des auteurs que nous nous apprêtons à aborder.

Parallèlement, l'anglais devient la langue indispensable pour les relations économiques, le français pour les relations sociales (malgré quelques limites), mais beaucoup d'entre eux meurent sans avoir parlé une langue autre que le dialecte, tellement le désir de garder l'homogénéité du groupe est fort.

En se promenant dans ces rues, encore aujourd'hui, on est surpris par un attachement à la « mère patrie » qui dépasse parfois celui des Italiens d'Italie : accrochés aux lampadaires, on découvre, par-ci et par-là, le drapeau italien et celui de la Ferrari.

---

<sup>7</sup> Claire Mcnicoll, *Montréal, une société multiculturelle*, Paris, Belin, 1993, p. 232.

Les Italiens ne sont pas, comme l'on sait, les seuls immigrants à peupler Montréal. Avec eux, des Irlandais, des Juifs, des Polonais, des Chinois et des Haïtiens, pour ne citer que quelques exemples flagrants, vont habiller la ville en arc-en-ciel et participer à la création littéraire québécoise toujours plus prolifique. Ainsi, il est significatif de lire, imprimé dans le mur extérieur de l'arrêt du métro « Mont-Royal », centre névralgique de Montréal, le poème de Gérald Godin « Tango de Montréal »<sup>8</sup> dont sont extraits ces quelques vers :

7 heures et demie du Matin Métro de Montréal  
c'est plein d'immigrants  
ça se lève de bonne heure  
ce monde-là  
le vieux cœur de la ville  
battrait-il donc encore  
grâce à eux [...]

Dans cette ambiance, où multilinguisme et multiculturalisme suscitent grands débats, les montréalais des années 1980/90 saluent le succès de deux auteurs d'origine italienne, Marco Micone et Antonio D'Alfonso.

Si Micone doit son succès essentiellement à sa production théâtrale, dont le recueil *Trilogia* fait témoignage, D'Alfonso est surtout connu comme poète. Toutefois, les deux sont souvent intervenus, par des articles dans la presse ou des entrevues, dans la tentative de mieux exposer le malaise de l'immigré. Dans l'ensemble de leurs œuvres littéraires, nous avons choisi deux fictions écrites en prose, le roman *Avril ou l'anti-passion*<sup>9</sup> pour D'Alfonso et le récit *Le figuier enchanté*<sup>10</sup> pour Micone. Malgré la précision de *roman* pour le premier et de *récit*, au singulier, pour *Le figuier*, les deux échappent à la classification classique des genres littéraires et oscillent entre roman, récit, correspondance, écriture dramatique et poésie. Par exemple, dans le cas de Micone, la présence du sous-titre *récit* au singulier, permet au lecteur d'user du droit de le

---

<sup>8</sup> Si nous avons copié ce texte directement du mur du métro, il est aussi possible de lire le poème, en entier, dans le recueil *Sarzènes*, publié aux Ecrits des Forges en 1983.

<sup>9</sup> Antonio D'Alfonso, *Avril ou l'anti-passion*, Québec, VLB Editeur, 1990. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le terme *Avril*, suivi du folio et placées entre parenthèses dans le texte.

<sup>10</sup> Marco Micone, *Le figuier enchanté*, Montmagny, Boréal, 1992. Dorénavant, les références à ce recueil seront indiquées par *Le Fiquier*, suivi du folio et placées, ici aussi, entre parenthèses dans le texte.

considérer comme un, et un seul, récit à épisodes, vu le respect du temps chronologique. Bref, on pourrait presque le lire comme un roman court, d'autant plus que le personnage principal-narrateur est quasiment toujours le même et s'exprime à la première personne du singulier.

Les diverses formes d'écriture utilisées, on serait tenté de dire « explorées », rendent fidèlement la réalité et montrent davantage l'éclatement identitaire. Le style épistolaire de l'ouverture, présent dans les deux fictions, se raréfie petit à petit pour faire place à la narration et aux nombreux dialogues, qui les rapprochent et rappellent chez Micone sa vocation théâtrale, à côté des tonalités poétiques de l'expression de D'Alfonso. Cela permet (toujours au même hypothétique lecteur) de prendre immédiatement conscience de la relation qui devait s'instaurer, dans la réalité de l'émigration, entre ceux qui restaient et ceux qui partaient. Les lettres témoignent ainsi de la volonté de garder un lien avec un Pays qui n'a jamais été quitté complètement, tout en alimentant l'image rêvée de l'Italie.

Nous proposons, à ce stade, une brève lecture complémentaire et alternée des deux textes. Publiés à peu près à la même période (en 1990 *Avril ou L'anti-passion* et en 1992 *Le figuier enchanté*), grâce à la présence de journaux intimes et de lettres datées et signées, on découvre que les deux se situent entre les années 1948-51 et 1988.

Si le temps est facile à identifier, il n'en est pas de même pour l'espace, malgré la présence de repères topographiques. La caractéristique de ces écritures qu'on pourrait définir « d'errance », constitue un espace polyédrique. Les narrateurs protagonistes reflétant, consciemment et volontairement, la condition des immigrés, vivent entre le lieu quitté et le lieu atteint, dans la réalité autant que dans l'imaginaire.

Dans cette proposition de lecture, tout commence en Molise, à Guglionesi (village de départ pour D'Alfonso) et à Lofondo (point de départ pour *Le figuier enchanté*), avec des familles divisées à cause du départ du chef de famille pour Montréal, mais aussi avec la rêverie et l'espoir d'un paradis à atteindre, symbole de chance. « Je fus captivé par les récits de Grand-père relatant sa traversée atlantique du début du siècle » (*Le figuier* 11) avoue Nino, le narrateur du *Figuier enchanté*. Dans un petit village, où tout le monde rêve de partir et de faire fortune ailleurs « ... il n'y a qu'une chose pire que l'émigration : ne pas émigrer » (*Le figuier* 45). Dans cette phrase aux tonalités shakespeariennes, comme l'a définie Pierre L'Hérault dans sa préface à

*Trilogia*<sup>11</sup> de Micone, on ressent le désespoir d'un village qui ne peut plus continuer à retenir ses habitants.

En effet, comme nous l'avons vu, la plupart des émigrés partent par nécessité. D'autant plus qu'ils laissent, généralement, en Italie leur femme et leurs enfants qui les rejoindront ensuite. Dans *Avril ou Anti-passion*, on lit : « n'eut été de cette éventualité d'une vie plus heureuse, nous n'aurions jamais quitté l'Italie. Comment ne pas croire à un paradis lorsque le pays [ce mot est à entendre dans le double sens de « village » et de « pays » car, en italien, le même terme « paese » est utilisé pour les deux concepts] dans lequel nous vivons ne présentait plus aucun espoir ? » (*Avril* 38). De même, pendant la traversée de l'Atlantique, Lina, partie rejoindre Guido, [avec une autre amie qui fait le voyage pour rencontrer son fiancé] commente : « ... nous attendions qu'apparaisse la terre promise... » (*Avril* 43).

Les conséquences de ce départ sont immédiates. Le statut de ceux qui restent change, le père n'a pas encore disparu à l'horizon que son enfant est déjà « le fils de l'Américain » (*Le figuier*). Cette image se renforcera lors de l'arrivée de la première lettre contenant « 2 vrais dollars canadiens ».

Toutefois ces lettres, qui deviennent de plus en plus sporadiques, cachent aussi d'autres réalités. Elles alimentent pour le narrateur du *Figuier* l'image d'un père « protagoniste d'un feuilleton épistolaire » (*Le figuier* 61) et révèlent la difficulté dans laquelle ces Italiens vivaient. Arrivés dans le paradis tant attendu, ils s'installent chez les autres villageois qui les ont précédés, dans des conditions pas toujours idéales. Ils travaillent le jour ou la nuit en partageant souvent un même lit qui reste, de cette manière, « toujours chaud » (*Le figuier*).

Les conditions d'accueil sont difficiles : le froid, le travail, la langue, ou bien les langues, les conditions de vie (d'hébergement) et un sentiment de déception. D'autant plus que, souvent, ils croyaient être arrivés à côté de New York (cf *Le figuier*) et pouvoir admirer, de leur fenêtre, l'Empire State Building avec son bouquet de gratte-ciels. De plus, ils travaillent beaucoup, sans compter les heures, et pour cela sont préférés parfois à la main-d'œuvre québécoise

---

<sup>11</sup> Marco Micone, *Trilogia*, Montréal, VLB Editeur, 1996. Ce texte est un recueil de trois pièces théâtrales de Micone qui comprend : *Gens du silence*, *Addolorata* et *Déjà l'agonie*.

francophone. Dans la pièce *Gens du Silence* de Micone, ils sont définis par un groupe de Québécois des « voleurs de jobs » (*Gens du silence*, in *Trilogia* 32).

Les autres membres de la famille déchirée vont rejoindre, et souvent plusieurs années plus tard, le premier voyageur. Parfois il ne s'agit pas seulement de la femme et des enfants, mais aussi de la famille au grand complet, voire des parents de l'immigré. Une famille composée par trois générations s'installe/vit à Montréal, sous le même toit, comme dans le cas de la famille Notte d'*Avril ou l'anti-passion*. Dans ce roman, les enfants naissent à Montréal, mais, comme il arrive souvent, vivent dans une sorte de cellule détachée du village molisan, avec les mêmes repas, les mêmes lois de respect aux parents (d'une façon plus particulière au père) et surtout le même dialecte. À l'extérieur de la maison, les enfants fréquentent les écoles anglaises, avec les autres Italiens ils parlent italien et dans la rue ils utilisent le français.

Un mélange pas toujours facile à gérer, en dérive. Dans *Avril ou l'Anti-passion*, ces quatre langues sont présentes. Parfois traduites, parfois insérées dans la réalité relatée du récit, elles retrouvent quelques expressions en latin, héritage de la religion catholique, toujours très présente, voire angoissante. Cette expérience d'utiliser plusieurs langues à la fois, D'Alfonso l'avait déjà abordée dans le recueil de poèmes *L'autre rivage*, avec en particulier le poème au titre significatif de *Babel*<sup>12</sup> : « Nativo di Montréal — élevé comme Québécois — forced to learn the tongue of power — [...] — figlio del sole e della campagna. — [...] — spero che la terra be mine. »

Après le récit du *Figuier*, Micone revient au dialogue théâtral dans une seule scène qui ferme le recueil, mais dans la même direction que D'Alfonso. Dans une conférence, parmi le public une « Italienne » réplique à une québécoise qui ne veut pas lui laisser la place vide à côté d'elle : « I can speak four languages. Posso cominciare una frase in italiano ou en français y la terminar en Espagnol or in English.... Dans la même phrase je peux mettre le sujet en français, the verb in English, el complemento en Espagnol e il ritmo in italiano [...] Je peux parler le français avec un accent espagnol, l'italiano con un accento francese, English with an Italian accent et l'espagnol avec tous les accents » (*Les gueignards*, in *Le figuier* 109-110).

Ces expériences qui montrent, par le biais de la maîtrise de plusieurs idiomes étrangers, la difficulté de choisir une et une seule langue dans laquelle

<sup>12</sup> Antonio D'Alfonso, *L'autre rivage*, Montréal, VLB Editeur, 1987, p. 75.

s'exprimer, soulignent davantage, si le déracinement spatial n'était pas suffisant, l'éclatement identitaire.

Pour Micone il s'agit de la culture hybride (*Le figuier* 100), une forme constituée de cultures subalternes et dominées, située sur trois axes<sup>13</sup> : l'expérience du vécu en pays d'origine, l'expérience d'émigration-immigration et, en dernier, le devenir québécois avec toutes les difficultés d'adaptation que cela comporte.

D'Alfonso refuse cette définition. Dans le poème en prose *Je suis duel* — où le titre retient la matrice du double identitaire à côté du concept de combat intérieur — il se conçoit plutôt comme « une identité impure [...] une autre voix qui vient d'une autre voix<sup>14</sup>. ».

Dans cet égarement face à une identité multiple, l'écriture paraît être la seule solution, la seule voie de fuite. Elle permet d'aller à la recherche des origines, pour se situer dans un lieu, revisiter le passé, ordonner Temps et Espace afin de trouver une forme de sérénité. Ainsi, il arrive que parfois un immigré devienne écrivain, car « [l'] écriture [est] comme mémoire, [...] et ] écrire c'est se souvenir » (D'Alfonso, « De l'écriture », in *L'Autre rivage* 124).

L'écriture de Micone paraît plus sereine, tandis que celle de D'Alfonso paraît troublée, quelque part violente, mais dans les deux cas, elles sont douloureuses. La situation de D'Alfonso est d'autant plus compliquée qu'il n'a pas de souvenirs directs de cette Italie idéalisée. Dans « Lettre à un ami italien vivant à Paris »<sup>15</sup>, il dit que le problème de l'identité est venu à la suite de la confrontation avec l'autre, québécois et italien à la fois. Avant, il vivait à Montréal tellement imbibé de culture italienne qu'il n'en avait pas conscience, c'était naturel pour lui. Il parlait une langue, le dialecte, appris à la maison. Maintenant, dans son écriture, il nourrit son imaginaire des souvenirs de ses parents et des autres membres de sa famille.

Micone, par contre, a vécu en Italie et ses souvenirs naissent d'expériences directes. Toutefois, chez les deux écrivains, il existe un certain décalage entre l'image de l'Italie quittée et celle réelle, contemporaine au

---

<sup>13</sup> *Sous le signe du Sphinx*, sous la direction de Fulvio Caccia, Montréal, p. 263.

<sup>14</sup> D'Alfonso, « Je suis duel », in *L'autre rivage*, op. cit., p. 143-144.

<sup>15</sup> D'Alfonso, « Lettre à un ami italien vivant à Paris », in *Vice Versa*, 1992, n°39, pp. 28-29.

présent nostalgique. En effet, ils continuent de regretter leur départ, car ils rêvent de pouvoir rentrer en Italie, mais quelle Italie ?

Les deux auteurs abordent, dans ces mêmes textes mais aussi ailleurs, le sentiment de déception éprouvé lors du voyage en Italie. Micone fait dire au protagoniste, rentré au Molise après de nombreuses années, face à un village presque entièrement abandonné et aux maisons vides où les couches de poussière laissent percevoir l'écoulement du temps : « Je ressentais tout au temps la même curiosité mêlée à la déception qu'éprouve un enfant qu'on réveille après la fête » (*Le figuier* 79).

Par la mise en abîme de l'écriture et de la composition artistique chez les deux auteurs, le lecteur peut suivre le cheminement qui mène à la création littéraire et qui constitue le fruit d'un manque. Dans le cas de D'Alfonso, à côté de la formation du roman qu'on suppose être en train de lire, on assiste à la naissance d'un film qui se réfère au mythe d'Antigone. Ce n'est pas par hasard que l'auteur a choisi cette figure mythique pour représenter la situation des immigrés.

Fille du désormais aveugle Œdipe et de Jocaste, sœur d'Ismène, de Polynice et de Étéocle, Antigone décide, à la suite d'une bataille aux 7 portes de Thèbes, pendant laquelle les deux frères Polynice et Étéocle s'entretuent, de donner une sépulture à Polynice et cela malgré l'interdiction de son oncle Créon, roi de Thèbes. Étéocle aura ses funérailles, tandis que le corps de Polynice, considéré comme un traître, sera condamné à rester sans sépulture.

Dans la tragédie de Sophocle, (*Antigone*<sup>16</sup>), Polynice, sur le point de mourir, supplie Étéocle : « Mon frère, mon ennemi, mais si cher, toujours si cher. Fais-moi inhumer dans ma terre natale — que j'en possède au moins cela. » Mais cette requête ne sera pas exaucée et Antigone, en cachette, défiera le pouvoir familial et politique pour ensevelir son frère. Elle fait un *choix* qu'elle payera de sa propre vie, car elle est consciente du désir/besoin de son frère : il n'existe pas de pire punition que d'être refusé par sa propre terre, surtout si on est sur le point de mourir. Pour revenir au roman de D'Alfonso, le film de Fabrizio Notte, qui prend corps tout au long du texte, a pour titre *Le Choix*.

---

<sup>16</sup> Cf. Sophocle, *Antigone*, cité in Edith Hamilton, *La mythologie, ses dieux, ses héros, ses légendes*, Paris, Marabout, 2002, p. 341.

Dans *Le Figuier enchanté*, le narrateur souligne qu'il fera référence à quelques expériences personnelles lors de la composition de *Gens du Silence*. Au-delà de l'attrait/plaisir suscité par la démarche qui produit la composition d'une œuvre, cela met en évidence l'aspect autobiographique des textes.

Rythmé par le mois d'avril qui paraît être prémonitoire des événements les plus importants chez la famille Notte, le terme anti-passion rejoint le titre « duel » du poème cité auparavant. Le figuier, dans sa double connotation de symbole de l'Italie du Sud, et de sexualité féminine (en Italie) souligne et renforce l'attachement au pays. D'autant plus que, comme dans les fables, il est enchanté.

Dans la réalité du Molise, les habitants rêvent du Québec. Arrivés à destination, ils rencontrent la réalité québécoise qui était, à l'époque et vu les conditions, décevante. Ici, ils rêvent et idéalisent l'Italie quittée. Parmi eux, il y en a qui reviennent en Italie. Mais, dans le diapason de la réalité, le temps s'est écoulé en leur absence et le Pays a changé. On ne badine pas avec le temps... Ceux qui y ont vécu en gardaient une image qui n'existe plus, leurs enfants ont une vision qui est la mythification d'un passé jamais vu, pas moins vécu, et qu'ils ne verront jamais. Entre ces mondes, les deux réalités, celle du pays de départ et celle du pays d'accueil, leur ont glissé entre les mains. Doublement déçus, dans une sorte de non-lieu, il est de plus en plus difficile de se positionner.

Les mots de Micone permettent de mieux conclure notre réflexion : « Aussi longtemps que les mots de mon enfance évoqueront un monde que les mots d'ici ne pourront pas saisir, je resterai un immigré<sup>17</sup>. ».

---

<sup>17</sup> Micone, *Le figuier enchanté*, op. cit. en épigraphe.

*Premières Nations*



## LES HURONS : SITUATION HISTORIQUE ET CONTEMPORAINE

Jack WARWICK  
Institut Pluridisciplinaire d'Études Canadiennes  
Université de Rouen

Dans la perception que peuvent avoir les Canadiens des peuples amérindiens, on observe des transformations successives, allant jusqu'à l'oubli dans les premières décennies du XXe siècle. Le cas des Hurons est exemplaire. Déplacés et réduits en nombre, ils voient mettre en cause jusqu'à leur identité. Ce mouvement est inversé dans la seconde moitié du siècle, même si les signes de compréhensions sont parfois ambiguës. Les Hurons de Lorette se réaffirment et gagnent un jugement favorable pendant le fameux « été des Indiens » de 1990. Les répercussions de ce cas vont très loin, modifiant nos modes de définition de « peuples ».

Canada's perception of its native peoples has gone through visible transformations, reaching virtual oblivion during the early decades of the twentieth century. The case of the Hurons is exemplary. After dislocation and decimation, their very identity was threatened. This tendency was reversed in the second half of the century, even if the signs of better understanding are often ambiguous ; The Hurons of Lorette have re-asserted themselves and won an important legal judgment during the famous « Indian summer » of 1990. The case has considerable repercussions, affecting our modes of definition of « peoples ».

De tous les peuples autochtones du Canada, les Hurons étaient les plus étudiés au début du contact européen et les plus vite oubliés après. Leur nom le mieux connu, qui paraît sur tous les atlas du monde, est un sobriquet goguenard dont le sens primitif est plus ou moins oublié. A l'époque, selon le dictionnaire de Randall Cotgrave (1611) il signifiait : "an hairy unkempt fellow". Le missionnaire récollet Gabriel Sagard explique, en 1632, que ce peuple comprenait plusieurs tribus qui appelaient leur ligue : Houandate.<sup>1</sup> Des transcriptions postérieures finissent par donner la forme un peu plus courante aujourd'hui : Wendat. Qui sont les descendants de cette ligue disparue et par quel nom convient-il les désigner ? La question se pose dans le contexte des autres ethnonymes traditionnels aujourd'hui mis en cause : Indien, Esquimau, Montagnais, Agnier, Mohawk, sans parler de *The Indian Act* de 1876, dont le titre officiel en français était, jusqu'en 1951 : *la Loi sur les Sauvages*. Dans la présente communication, nous gardons ces mots proscrits, pour évoquer leur propre contexte.

Les Houandate, ou Wendat, ou Hurons étaient, au moment des premiers contacts français, les maîtres d'un important réseau d'échanges qui lui

---

<sup>1</sup> Sagard, Gabriel, *Le Grand Voyage du pays des Hurons* suivi du *Dictionnaire de la langue huronne*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 1998, p. 443-444.

permettait de prendre l'initiative dans le prestigieux commerce européen. C'est un Huron, Atironta de la tribu des Arendarhonon, qui vient à l'encontre de Champlain, organise le transport des fourrures et négocie les droits de passage sur le territoire d'autres peuples. Auoindaon, de la tribu des Attignyahouintan, s'associe à l'entreprise et devient le principal intermédiaire auprès des Français. Il semble bien que les Houandate cultivaient un surplus de maïs qu'ils troquaient contre les fourrures trappées par leurs alliés algonkiens dans les forêts voisines et ensuite re-troqués contre des produits français dont une partie entraînait encore dans un commerce étendu vers le milieu du continent. Après la dispersion des Hurons, le commerce trans-continentale passe entre d'autres mains. Cependant, le réseau créé par les Arendarhonon et les Atignyahouintan reste en vigueur jusqu'au milieu du dix-neuvième siècle. Dans la mesure où les transports et les échanges commerciaux forment la base d'un pays, ne faut-il pas considérer les Hurons comme peuple fondateur du Canada ?

Les récits de voyage de l'époque nous laissent le portrait d'un « peuple policé » fier de sa propre culture.<sup>2</sup> Malgré une longue résistance à l'endoctrinement chrétien, la confédération houandate est enfin minée par les conflits entre les adeptes de la nouvelle religion et les traditionalistes ; c'est un des facteurs dans sa destruction en 1649. Après leur sanglante défaite aux mains d'une tribu iroquoise, les Houandate se dispersent. La plupart sont absorbés par le peuple vainqueur, d'autres fuient vers l'ouest et un petit groupe chrétien finit ses pérégrinations près de Québec, sous la tutelle des jésuites. Le territoire donné à ces Hurons de Lorette constitue une réserve avant le mot mais leur droit foncier ne sera pas scrupuleusement respecté, ce qui donnera lieu à de nombreux litiges au cours de deux siècles. Malgré leurs revendications bien documentées, réduits en nombre et sans importance militaire ou économique, les Hurons sont quasiment oubliés.

L'apparente disparition des Hurons de Lorette n'est qu'un cas exemplaire dans un mouvement nord-américain. Dans *Le Dernier des Mohicans* de Fenimore Cooper,<sup>3</sup> les Mohicans éponymes sont les bons sauvages, opposés aux sadiques Hurons ; mais cette vision de bonté est équivoque puisque, comme le titre l'indique, ils sont sur le point de l'extinction. Le génie de ces Mohicans, leur attachement à la forêt et leur noblesse de caractère ne sont pas pour autant perdus : les colons américains en

---

<sup>2</sup> Voir Sagard, *op. cit.* et Jean de Brébeuf, *Relation de ...* 1636.

<sup>3</sup> James Fenimore Cooper (1789-1851), *The Last of the Mohicans* (1826). Les films tournés en 1936 et en 1992 n'ont rien fait pour édulcorer le personnage de Magua, le violent chef des Hurons.

sont les héritiers naturels, devenant ainsi des quasi-autochtones. En rendant hommage à ces pionniers, Cooper complète l'appropriation du bien des Indiens, tant moral que territorial. Dans le poème de François-Xavier Garneau, « Le Dernier Huron » (1840), le stratagème est à peu près le même ; seul l'objet a changé.<sup>4</sup> Les lecteurs de l'époque ne se sont pas trompés : ce beau poème se préoccupe du sort d'une autre nation sur le point de l'extinction : les Canadiens étudiés par lord Durham. Les derniers Indiens se trouvent encore vivants une vingtaine d'années plus tard sur les belles toiles romantiques de Paul Kane et de Cornelius Krieghoff, avec leurs canots et wig-wams d'écorce.<sup>5</sup> Ce mode de vie subsistait encore, certes, à côté des Hurons portant le chapeau haut de forme comme tout le monde. Cependant, ce sont les Krieghoff et les Kane qui font le canon pictural. La poésie d'Albert Ferland et de Duncan Campbell Scott fait un pas de plus à la fin du dix-neuvième siècle, évoquant un terroir canadien exquis, sporadiquement parfumé d'une présence autochtone. Après eux, au point le plus bas de la population amérindienne, vers 1920, ce sont les paysages vides du Groupe de Sept,<sup>6</sup> «a Place of Absolute Unformed Beginning »,<sup>7</sup> qui invite les deux peuples majoritaires à s'imposer comme fondateurs.

Le grand succès, en 1958, du roman *Agaguk* par Yves Thériault<sup>8</sup> semble marquer un point tournant dans la perception des autochtones. Le héros esquimau se montre capable de rejeter les traditions sclérosées de son village et adopter des idées nouvelles sans rien perdre de sa vigueur sauvage. Il présage une renaissance autochtone, résistant d'une part au pouvoir frelaté du chef et du sorcier et d'autre part à une justice étrangère, imposée par les Mounties. Mais le triomphe d'*Agaguk* ne tarda pas à susciter d'autres lectures. La structure conflictuelle de ce roman représentait surtout la situation des Québécois sous la

<sup>4</sup> Ce poème, inspiré par un célèbre portrait de Tariolin Vincent (par Zacharie Plamondon, 1838) paraît dans le *Répertoire national* de James Huston (Montréal, 1848-50) II, 172-5 et fait l'objet d'un commentaire dans la présentation de l'*Histoire du Canada* de Garneau (Montréal : Beauchemin, 1882), I, p. xlii, où P. J. O. Chauvau reconnaît l'allusion à la situation des Canadiens.

<sup>5</sup> Paul Kane, 1810-1871 ; Cornelius Krieghoff, 1815-1872.

<sup>6</sup> Marius Barbeau fait une honorable exception à cette règle, mais son roman *The Downfall of Temlaham* (Toronto, 1929) n'attire pas l'attention critique qu'il mérite et ne paraît en français qu'en 1948 sous le titre de *Le Rêve de Kamalmouk*. Emily Carr est reconnue pour avoir révélé la culture des nations de la côte du Pacifique.

<sup>7</sup> J'emprunte cette expression à Peter Stevens, qui en fait le titre d'un article sur la littérature de l'Ouest du Canada, publié dans *The New Land ; Studies in a Literary Theme* (ed. Richard Chadbourne & Hallvard Dahlie, Waterloo : Wilfrid Laurier University Press, 1978), p. 133-148.

<sup>8</sup> Québec, Institut littéraire, 1958.

Grande Noirceur, où la liberté individuelle était brimée par le Chef et l'Eglise et la collectivité par la puissance centrale. Les Esquimaux de Thériault ne sont alors que des stéréotypes en attente du « progrès » moral associé aux valeurs nord-américaines les plus envahissantes.

Si la littérature pseudo-autochtone sort les premiers peuples de l'oubli, on voit que l'autochtone imaginé sert avant tout de repoussoir aux problèmes de la société majoritaire. En 1966 Leonard Cohen publie *Beautiful Losers*,<sup>9</sup> où une Iroquoise historique, Kateri Tekakwitha, est mêlée au thème des victimes de l'histoire moderne. Ensuite, *L'Elan d'Amérique*,<sup>10</sup> publié en 1972, marque un point tournant pour André Langevin, qui n'avait jamais inscrit de personnages autochtones dans les forêts de ses romans précédents. Mais voilà enfin un très sympathique Indien avec un bûcheron canadien-français traditionnel, victimes ensemble du détestable progrès moderne. L'adoption des Indiens dans la famille canadienne devient encore plus cordiale dans le roman *Un Dieu chasseur* de Jean-Yves Soucy,<sup>11</sup> qui situe au début du vingtième siècle une profonde fraternité entre « l'Indien »[sic] et le trappeur canadien en mal avec son village d'origine.

L'appropriation plus ou moins flagrante de la culture amérindienne s'intensifie dans les deux décennies suivantes ; nous ne citons que quelques exemples. Dans *Daughters of Copperwoman*, Anne Cameron<sup>12</sup> met un authentique mythe amérindien au service du lesbianisme dans la société moderne. On trouve par ailleurs de nombreuses tentatives de redorer l'histoire des relations entre Blancs et Autochtones. Ainsi, Francine Ouellet crée un vaste canevas de la colonisation des Hautes Laurentides au dix-neuvième siècle, dans le roman *Au Nom du père et du fils*.<sup>13</sup> Dans ce passé blanchi à l'eau de rose, tous les Montagnais sont bons, comme aussi la plupart des colons qu'ils accueillent sur leur territoire. Seuls quelques individus sont de méchants racistes et ceux-ci sont tous punis par l'auteur, à la façon d'un dieu juste. Et elle cogne, sans épargner le curé ou les autres idoles des historiens qui donnaient le ton autrefois. Cette version revue et corrigée de l'histoire de la colonisation projette une société nouvelle basée sur le respect mutuel et la culture métissée. Si cette vision s'accorde mal avec ce qu'on connaît de la période en question, elle correspond au désir du public bien-pensant d'aujourd'hui. Par contre,

---

<sup>9</sup> Ed. consultée, Toronto, McClelland & Stewart, 1991.

<sup>10</sup> Montréal, CLF, 1972.

<sup>11</sup> Montréal, Eds de la Presse, 1978.

<sup>12</sup> Vancouver, Press Gang Publishers, 1981.

<sup>13</sup> Montréal, Eds de la Presse, 1984.

l'appropriation de la voix amérindienne par W. P. Kinsella est ironique. Son personnage Silas Ermeskin révèle la vie quotidienne autour de sa réserve dans l'Alberta avec une fausse ingénuité digne de Lahontan.<sup>14</sup> L'authenticité équivoque de la voix empruntée s'associe de façon provocante au thème des relations équivoques entre Amérindiens et Blancs.

Les Hurons historiques ne sont pas oubliés dans la vague de rectitude rétrospective. Michel Michaud, dans *Le Roman d'Etienne Brûlé*,<sup>15</sup> met la documentation de l'époque au service de sa fertile imagination pour valoriser les Houandate. Il crée aussi un monde amérindien avec une variété de nations hautes en couleurs, riches en personnalité humaine et très loin des images d'Epinal d'une Francine Ouellet, puisque Michaud fait vivre des bons et des méchants chez les Amérindiens comme chez les Français. Cependant, on voit une préférence : les *Garihoua* (chefs hurons) sont fins et généreux, les missionnaires et les administrateurs français sont fourbes ou imbéciles et les coureurs de bois, intelligents et bien adaptés. Et tant pis pour les historiens agréés comme l'abbé Groulx. Brûlé, dont on sait bien peu de chose en réalité, est présenté comme un homme sage et sympathique, d'autant plus qu'il adopte le style de vie et le savoir de ses hôtes. On voit entre les lignes que le peuple québécois moderne ne remonte pas à des bigots comme le fondateur attiré de Québec, mais aux hommes du peuple comme Brûlé. L'idéal populiste incarné dans le personnage de Brûlé est fortement associé au métissage, culturel et autre.

La reconstruction littéraire de l'histoire inverse donc les poncifs dévalorisants, pour mettre en place un modèle idéal de relations entre les peuples dominants et les peuples autochtones. Mais le lecteur tant soit peu averti s'aperçoit que la nouvelle version du passé, propre à flatter l'amour-propre de l'un des peuples majoritaires, va semer de nouvelles erreurs chez les jeunes lecteurs. L'appropriation de la cause autochtone à d'autres causes, bonnes ou mauvaises, n'est-elle pas une nouvelle forme d'exploitation ? Par contre, ces écrits franchement promotionnels peuvent être considérés comme une correction tardive et nécessaire aux comportements du passé et un signe certain de notre temps.

La même tendance se manifeste simultanément aux niveaux gouvernemental et judiciaire. Nous ne citons que deux exemples. En 1963 le

<sup>14</sup> Citons, à titre d'exemple, *Born Indian* (Vancouver, Oberon Press, 1981).

<sup>15</sup> Montréal, Eds Libre Expression, 1998.

gouvernement fédéral charge les anthropologues Adélarde Tremblay et Harry B. Hawthorn de mener une enquête sur les conditions où vivaient la plupart des Amérindiens et sur l'enseignement qu'ils recevaient. Leur rapport recommande au gouvernement un rôle plus actif dans les intérêts de ces peuples, sans toutefois imposer de force les valeurs de la société dominante.<sup>16</sup> En 1974 le juge Thomas Berger est appelé à mener une enquête sur un projet de construction d'oléoduc dans la vallée de la Mackenzie. Ses audiences, faites en présence des médias, intéressent vivement le public canadien qui le voit consulter directement les autochtones, apparemment pour la première fois.<sup>17</sup> Par contre, faute de consultation suffisante, les débats sur la réforme de la constitution du Canada ont échoué en 1985. Car alors, Elijah Harper, amérindien et député au Manitoba, a bloqué la ratification par sa Province des accords du lac Meech, le seul projet accepté par tous les autres. Le difficile équilibre entre les deux peuples fondateurs de la constitution existante reste encore au centre du débat, mais non plus à l'exclusion des autres peuples.

Si 1990 est surnommé « l'été des Indiens » pour les conflits violents entre les autorités québécoises et les Iroquois, c'est aussi l'année où la Cour Suprême juge en faveur des Hurons de Lorette. Ceux-ci font valoir une lettre signée en 1760 par le Gouverneur James Murray<sup>18</sup> donnant sauf-conduit aux Hurons et stipulant qu'ils soient « reçus aux mêmes conditions que les Canadiens ». Ce document, hâtivement créé en temps de guerre, est maintenant reconnu comme constituant un traité au niveau fédéral.<sup>19</sup> Le gouvernement du Québec, dans le même esprit, élabore une nouvelle entente avec son peuple autochtone le plus nombreux, les Innus, ci-devant appelés les Montagnais. Cette entente, appelée par les journalistes « la Paix des Braves », prévoit la

---

<sup>16</sup> Voir Olive P. Dickason, *Les Premières Nations du Canada*, Sillery, Éditions du Septentrion, 1996, p. 384.

<sup>17</sup> Dickason, *op. cit.*, p. 406.

<sup>18</sup> Conservée aux Arch. Nat. du Qué. (Docs Faribault) et photographiée dans *Les Hurons de Lorette* (dir. Denis Vaugeois, Sillery, 1996), p. 18 et 159. En septembre 1760, le Général Murray est Gouverneur du district de Québec; il sera nommé Gouverneur de la colonie en octobre.

<sup>19</sup> Selon le sens de la Loi sur les Indiens (Indian Act, 1876, art. 88) et de la Loi constitutionnelle de 1982 art. 35 qui confirme les droits existants; il dépasse donc toute législation provinciale. Cf. Denis Vaugeois, *La Fin des alliances franco-indiennes*, Montréal, Boréal/Septentrion, 1995.

création, à l'intérieur du Québec, de deux régions avec deux degrés d'autonomie<sup>20</sup>.

Une réaffirmation de la culture huronne se reconnaît à de nombreux signes au delà des revendications juridiques. En 1999, malgré les objections des archéologues, une bande de Hurons revenus à Ossossané en Ontario pour la première fois depuis 1649 exhume les os des ancêtres pour répéter la fête des morts, la cérémonie qui autrefois affirmait l'unité du peuple.<sup>21</sup> Autre geste symbolique, au village de Lorette, les signes bilingues sont en Huron et Français. La commande : Arrêt/Sendate fait contre-poids aux signes bilingues comme : Arrêt/Stop. Si l'équivoque de ces gestes peut déconcerter les puristes, que diront-ils du village « historique » Wendake, construit à côté du village réel, Lorette ? Wendake imite tant bien que mal ce qu'on peut savoir des villages observés en 1623 par les missionnaires récollets. Avec ses guides en costume et ses cérémonies pittoresques, cette reconstruction rappelle les nombreux *Pioneer Villages* et *Indian gift shops* qui vont jusqu'à la frontière du Mexique. Qu'est-ce qu'il y a de spécifiquement huron, dans le fond ? Une culture ancestrale apprise comme spectacle touristique ne peut pas avoir la même signification que les gestes pratiqués dans la vie quotidienne. Mais les Hurons de Lorette suivent le même parcours que tant d'autres peuples mettant en avant leur particularisme à l'heure de la mondialisation. Ils ne sont pas d'ailleurs les seuls Canadiens pour qui l'assimilation nord-américaine est paradoxale.

Comment peut-on être huron ? La question se pose depuis la dispersion historique. Par rapport à l'époque où leurs ancêtres s'imposaient sur la Nouvelle France, les gens de Lorette ont perdu tous les attributs de la nationalité telle que généralement conçue au dix-neuvième siècle : territoire historique, religion ancestrale, système de parenté, l'économie qui assurait leur existence à part et la langue qui exprimait leur nom propre. Déjà en 1836 un agent des Affaires Indiennes trouvait que le métissage avait atteint de telles proportions que: « They cannot properly be considered as Indians. »<sup>22</sup> Et

<sup>20</sup> Nitassinan (notre terre ancestrale) est une vaste région où les Innus auront des droits prioritaires, alors que dans des localités plus restreintes, Innu Assi, ils auront une autonomie presque totale.

<sup>21</sup> K. R. Sioui, *Recherches amérindiennes*, vol. XXXI, 3.

<sup>22</sup> Cité par Alain Beaulieu dans *Les Hurons de Lorette* (dir. Vaugeois, Sillery, Septentrion, 1996) p. 270. En plus de la religion catholique et du costume européen, les Hurons de Lorette incorporaient beaucoup de traits physiques résultant de l'adoption d'enfants canadiens illégitimes et de soldats restés au pays après les guerres. Léon Gérin

pourtant, ces indications sont à nuancer. Les Hurons de Lorette s'identifient à un nouveau territoire depuis trois siècles et à la religion de leurs alliés, tandis que leur réaffirmation souvent répétées témoignent d'une identité transmise à travers des transformations bouleversantes. Ce qui est en cause, et qui est en train de se modifier profondément, c'est notre façon de déterminer les appartenances ethniques. « Est Innu qui est reconnu comme tel par les autres Innus » déclare Louis Bernard, ancien secrétaire-général du gouvernement du Québec, à propos de la Paix des Braves.<sup>23</sup> A ce titre-là le fameux Grey Owl ne serait plus considéré comme un imposteur. Cette transformation, où il semble que quatre pour cent de la population change les règles du jeu pour tout le Canada, s'inscrit en réalité dans un mouvement mondial. En Australie, au Fidji, au pays basque, on pose la question difficile et souvent douloureuse de la définition et du statut des peuples autochtones. Le cas des Hurons de Lorette a mis ces questions au centre du débat canadien. Comme le dit l'historien Denis Vaugeois, « Les chicanes d'historiens portaient [autrefois] sur la vision agréée de Champlain [... ou] sur la Confédération, pacte ou loi ; aujourd'hui, elles portent sur les Indiens, leur rôle, la légitimité de leurs revendications. »<sup>24</sup>

Au vingt-et-unième siècle, le Canada cherche un nouvel équilibre, à la place de la balançoire jadis réservée à ses deux peuples majoritaires. La littérature d'imagination, ainsi que les démarches gouvernementales et juridiques, ont joué un rôle actif dans l'éveil de la conscience collective. A l'égard de l'évolution et la continuité culturelle, et du consensus entre majoritaires et minoritaires, nous sommes déjà très loin des idées consenties dans la première moitié du vingtième siècle. Le souci du langage politiquement correct qui perturbe les ethnonymes reconnus, justement comme « Huron », ne sont que l'aspect superficiel de ces questionnements. Le cas assez singulier de ce petit groupe a certainement contribué à la redéfinition du Canada qui se déclare sur tous les plans.

---

constate que leur comportement culturel était à tel point transformé qu'ils avaient perdu le sens de la matrilinearité (Vaugeois, *op. cit.*, p. 21-60).

<sup>23</sup> Interviewé dans *L'Actualité*, 15 décembre 2002, p. 66.

<sup>24</sup> Denis Vaugeois, *Les Hurons de Lorette*, Sillery, Septentrion, 1996, p. 15.

# LE TERRITOIRE DU NUNAVUT LES INUIT, LE MULTICULTURALISME ET L'IDENTITÉ CANADIENNE

Johanna BERGÉ

Doctorante à l'Université Michel de Montaigne Bordeaux 3

Le Nunavut, territoire politique et administratif des Inuit de l'Arctique central et oriental, intégré au Canada, s'inscrit pleinement dans la voie du multiculturalisme canadien. Peuplé à 85% par les Inuit, il est un espace multi-identitaire où les *Nunavummiut* composent avec leurs diverses appartenances selon les contextes et les interlocuteurs.

Nunavut is the political and administrative territory of the Inuit originating from Central and Oriental Arctic. Nunavut is a part of Canada and is in keeping with the Canadian multiculturalism. The Inuit represent up to 85% of its population. Yet, Nunavut is a territory with manifold identities that find ways of expression according to the different contexts and interlocutors.

La politique canadienne du multiculturalisme mise en place en 1971 invitait tous les Canadiens à accepter la diversité culturelle, tout en les encourageant à être membres à part entière de la société canadienne. L'assimilation des immigrants, jusqu'alors préconisée, semblait obsolète et faisait place à la notion d'une véritable mosaïque culturelle dont toutes les parties distinctes s'articuleraient en un tout unifié. Dans l'esprit de cette politique, l'ethnicité ne s'opposait plus à l'identité canadienne, elle en constituait l'essence même. En 1988, cette politique devint officiellement la « Loi sur le Multiculturalisme Canadien ». La pluralité ethnique était reconnue et devait être promue et préservée, comme une richesse. Cette politique a pu faire craindre à certains anglophones la division du pays plutôt que son unification, à certains Québécois l'étouffement de leur nationalisme en les plaçant au même rang que tous les autres groupes ethniques. D'autres ont craint que la reconnaissance officielle des différentes cultures n'entrave la formation d'une identité canadienne.

La naissance du Nunavut s'inscrit dans ce contexte social et historique et dans cette politique depuis le début des négociations territoriales par les Inuit de l'Arctique de l'Est dans les années 1970 jusqu'à la signature de l'Entente finale sur les revendications territoriales signée dès décembre 1991. La politique du multiculturalisme a sans aucun doute favorisé l'aboutissement des revendications territoriales inuit. Le 1<sup>er</sup> avril 1999, le Canada intégrait ainsi un troisième territoire au système fédéral, le Nunavut, signifiant « Notre Terre » en inuktitut, langue inuit. Souvent présenté de manière ambiguë comme « le territoire des Inuit de l'Arctique de l'Est », le Nunavut est issu d'une Entente

comprenant deux aspects essentiels. Le premier est la création d'un territoire administratif de 2 121 102 km<sup>2</sup>, intégré à la Fédération canadienne, et dont certains secteurs comme la santé ou l'éducation sont gérés par des institutions non-ethniques, donc ouvertes aux Non-Inuit, notamment par un gouvernement et une assemblée élue. Le Nunavut jouit donc du même niveau de souveraineté que le Yukon et que les Territoires du Nord-Ouest et n'est pas un territoire ethnique autonome. Les habitants du Nunavut, les Nunavummiut (26 665 au total, dont 85 % d'Inuit), malgré le fait d'avoir leur propre gouvernement, restent très dépendants d'Ottawa et disposent d'une souveraineté limitée. Le second aspect de l'Entente concerne les compensations financières et la reconnaissance des droits fonciers pour les seuls Inuit. Une somme de 1,15 milliard de dollars, répartie sur quatorze années, compense la renonciation des Inuit à toute revendication territoriale ultérieure. De plus, sur la superficie totale, des droits fonciers ne sont accordés aux Inuit du Nunavut que sur 355 981 km<sup>2</sup>, assortis de droits miniers sur 37 992 km<sup>2</sup>. La majorité des terres appartient de ce fait encore à la Couronne. L'Entente du Nunavut accorde donc aux Inuit des droits fonciers limités et non pas le contrôle total des terres et des ressources mais, au vu de l'occupation majoritairement inuit, il est évident que l'administration mise en place est davantage tournée vers la satisfaction des besoins de ces derniers. Aussi cette création politique, fruit de négociations de près de trente années, pacifiques et bipartites entre le gouvernement du Canada et la Fédération Tunngavik du Nunavut,<sup>1</sup> est-elle évidemment un fait remarquable dans l'histoire des populations autochtones. La construction du Nunavut est aujourd'hui une source d'inspiration pour les représentants autochtones se réunissant chaque année à Genève dans le cadre de l'ONU.

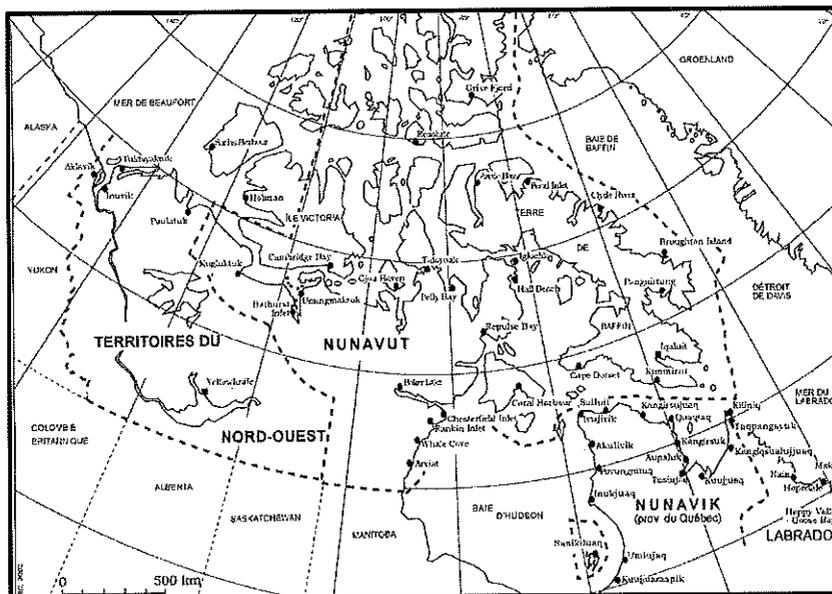
La reconnaissance du Nunavut a sans doute renforcé l'image multiculturelle du Canada mais si il est le premier État à avoir reconnu certains droits autochtones, ce premier pas, souvent présenté comme un acte humaniste et altruiste, ne doit pas cacher l'enjeu géopolitique que représente le Nunavut pour la Fédération canadienne. En effet, reconnaître l'existence de peuples

---

<sup>1</sup> La Fédération Tunngavik du Nunavut (F.T.N.) était un organisme représentant les Inuit de l'Arctique de l'Est. Il a été créé en juillet 1982 par l'Inuit Tapirisat of Canada (qui représente tous les Inuit canadiens) pour représenter les intérêts des Inuit du Nunavut à la table des négociations portant sur l'accord sur les revendications territoriales. Le 1<sup>er</sup> avril 1993, le F.T.N. devenait le N.T.I. : Nunavut Tunngavik Incorporated. C'est une société inuit à part entière, elle représente l'ensemble des Inuit bénéficiaires de l'accord final sur les revendications territoriales globales des Inuit du Nunavut. Légaré, « La Nunavut Tunngavik Inc. : un examen de ses activités et de sa structure administrative » *Études/Inuit/Studies*, 2000, vol. 24, n° 1, pp. 97-124.

autochtones, en l'occurrence le peuple inuit, et leurs droits, est un moyen d'appuyer la présence canadienne et son pouvoir sur le fameux passage du Nord-Ouest, pouvoir contesté par les États-Unis proches qui n'ont jamais reconnu la souveraineté du Canada sur ce passage stratégique. Les Inuit du Nunavut deviennent ainsi en quelque sorte « le rempart » du Canada contre la volonté américaine d'internationaliser le passage. Cette raison n'est que très rarement évoquée, mais elle justifie sans doute en partie la bonne volonté affichée de l'État canadien qui n'a cependant jamais reconnu l'existence de nations autochtones extérieures à son propre territoire géographique et politique, et indépendantes de son propre système juridique. Dans la lignée de la politique du multiculturalisme, la reconnaissance du Nunavut est en outre ambiguë : le territoire obtenu en reconnaissant la culture inuit dans toute sa spécificité, enrichit en effet la mosaïque culturelle préconisée par le fédéral dans le cadre de sa politique. Mais ce territoire cantonne également les Inuit à un espace particulier, en marge des groupes culturels du Sud, qui le méconnaissent. Fruit du multiculturalisme, territoire non-ethnique, est-il lui-même pour autant un espace multiculturel ? Cette notion a-t-elle un sens pour les Inuit du Nunavut ? Comment l'identité canadienne est-elle vécue par les Nunavummiut ? La vastitude du Nunavut rend difficile une telle étude à l'échelle du territoire c'est pourquoi nous nous focaliserons sur l'archipel des Belcher et de son unique village : Sanikiluaq, point le plus méridional du Nunavut et situé au sud-est de la baie d'Hudson, à 150 km des côtes du Nunavik, Nouveau Québec Inuit et relié à lui l'hiver par la banquise.

## LE NUNAVUT ET LES COMMUNAUTES INUIT



Source : COLLIGNON, B., In THERRIEN, M., (dir.), 2003- *Les Inuit de l'Arctique canadien*. Québec, CIDEF-AFI, Inuksuk, 2003.

### LES INUIT DU NUNAVUT : CANADIENS, INUIT ET NUNAVUMMIUT, UNE IDENTITE A GEOMETRIE VARIABLE

Peuplé à 85 % par les Inuit, comment se vit l'interculturalité au Nunavut entre Nunavummiut et les Eurocanadiens, les *Qallunaat* ?<sup>2</sup> Comment les Inuit du Nunavut conjuguent-ils aujourd'hui leur identité ethnique, inuit, et leur identité nationale, canadienne et une autre identité en construction, celle de Nunavummiut ? Constate-t-on une antinomie entre ethnicité et identité canadienne ? Les villages, espaces de vie imposés aux Inuit, sont des lieux privilégiés pour comprendre comment se vit cette identité à géométrie variable. Depuis leur création ces villages constituent des espaces multiculturels ou plutôt biculturels puisque les *Qallunaat* y ont continuellement été présents.

<sup>2</sup> Terme signifiant « les gros sourcils » en inuktitut, employé par les Inuit pour désigner les Blancs.

Mais depuis une cinquantaine d'années chaque groupe culturel s'est différenciellement approprié les lieux des villages et a ainsi marqué culturellement le paysage urbain. L'analyse de cette appropriation différenciée permet d'accéder aux fondements même de l'identité culturelle des Inuit. Chaque lieu renseigne en effet sur les relations concrètes tissées au fil du temps entre les groupes culturels et le monde matériel. « Les lieux deviennent [en effet] spécifiques pour autant que nous leur donnons un sens en relation avec nos actions en tant qu'individus et en tant que membres de groupes. Les lieux sont spécifiques parce que chacun d'entre eux est indissociable du sens et de la signification culturelle qu'il porte » (Entrikin, 2001, p. 262). Une cinquantaine d'années après la sédentarisation, l'appropriation des lieux du village par les Inuit ne semble que partielle et sélective. Ce constat est particulièrement avéré lors de l'organisation de fêtes commémoratives. Les événements festifs apparaissent en effet comme des occasions privilégiées pour l'observation des liens entre groupes culturels et lieux. L'échelle de Sanikiluaq, habitée par 684 *Sanikiluarmit*,<sup>3</sup> est ici privilégiée.<sup>4</sup>

#### *La Fête Nationale du Canada : les lieux symboliques du fédéral*

Dans les communautés inuit la Fête du Canada est l'une des occasions de rencontres, de réunion autour de symboles sociaux forts tels que le drapeau canadien que tous arborent alors, Inuit comme Non-Inuit. Des concours sont organisés pour les enfants, comme celui du vélo le mieux décoré, symboliquement remporté le 1<sup>er</sup> juillet 2000 par une fillette inuit au vélo rouge et blanc, couleurs du Canada. Ce jour-là, l'identité canadienne est fièrement vécue et affichée par les *Sanikiluarmit* en particulier et plus généralement par les Inuit du Nunavut qui, rappelons-le, n'ont jamais voulu se détacher de l'entité canadienne et s'affirment continuellement en tant que Canadiens. Les lieux choisis pour ces festivités parlent de cette identité puisque la mairie et l'école, symboles par excellence de l'État canadien, ont été les endroits de réunion privilégiés.

---

<sup>3</sup> On nomme ainsi les habitants de Sanikiluaq en inuktitut.

<sup>4</sup> Les développements relatifs au sens des lieux et à l'*inuitisation* des villages sont extraits d'un article à paraître en février 2004 : « Le Nunavut et l'espace-monde. Contacts culturels et genèse d'une urbanité ». *Géographie et Culture*.

*La Fête des Accords sur les Revendications Territoriales du Nunavut :  
les lieux de la communauté*

Comparer les lieux fréquentés lors de cette Fête du Canada à ceux fréquentés le 10 juillet 2000, jour de commémoration de l'assentiment royal octroyé à l'accord politique du Nunavut (Loi C-132) et à l'entente territoriale (Loi C-133), le 10 juillet 1993, est hautement significatif. Cette fête commémorative touche avant tout la communauté dans son identité inuit et non plus canadienne. Elle célèbre l'aboutissement d'une trentaine d'années de négociations et de lutte. Cette journée-là, la mairie ou l'école furent désertées et n'ont pas été choisies comme lieux de réunion. Les Sanikiluarmit se sont rejoints essentiellement sur la plage, sur les bords du lac servant de réserve d'eau potable, autour de la coopérative, de la salle communautaire et dans la toundra, un peu à l'écart du village. Les Qallunaat, présents lors de la fête du Canada, étaient ce jour-là absents des festivités.

*Le sens des lieux*

Certains lieux du village semblent donc investis d'une valeur culturelle intrinsèque et d'une signification bien précise. La mairie, l'école, sont bien des lieux identifiés et attribués au Canada et à ses valeurs et modes d'organisation modernes. Ils ne sont pas exclus, ni refusés par les Inuit, mais ils ne sont fréquentés qu'en des occasions bien précises, liées à leur statut de Canadiens. Les Inuit naviguent ainsi d'une catégorie de lieux à une autre, d'une identité à une autre, jamais antinomiques mais bien différenciées. Le fait que la plage, la toundra, le lac soient fréquentés le jour de la Fête des Accords sur les revendications territoriales reflète l'attachement des Sanikiluarmit à un territoire plus traditionnel, toujours vivant en dehors de toute matérialisation symbolique dont le territoire politique peut avoir besoin pour exister. Là est matérialisée toute la différence de conception de l'espace social et du territoire entre les Inuit et les sociétés occidentales. « En effet il n'existe pour les Inuit aucune nécessité de production visible (c'est-à-dire de transformation visuelle) de l'espace pour qu'il y ait espace social » (Audet, 1975, p. 40). Pour des Occidentaux, la plage, la toundra, le lac pourraient être vus comme des lieux de promenade, de détente, esthétiquement beaux et "exotiques" dans le sens de "différents" de nos propres paysages. Ils sont également considérés comme des espaces "sauvages", exempts de toute anthropisation. Nous sommes confrontés ici à une différence fondamentale entre deux perceptions de l'espace, toujours culturelles et subjectives. « En effet, l'humanisation, en pays inuit, est plus idéale que matérielle. (...) Les Inuit lisent le paysage avec, en quelque sorte, des lunettes filtrantes qui surimposent aux espaces vierges de toute marque

humaine leur mémoire de l'occupation du territoire. Les souvenirs de multiples péripéties, de pratiques du territoire passées ou contemporaines, animent ces paysages que l'étranger voit désolés et que l'Inuk voit pleins de vie » (Collignon, 1999). La plage, le lac, la toundra sont des lieux tout aussi symboliques pour les Sanikiluarmit que peuvent l'être la mairie ou l'école pour les sociétés occidentales. Ils sont aussi, pour reprendre la nomenclature de B. Debarbieux (1995), des lieux de condensation sociale et territoriale, qui concentrent donc les valeurs et l'histoire de leur société. La plage, le lac, la toundra sont des espaces liés aux activités cynégétiques, constitutives de l'identité inuit.

D'après un essai de Louis Mc Comber,<sup>5</sup> l'appropriation différenciée des lieux existe bien aussi à l'échelle de la capitale du Nunavut Iqaluit, allant parfois même jusqu'à une certaine exclusivité culturelle de leur fréquentation :

Même si les Inuit vivent à Iqaluit, côte à côte avec les non-Inuit, il ressort à l'observation que les espaces et les circuits où ils évoluent sont clairement distincts de ceux des blancs. Il y a des lieux inuit que les blancs ne fréquentent pas. Une danse inuit par exemple à la salle paroissiale. Sur cent à deux cents participants, il serait tout à fait surprenant d'y compter plus de quatre ou cinq non-inuit. L'inverse est vrai. Je me suis une fois rendu à un concert organisé par Brian Pearson dans la salle du cinéma Astro. À l'affiche, quelques pièces de musique moderne à la guitare par Jason Aageearok, un jeune Inuk qui a fait des études universitaires en piano et un pianiste invité du nom de Parker. À cette occasion, j'avais compté le nombre d'Inuit sur le bout des doigts. Puis j'ai demandé à Jason ce qu'il pensait de l'absence des Inuit à sa prestation : " Ils comprendront ce que je fais un jour, m'avait-t-il répondu, il faut être patient. Pour le moment, ça ne les rejoint pas du tout !"

Quelle que soit l'échelle, du village à la ville, Inuit et Non-Inuit n'ont qu'assez peu de lieux sociaux fréquentés en commun. Seules les écoles, à Sanikiluaq en tout cas, semblent des endroits de fréquentation sociale mixte. Professeurs inuit et non-inuit s'y côtoient et y travaillent ensemble, enfants inuit et non-inuit apprennent et jouent ensemble. Hors de l'école, rares sont les

---

<sup>5</sup> « Des frontières invisibles qui traversent le pays nordique ». Essai paru sur le site internet : <http://www.francnord.ca/frontieres.htm>, date non spécifiée.

Inuit à être invités chez les Blancs et inversement. La cohabitation se fait pacifiquement mais dans une séparation relative. Les communautés du Nord se structurent ainsi autour de lieux culturellement symboliques dont la fréquentation est parfois exclusive, mais aussi autour de rares lieux de fréquentation mixte. Depuis quelques années on assiste cependant à l'instauration de projets, encore minoritaires, visant à imprimer davantage l'identité inuit aux espaces des villages. Par le biais de l'inuktitut, des processus parfois ambigus d'*inuitisation* se mettent en place pour affirmer l'identité inuit, en imprimant la marque à leur espace de vie.

### *L'inuitisation des villages*

La langue inuit se prête admirablement bien à la construction de néologismes, évitant ainsi tout emprunt aux langues exogènes comme l'anglais. Ainsi Sylvie Téveny constate-t-elle,

depuis ces dernières années, une très forte volonté d'inuitisation de la ville qui traduit un désir d'appropriation d'une réalité importée. L'utilisation de néologismes urbains faisant référence à la vie quotidienne est très répandue tant dans un cadre familial, amical que professionnel. La vitalité de la langue est étroitement liée à la volonté de préserver la langue, laquelle est favorisée par aptitude structurelle à intégrer les réalités du monde contemporain en fabricant de nombreux termes nouveaux sur le modèle de son lexique traditionnel lui-même caractérisé par une grande transparence descriptive (Téveny, 2003).

Un des néologismes régulièrement évoqué est celui qui désigne l'office du tourisme, nouveauté urbaine pour les Inuit d'Iqaluit. Le mot inuktitut est *niuquqattatuliirikku*, signifiant « l'organisme qui s'occupe des gens qui partent régulièrement d'un endroit pour rendre visite ». Beaucoup d'autres nouveaux lieux urbains sont ainsi réappropriés, de la même manière, par le biais de la langue, comme l'hôpital, *aanniavik* signifiant « l'endroit où l'on souffre d'une maladie temporaire qui peut être guérie » ou l'aéroport, *qangatasuukkuvik*, « l'endroit contenant ce qui a l'habitude de s'élever dans les airs ». La langue apparaît bien ici comme le marqueur d'une identité qui tente de se réaffirmer dans un espace créé par les Blancs.

Outre cette création lexicale permanente, certaines communautés comme Iqaluit ou Kugluktuk, ont souhaité attribuer aux rues, jusqu'ici

dépourvues de noms, des qualifications en inuktitut.<sup>6</sup> En effet, au fil de la construction des villages inuit, le repérage par la numérotation des maisons fut adopté. Cependant, en 1998, la municipalité d'Iqaluit a pris conscience qu'elle était d'une part la seule capitale à ne pas avoir de noms de rues et que ce système favoriserait sans doute d'autre part l'efficacité d'intervention des services de secours en leur évitant des confusions. Le besoin ressenti de nommer les rues est donc certainement lié à l'aspiration d'Iqaluit d'avoir le même fonctionnement que toute autre capitale, à une volonté de se conformer à un modèle international. Ce projet a cependant été présenté par les décideurs inuit comme un moyen supplémentaire d'*inuitiser* davantage la ville. Toute l'ambiguïté de ce projet réside dans ce paradoxe.

Le processus de nomination des rues devait s'effectuer selon un protocole culturel strict. Un comité responsable de ce projet, composé essentiellement d'Aînés, fut créé pour valider les propositions des habitants. Malgré ces précautions il y eut de nombreuses réactions parmi une population ressentant souvent ce projet comme irrespectueux de la culture inuit. Les premiers noms proposés tendaient en effet, selon les opposants, à une trop grande simplicité et semblaient avoir été choisis pour le seul intérêt de leur prononciation facile,<sup>7</sup> donc pour les Non-Inuit. « La première fois que j'ai vu ces noms, j'ai pensé qu'ils étaient vraiment élémentaires, comme parle un bébé. Je suppose que ma première réaction a été de penser que c'était un autre procédé d'assimilation »<sup>8</sup>. Certains noms semblaient également irrespectueux : « Paul Okalik, représentant à l'Assemblée législative pour Iqaluit a demandé qui voudrait vivre dans la rue Igunaq ? Igunaq, qui désigne de la viande fermentée de morse, est réputée pour sa forte odeur de pourriture. »<sup>9</sup> Donner également des noms d'explorateurs blancs comme Amundsen, Cook ou Peary, a choqué de nombreux habitants : « (...) J'ai des difficultés à comprendre en

<sup>6</sup> Les noms des rues seront cependant indiqués en inuktitut et en anglais afin de respecter les deux principales langues officielles.

<sup>7</sup> Par exemple « Tuktuk Street » : Rue du caribou ou bien « Ulu Lane » : Chemin du Ulu (couteau en demie-lune des femmes inuit).

<sup>8</sup> « When I first saw these names, I thought they were elementary, like baby talk. I guess my first thought was that this was another process of assimilation ». Propos de Lena Ellsworth, résidente d'Iqaluit. In « Elders weigh in on street names », *Nunatsiak News*, July 12, 2002.

<sup>9</sup> « Who wants to live on Igunaq Street ? Paul Okalik, MLA for Iqaluit asked. Igunaq, which is fermented walrus meat, is known for its strong rotting smell ». In « Street-naming project hits road bumps », *Nunatsiak News*, April 26, 2002.

quoi ils ont contribué [à la mise en place] d'Iqaluit ou du Nunavut<sup>10</sup> ». Eva Aariak, déléguée à la langue pour le Nunavut, a ri à la suggestion d'une rue qui devrait honorer John Franklin : « Franklin et son bateau se sont perdus et nous ne les avons toujours pas retrouvés. Voulons-nous vraiment nommer une rue de cette manière<sup>11</sup> » ? Pour certains, nommer les rues apparaît encore comme une stratégie des Blancs pour assimiler les Inuit. Ce processus pose un réel problème culturel au sein des communautés inuit. Le projet n'est pas sans adversaire et une pétition a été adressée au conseil municipal. La première opposition des résidents consultés concerne l'attribution de noms de personnes aux rues d'Iqaluit : « Nommer les rues, ce n'est pas inuit (...). Tous les aînés (...) ont dit que ce n'est pas traditionnel et que c'est une idée des Blancs que de donner son nom à quelque chose<sup>12</sup> » La transmission du nom revêt en effet une dimension centrale dans la culture inuit, elle est un facteur de cohésion sociale essentiel. Un nouveau-né reçoit ainsi traditionnellement le nom d'une personne décédée. Il se trouve alors investi des qualités du défunt et aussi de ses liens de parenté. Un jeune enfant pourra ainsi être appelé grand-père, *ataatsiaq*, par sa propre mère. Les ancêtres peuplent ainsi le monde des vivants et assurent la pérennité de la communauté. Transmettre le nom d'un ancêtre à une chose est donc une preuve d'irrespect et même un acte de rupture sociale.

L'histoire de la communauté de Kugluktuk, anciennement Coppermin, à l'extrême ouest du Nunavut, en témoigne. Dans les années 1990, le conseil municipal a en effet décidé d'attribuer des noms d'aînés décédés aux rues du village. En 1998, une vague de suicides atteint son paroxysme avec le terrible meurtre par un père de trois de ses cinq enfants, avant de se suicider lui-même. Suite à ce drame, le conseil municipal se réunit et décide alors de changer le nom des rues. Les hypothèses avancées étaient en effet que les Anciens, ou seuls certains d'entre eux, n'appréciaient peut-être pas cette initiative, ou bien que ces noms en voulaient à quelqu'un dans le village. En changeant le nom, les vivants peuvent lui retirer le pouvoir d'agir sur la personne qui en a hérité. Les Inuit changent ainsi parfois le nom d'un enfant malade, pensant que c'est le nom de l'ancêtre qui lui transmet le mal. La vie de la communauté de Kugluktuk rentra dans l'ordre après avoir libéré les rues des noms des ancêtres.

<sup>10</sup> « (...) I have difficulty knowing how they contributed to Iqaluit or to Nunavut ». Propos de Paul Okalik. *Ibid.*

<sup>11</sup> « Franklin and his ship were lost and we still haven't found it. Do we really want to name a street after it ? ». *Ibid.*

<sup>12</sup> « Naming streets isn't the inuit way (...). All the older people (...) said that's not traditional and it's a very Qallunaat thing by putting your name on something ». Propos de Lena Ellsworth, In *Nunatsiak News*, May 24, 2002.

Des noms de Blancs les remplacèrent sans aucune incidence sur la cohésion de la communauté (Collignon, communication personnelle, 2002).

Par l'intermédiaire de leur langue, les Inuit parviennent donc à intégrer de nouvelles réalités urbaines à leur propre culture et à leur propre vision du monde. Mais la nomination des rues semble un processus délicat. De nombreux habitants d'Iqaluit mettent en doute la nécessité même de cette entreprise : « Si la municipalité souhaite éviter toute confusion pour les services d'urgence, il vaudrait mieux fixer les numéros des maisons plutôt que d'instaurer des noms de rues. »<sup>13</sup> Loin de penser que des noms inuktitut rendraient la ville plus "inuit", les opposants pensent que ce système est davantage pensé pour les Blancs.

Au sein du village peut-on donc observer deux identités vécues, ressenties mais distinctes, bien différenciées selon les interlocuteurs et les circonstances. Il n'existe pas d'antinomie entre ethnicité et nationalité canadienne mais en revanche une volonté est perceptible de se réapproprier culturellement des lieux imposés par les Qallunaat, créant un jeu infini de recomposition entre les différentes identités. Jeu rendu encore plus complexe par la surimposition d'une troisième identité, celle de Nunavummiut, qu'arborent depuis 1999 les habitants de Sanikiluaq.

## ETRE NUNAVUMMIUT : UNE IDENTITE EN CONSTRUCTION

Parce que les Sanikiluarmit faisaient partie des Territoires du Nord-Ouest, ils ont été intégrés au Nunavut, devenant de fait Nunavummiut et héritant ainsi d'une nouvelle identité "décrétée". Mais ce qui intéresse le géographe n'est pas cette identité "décrétée" mais plutôt l'identité vécue et ressentie par la société étudiée et les processus qui y mènent. Ce sont les processus par lesquels une communauté s'approprie l'espace proposé, le territoire politique et l'investit ainsi d'une dimension sociale et culturelle. Les Sanikiluarmit se sentent-ils aujourd'hui également Nunavummiut ? Deux moyens permettent de jauger le sentiment d'appartenance d'un groupe social : l'étude du discours tenu sur le jeune territoire et celle des pratiques spatiales. Les développements qui suivent s'appuient sur une vingtaine d'entretiens menés à Sanikiluaq.

---

<sup>13</sup> « If the city wants to limit any confusion for emergency services, it should just fix up the house numbers, rather than introducing street names ». *Ibid.*

### *Le Nunavut comme on en parle : discours sur le Nunavut*

Le premier sentiment récurrent exprimé par rapport au Nunavut est celui de la fierté. En effet, la reconnaissance officielle du Nunavut le 1<sup>er</sup> avril 1999 a été fort médiatisée et les insulaires ont pu voir à la télévision les cérémonies organisées à Iqaluit et constater l'écho que cet événement recevait partout dans le monde. Les titres de presse ont toujours été encenseurs à l'égard de cette construction politique : « A dream called Nunavut » (*National Géographic*, Septembre 97), « Une terre promise pour les Inuit » (*Courrier International*, avril 99), « Le rêve fabuleux du Nunavut » (*Le Monde*, Août 99), « La terre des promesses » (*Télérama*, mars 99). Les Inuit du Canada étaient alors présentés comme un exemple pour toutes les populations autochtones même si, très souvent, les médias laissaient croire à la création d'un territoire politique indépendant du Canada et donc au droit des Inuit à disposer d'eux-mêmes ce qui, comme nous l'avons vu, n'est pas le cas. Cependant, avoir obtenu le pouvoir de contrôler certains domaines administratifs et politiques sur leur propre territoire est pour eux une réelle victoire et constitue un espoir d'émancipation après avoir subi la lourde tutelle des instances du Sud. Les insulaires sont fiers de leurs dirigeants qui ont travaillé et qui se sont battus avec acharnement pendant toutes ces années. Les valeurs reconnues et admirées par les Sanikiluarmit sont celles du travail, de la négociation, de l'acharnement.

La légitimation du Nunavut semble de plus confirmer la reconnaissance par le fédéral de l'identité inuit dans toute sa spécificité. Les insulaires marquent leur contentement d'être enfin reconnus dans leurs particularités et de ne plus être "confondus" avec les Indiens et leurs problèmes propres.<sup>14</sup>

### *Une identité nunavutienne encore mal assurée*

Le sentiment d'appartenance des Sanikiluarmit au Nunavut reste cependant quelque peu ambigu car on peut constater d'une part dans le discours des personnes interrogées une réelle fierté, une volonté de s'intégrer et de participer à la vie du Nunavut, ils se réclament Nunavummiut et d'autre part, on constate des résistances, fruit d'un attachement fort aux Îles Belcher, *Qikiqtait*.<sup>15</sup> L'incident suivant est révélateur. Le Nunavut est traversé par plusieurs fuseaux horaires. Traditionnellement, Baffin est calée sur l'heure de

---

<sup>14</sup> « We are no more considered with the problems of Indians. We are different ».

<sup>15</sup> *Qikiqtait*, terme inuktitut signifiant « les îles », est le toponyme utilisé pour désigner l'archipel des Belcher.

l'Est (celle du Québec et de l'Ontario), Kivalliq sur l'heure centrale (celle du Manitoba et du Saskatchewan) et Kitikmeot est calée sur l'heure des Montagnes, celle de l'Alberta. Afin de marquer symboliquement la prise d'autonomie politique du Nunavut par rapport au sud du pays, il a été décidé que tout le territoire serait aligné sur une seule heure, l'heure centrale, pour limiter au mieux les désagréments pour le Kitikmeot et Baffin. Cette mesure a été mal vécue partout (sauf pour les Inuit du Kivalliq qui étaient déjà à l'heure centrale), car les liens avec le sud sont encore forts. L'identité "nunavutienne" est encore jeune et mal assurée. A l'Est comme à l'Ouest, les protestations ont été nombreuses mais à Sanikiluaq, la résistance a été encore plus forte puisque les habitants ont refusé de se plier à l'heure du Nunavut (une des raisons invoquées était les effets négatifs d'un changement horaire sur la chasse) aboutissant ainsi à une véritable scission entre les institutions qui fonctionnaient sur l'heure centrale et le reste du village sur l'heure de l'Est. Face aux protestations le gouvernement a finalement renoncé à une mesure peut-être trop précoce et, au printemps 2001, chaque région s'est à nouveau calée sur son heure d'origine, affirmant aussi par cet acte certaines spécificités géographiques. Les habitants de Sanikiluaq ont eux-mêmes montré à cette occasion leur conscience profonde d'une situation géographique spécifique, leur attachement au local et une résistance face à une volonté politique d'unité nunavutienne.

Leurs pratiques spatiales sont de plus nettement orientées vers le Nunavik proche ou bien vers le Manitoba où ils se font soigner. A cause de leur éloignement on ne constate pas de réelles pratiques spatiales du Nunavut mais les insulaires luttent parallèlement contre un discours qui tend à les marginaliser : de nombreux textes journalistiques ou touristiques présentent en effet l'archipel uniquement comme « le point le plus méridional du Nunavut » occupé par « l'une des communautés les plus traditionnelles de l'Arctique canadien ». Ces images ne sont pas contestables sur le fond mais elles restent celles d'acteurs extérieurs à la communauté et le but d'une étude de géographie culturelle est bien de saisir la perception qu'ont les gens concernés de leur situation. Sur la question de la distance et de l'éloignement par rapport au reste du Nunavut, une anecdote révèle une certaine résistance de la part des Sanikiluarmiut face à l'image diffusée d'eux comme "à la marge" du Nunavut. En mai 2002 la communauté de Sanikiluaq reçoit le Premier Ministre du Nunavut pour la première fois depuis la reconnaissance du territoire. Le conseil municipal déplore le manque de visites des hommes politiques. Le Premier Ministre évoque alors l'éloignement de Sanikiluaq, déclenchant la colère d'une des Aînées du Conseil qui, à l'aide d'une carte et d'une ficelle, démontre que

Sanikiluaq est loin d'être la communauté du Nunavut la plus éloignée de la capitale Iqaluit.

Finalement, d'après l'analyse de quelques-uns de leurs discours, le sentiment d'appartenance des Sanikiluarmit au Nunavut semble ambigu. Ils sont fiers d'être citoyens du Nunavut et luttent contre les discours pouvant les marginaliser ou revendiquent parallèlement leur particularité géographique locale. Selon les contextes et les interlocuteurs, leurs discours identitaires peuvent donc varier. Ils instrumentalisent leurs multiples appartenances selon les intérêts de la communauté et s'affirment ainsi tour à tour ou simultanément inuit, canadiens, nunavummiut et commencent même à revendiquer leur appartenance à l'écosystème de la baie d'Hudson menacée par les rejets polluants des centrales hydroélectriques du Québec.

La reconnaissance du Nunavut a certainement renforcé la politique multiculturelle de la fédération canadienne et l'image de "mosaïque culturelle" qu'elle souhaite diffuser. Mais même si ce jeune territoire du Nunavut s'affiche aujourd'hui comme non-ethnique, force est de constater qu'il n'est pas non plus multiculturel mais plutôt multi-identitaire, les Inuit instrumentalisant aujourd'hui leurs diverses appartenances, à l'exemple de la communauté de Sanikiluaq.

**REFERENCES**

- Audet, M., 1975, « Le réseau spatial des Qikirtajuarmiut, réflexions », *Recherches Amérindiennes au Québec*, Montréal, vol. 5, n° 3.
- Collignon, B., 1999, « De l'appropriation symbolique à l'appropriation légale : le concept de territoire dans la culture inuit et son évolution à l'heure du Nunavut », TÉVENY, S., et THERRIEN, M., (dir.), *Mieux comprendre le Nunavut*, Paris, INALCO / Ambassade du Canada, pp.35-44.
- Debarbieux, B., 1995, « Le Lieu, le territoire et trois figures de rhétorique », *L'Espace Géographique*, vol. 2, pp. 97-112.
- Entrikin, J.N., 2001, L'entre-deux du lieu., STASZAK, J.F., et al., *Géographies anglo-saxonnes, Tendances contemporaines*, Paris, Belin, 314 p.
- Légaré, A., 2000, « La Nunavut Tunngavik Inc. : un examen de ses activités et de sa structure administrative », *Études/Inuit/Studies*, vol. 24, n° 1, pp. 97-124.
- Rideout, D., 2002, July 12, « Elders weigh in on street names », *Nunatsiaq News*.
- Rideout, D., 2002, April 26, « Street-naming project hits road bumps », *Nunatsiaq News*.
- Téveny, S., Therrien, M., (dir.), 1999, *Pour mieux comprendre le Nunavut*, Paris, INALCO / Ambassade du Canada.
- Therrien, M. (dir.), 2003, *Les Inuit de l'Arctique canadien*. Québec, CIDEF-AFI, Inuksuk, 266 p.
- Therrien, M., 1999, *Printemps inuit. Naissance du Nunavut*. Montpellier, Indigènes Editions, coll. Indigène Esprit, 143 p.



# LE SCYTHE ET L'AMERINDIEN : ESQUISSE D'UNE ETHNOLOGIE COMPAREE DANS LES TEXTES DE LA NOUVELLE-FRANCE

Marie-Christine PIOFFET  
York University, Toronto

Cette étude examine le parallèle récurrent entre les Scythes et les Amérindiens dans les écrits de la Nouvelle-France, en raison de convergences ethnographiques. En fait, la perception des Indiens d'Amérique paraît dérivée du regard que les Anciens avaient porté sur les habitants de la Scythie, souvent nomades et anthropophages. Par-delà les similitudes observées, notre enquête insiste sur les divergences dans la représentation du primitif. Alors qu'Hérodote et d'autres historiens grecs font preuve d'une certaine neutralité dans leur portrait des guerriers du Nord de la Mer Noire, les voyageurs européens et en particulier les missionnaires ravalent les Montagnais et les Iroquois cannibales au rang de l'humanité la plus vile. Cette disparité devant le Sauvage s'explique ici par les impératifs coloniaux et religieux, étrangers aux considérations des Hellènes.

This study examines the frequent comparisons of Amerindians with Scythians in the writings of New-France, inspired by ethnographic convergences. In fact, the perception of the Indians of America appears derivative of the view cast by the Ancients on the inhabitants of Scythia, who were for the most part nomadic and anthropophagous. Beyond the observed similarities, our investigation focuses on the divergences in the two representations of primitive man. While Herodotus and other Greek historians demonstrate a certain neutrality in their depiction of warriors from the North of the Black Sea, European travellers and in particular missionaries reduce the cannibal Montagnais and Iroquois to the lowest level of humanity. This disparity in appreciation of the "Savage" is best here explained by the colonial and religious dictates, which were unknown to the considerations of the Hellenes.

Comme le rappelle fort justement Peter Mason, les Européens de la Renaissance n'ont pas découvert l'Amérique, ils l'ont plutôt inventée d'après le modèle antique.<sup>1</sup> Il en va de même pour les naturels du pays constamment jumelés aux Anciens. Parmi les peuples de l'Antiquité, les habitants des steppes de la lointaine Scythie, archétype de la sauvagerie aux yeux des Grecs, incarnent le double privilégié de l'Amérindien nomade et anthropophage. Selon Frank Lestringant, le « modèle des anciens Scythes » constitue « un véritable lieu commun de la Renaissance pour désigner la barbarie absolue. »<sup>2</sup> Que les Brésiliens lui soient fréquemment associés depuis les écrits de Thevet, de Jean de Léry et de Michel de Montaigne paraît dès lors tout naturel.

---

<sup>1</sup> « Classical Ethnography and its Influence on the European Perception of the Peoples of the New World », dans *The Classical Tradition and the Americas*, vol. I : *European Images of the Americas and the Classical Tradition*, partie I, édité par Wolfgang Haase et Meyer Reinhold, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1994, p. 138.

<sup>2</sup> « Rage, fureur, folie cannibales. Le Scythe et le Brésilien », in Jean Céard, dir., *La Folie et le corps*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1985, p. 55, n. 23.

Mais le rapprochement avec les farouches guerriers de la Russie méridionale s'applique d'autant mieux aux Indiens de l'Amérique du Nord que ces derniers vivent dans un environnement et des conditions climatiques analogues. Cette homologie, dont la récurrence a été également évoquée par Normand Doiron,<sup>3</sup> me semble mériter une investigation plus approfondie. Dans cette brève enquête, je me propose d'examiner comment s'opère la comparaison interethnique à travers les écrits des missionnaires et des voyageurs ayant séjourné au Canada, de l'*Histoire de la Nouvelle-France* de Marc Lescarbot aux *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps* de Joseph-François Lafitau.

## LES SCYTHES LEGENDAIRES

Mais auparavant il convient de tracer le portrait des Scythes, tel que nous l'a légué l'Antiquité. Hérodote brosse un tableau assez terrifiant de ces guerriers impitoyables, buvant le sang de leurs victimes, leur arrachant la tête ou la peau du cuir chevelu en guise de trophées.<sup>4</sup> L'auteur de *L'Enquête*, que Réal Ouellet nous invite à regarder comme le fondateur du genre viatique,<sup>5</sup> décrit en détail les sacrifices rituels infligés à leurs prisonniers de guerre. Pourtant, malgré leur férocité apparente, ces actes de violence délibérés semblent exempts de toute forme de cruauté. Aux antipodes du dévouement anarchique, ils jouissent par leur déroulement méthodique et prévisible d'une finalité propre. Qu'on en juge par les mutilations infligées aux captifs qui, accompagnées de libations, prennent l'aspect d'une véritable liturgie. De tels sacrifices se voient justifiés en tant que tribut offert en l'honneur d'Arès :

De tous leurs prisonniers de guerre, ils sacrifient un homme sur cent [...] ils font des libations de vin sur la tête des victimes et les égorgent au-dessus d'un bassin qu'ils montent sur l'échafaudage

---

<sup>3</sup> «La réflexion sur les Scythes est également très importante dans la littérature de la Nouvelle-France» (*L'Art de voyager. Le Déplacement à l'époque classique*, Paris-Sainte-Foy, Klincksieck-Presses de l'Université Laval, 1995, p. 7).

<sup>4</sup> «[...] tout Scythe qui tue pour la première fois boit du sang de sa victime ; aux ennemis qu'il abat dans une bataille, il coupe la tête qu'il présente au roi ; s'il présente une tête, il a sa part du butin conquis ; sinon il ne reçoit rien» (*L'Enquête : livres I à IV*, édition d'Andrée Barguet, Paris, Gallimard (Folio classique), 1985, t. II, livre IV, p. 385).

<sup>5</sup> «Les Histoires d'Hérodote et la relation de voyage en Amérique», dans *Hommage à la mémoire de Ernest Pascal*, Cahiers des études anciennes, XXIII, Québec, Université Laval, Département des littératures, 1990, t. 1, p. 159.

## LE SCYTHE ET L'AMERINDIEN

de fagots, pour répandre le sang sur le glaive. Ils portent donc le sang au sommet de ce temple, et ils accomplissent un autre rite à son pied : aux hommes qu'ils ont égorgés, ils coupent le bras droit avec l'épaule et le jettent en l'air ; puis, la dernière victime achevée, ils s'en vont.<sup>6</sup>

Ce qui frappe dans ces scènes orchestrées, c'est la neutralité du commentateur qui se refuse à toute glose moralisante.

Mais venons-en maintenant à l'anthropophagie à laquelle certains Scythes s'adonnaient. Difficile d'imaginer une coutume plus choquante aux yeux des Hellènes. Pourtant l'historien ne laisse filtrer aucune critique explicite. Sans se départir de son flegme habituel, il tente de comprendre le comportement de ces nomades qui mirent à la broche un enfant pour tromper leur maître. Relisons la scène ainsi que la rapporte Hérodote :

Quand ils revinrent les mains vides, Cyaxare [...] les outragea de la façon la plus brutale. Traités d'une manière qu'ils jugeaient indignes d'eux, les Scythes décidèrent de couper en morceaux l'un des enfants qui leur étaient confiés, d'en apprêter la chair comme ils apprêtaient habituellement leur gibier, de le servir à Cyaxare comme le produit de leur chasse [...]. Ainsi fut fait [...] et les Scythes, leur vengeance accomplie, devinrent les suppliants d'Alyatte.<sup>7</sup>

En vertu du caractère macabre de l'anecdote, on ne peut que s'étonner de la sobriété descriptive et de l'impassibilité du narrateur. L'auteur ne souffle mot des cris de la jeune victime, des meurtrissures du corps et du sang versé. La chair infantile est évoquée en coulisse comme du gibier. Par cette discrétion apparente, le narrateur ne vise pas d'évidence à susciter la compassion, mais à rendre compte de certaines traditions ancestrales.

Dans la culture classique, les Scythes se dessinent non seulement comme des mangeurs d'hommes, mais aussi comme des peuples itinérants. Et ce sont les nomades, plutôt que les tribus formées de laboureurs au nord des Alazones,<sup>8</sup> qui fascinent l'annaliste grec. Comment ce refus de la fixité était-il

---

<sup>6</sup> Hérodote, *op. cit.*, livre IV, p. 385.

<sup>7</sup> *Ibid.*, livre I, p. 77.

<sup>8</sup> *Ibid.*, livre IV, p. 367.

perçu par l'enquêteur ? D'abord comme une stratégie militaire. L'errance de la majorité d'entre eux rendait leur sujétion presque impossible :

Ces gens ne construisent ni villes ni remparts, ils emportent leurs maisons avec eux [...] ils ne labourent pas et vivent de leurs troupeaux, ils ont leurs chariots pour demeures : comment ne seraient-ils pas à la fois invincibles et insaisissables ?<sup>9</sup>

Si le chroniqueur méprise ouvertement ces peuples, du moins leur concède-t-il un certain savoir-faire militaire qui consiste à « empêcher tout envahisseur et de leur échapper, et de les atteindre. »<sup>10</sup> Aussi les distingue-t-il des « populations les moins évoluées » dans leur voisinage. Le regard d'Hérodote tient davantage de l'anthropologue que du moraliste. Bien que le Scythe inquiète, il n'est jamais tout à fait monstrueux à ses yeux.

D'autres historiens de l'Antiquité appréhendent ces redoutables belligérants en des termes fort élogieux. Homère a immortalisé le souvenir des « nobles Hippiémolgues, qui ne vivent que de laitage. »<sup>11</sup> Dans l'*Illiade* ne subsiste aucun vestige des sacrifices ni de l'anthropophagie pratiqués par ces tribus du nord de la mer Noire. Ce mutisme s'explique sans doute par la diversité de ces nations. Comme le remarque avec justesse Strabon, paraphrasant Éphore, « es Scythes en général, Sauromates compris, sont loin d'avoir les mêmes mœurs. »<sup>12</sup> C'est pourquoi il oppose les adeptes du cannibalisme aux « autres qui s'abstiennent de manger même la chair des autres animaux. »<sup>13</sup> Par les nuances qu'il apporte au legs d'Hérodote, Strabon contribuera à réhabiliter le Scythe dans la mémoire collective comme un peuple frugal, privé de tout. Mieux encore, il parviendra à créer les fondements du mythe du bon sauvage qui renaîtra dans les relations de voyage de la Renaissance et de l'Âge classique. Ce n'est plus la rage sanguinaire de ces

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 379.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Illiade*, chant XIII, v. 5-6, trad. Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres (Classiques en Poche), 1998, vol. II, p. 193. De même Diodore de Sicile insiste sur leur générosité et leur grandeur d'âme. Selon cet auteur, c'est essentiellement à leur courage qu'ils doivent « une grande réputation dans la guerre » et l'étendue de leur empire (*Histoire universelle de Diodore de Sicile*, trad. Terrasson, Paris, De Bure l'aîné, 1737-1744, t. I, livre II, p. 303).

<sup>12</sup> *Géographie*, trad. Raoul Baladié, Paris, Les Belles Lettres, 1989, t. IV, livre VII, 3, 9, p. 92.

<sup>13</sup> *Ibid.*

peuples qui retient son attention, mais le dénuement dans lequel ils vivent et leur simplicité. On trouve à l'état prospectif les sédiments sur lesquels prendra appui l'idéalisation du sauvage d'Amérique. Parcourons pour nous en convaincre un passage tiré de la *Géographie* :

La frugalité de leur régime de vie, leur éloignement des affaires d'argent leur permettent d'avoir entre eux des rapports réglés par l'équité étant donné qu'ils ont tout en commun, entre autres, les femmes, les enfants, et toute leur parenté, et qu'ils se dressent, inébranlables et invincibles, contre ceux qui les menacent de l'extérieur, ne possédant rien qui les expose à la servitude.<sup>14</sup>

À travers ces quelques lignes s'exprime en filigrane le procès de la civilisation mercantile, source de tous les maux qui alanguissent l'humanité. Procès que reprendront en chœur plusieurs voyageurs de la Nouvelle-France.<sup>15</sup> Aux antipodes de ces hommes asservis et affaiblis sous le couvert des plaisirs se dresse le Scythe, libre de toute attache matérielle et de toute contrainte. C'est dans son sillage que s'articulera quelque deux mille ans plus tard la figure de l'Amérindien, nouvel avatar du sauvage rebelle, vivant en marge du monde connu.

## DE LOINTAINS COUSINS D'AMÉRIQUE

Le spectre du Scythe et de son habitat glacial hante les découvreurs de la *Nova Francia*. Ainsi Verrazano devant les côtes verdoyantes de la Caroline prend-il soin de récuser cette comparaison qui semble s'imposer naturellement entre le Nouveau Monde et ces contrées désertiques de l'Europe orientale aux yeux de ses contemporains : « ces forêts sont si belles et si plaisantes à voir

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 92-93.

<sup>15</sup> Dans le sixième livre de son *Histoire*, Lescarbot vante l'harmonie qui règne en Acadie au contraire de la France affligée par la discorde qui « consomme les meilleures familles » (*HNF*, VI, p. 888). Quelques années plus tard, Sagard, dans l'*Histoire du Canada*, abonde dans le même sens sur la bonhomie des Hurons : « ils n'ont aucune passion pour les biens & richesses de la terre, qu'ils possèdent comme ne les possédans point, ainsi que dit l'Apostre. N'ont aucun procès, noises ou débats, pour les deffendre, & ne savent que c'est de condamnation, de Juges, de tailles, subsides, ny de prison » (*Histoire du Canada et voyages que les frères recollects y ont faits pour la conversion des infidèles depuis l'an 1615*, Paris, Tross, 1866, t. I, p. 242). Lejeune formulera un constat semblable à propos des peuples de la vallée laurentienne (*Relation de 1634*, p. 28, dans *Relations des Jésuites*, t. I, Montréal, Les Éditions du Jour, 1972).

qu'il est malaisé de l'exprimer. Et que votre Majesté n'aille pas croire qu'elles ressemblent [...] aux âpres solitudes de la Scythie et des côtes septentrionales où abondent des arbres grossiers. »<sup>16</sup> Sans doute, comme le pressent fort justement le voyageur florentin, le Canada auquel il fait indirectement allusion constitue dans la symbolique géographique une terre jumelle des froides régions du nord de l'Europe.

Mais il y a plus que cette parenté climatique ou mésologique : les peuples qui habitent ces contrées situées aux confins de l'écoumène semblent unis par un étroit cousinage. Certes, l'hypothèse d'un lien généalogique entre les peuples de Scythie et les Indiens d'Amérique mise de l'avant par Jean de Laet<sup>17</sup> et débattue par quelques autres érudits<sup>18</sup> suscita toute une controverse à l'époque. Bien que cette théorie fût largement contestée, Lafitau semble encore y prêter quelque crédit, comme il l'affirme au début de son traité :

---

<sup>16</sup> Giovanni Da Verrazano, *Relation du voyage de la Dauphine à François 1<sup>er</sup>, Roi de France*, dans Jacques Cartier, *Voyages au Canada, avec les relations des voyages en Amérique de Gonneville, Verrazano et Roberval*, Paris, La Découverte, 1992, p. 78.

<sup>17</sup> Jean de Laet, tentant d'expliquer l'anthropophagie des Amérindiens, soutient l'hypothèse qu'ils descendent des Scythes : «Facilius autem terrestri itinere à Scythia Anthropophagos in Americam introduxeris, ut hoc etiam non leve indicium fit à Scythia incolae in Americam transivisse [...] adjungo multos americanorum saltara super ignes, quum daemones suos invocant, quemadmodum & Chananaei faciebant». Traduction : «Cependant il est plus facile de faire pénétrer les anthropophages en Amérique par voie terrestre hors de la Scythie, de sorte que cela n'est pas encore une légère indication que les habitants de la Scythie passèrent en Amérique [...] j'ajoute que nombre d'Américains dansent au-dessus des feux, dont ils invoquent les démons, comme le faisaient les Cananéens» (*Notae ad dissertationem Hugonis Grotii de Origine Gentium Americanarum : et observationes aliquot ad meliorem indaginem difficillimae illius quaestionis*, Paris, Veuve Guillaume Pelé, 1643, p. 111-112).

<sup>18</sup> Hugo de Groot, dit Grotius, récuse l'idée d'une origine commune entre ces peuples en vertu de l'écart observé entre leurs mœurs et de l'absence de chevaux en Amérique du Nord dont les Scythes étaient dépendants (*Hugonis Grotii de Origine gentium Americanarum dissertatio altera adversus obtrectatorem [...]*, Paris, chez Sébastien Cramoisy, 1643, p. 10). Sur cette question, on lira l'article de Normand Doiron, «Discours sur l'origine des Américains» dans Gilles Thérien, *Les Figures de l'indien*, Montréal, Service des publications de l'Université du Québec à Montréal, «Les cahiers du département d'études littéraires», n° 9, p. 46-60, et celui de Frank Lestringant, «Les Indiens antérieurs (1575-1615) : Du Plessis-Mornay, Lescarbot, De Laet, Claude D'Abbeville» (*ibid.*, p. 61-97).

[...] j'espère que de la comparaison des mœurs des Américains avec celles des Asiatiques et des nations comprises sous les noms des peuples de la Thrace et de la Scythie, il résultera dans la suite de cet ouvrage comme une espèce d'évidence, que l'Amérique a été peuplée par les terres les plus orientales de la Tartarie.<sup>19</sup>

Cependant, si l'on exclut Lafitau, le parallélisme reste symbolique. Puisque les Scythes doivent d'abord leur renom à leur fortune militaire, leur assimilation aux Indiens d'Amérique découle le plus souvent de pratiques guerrières analogues. Parmi toutes les nations qui foulent le sol des Indes occidentales, l'Iroquois représente le fils de prédilection de ces nomades légendaires. En 1642, la prégnance du souvenir scythe est telle que le jésuite Barthélemy Vimont, dans un mouvement de dépit, compare les attaques iroquoises survenant à l'improviste à celles des peuples situés aux confins de l'Europe et de l'Asie :

Les Barbares font la guerre à la façon des Scythes et des Parthes, la porte ne sera point pleinement ouverte à Jésus Christ, et les dangers ne s'éloigneront point de nostre colonie jusques à ce qu'on aye ou gagné ou exterminé les Hiroquois.<sup>20</sup>

Bien qu'allusive, la référence aux anciens Scythes mérite cependant qu'on s'y attarde quelque peu. Le contexte restreint ne nous permet pas de saisir le caractère fortement péjoratif du renvoi. Les Iroquois par leurs alarmes impromptues engagent les jésuites à partir de 1641 dans une « guerre sainte », pour reprendre une expression souvent employée par les relationnaires de la Nouvelle-France. Si les jésuites vantent les prouesses de leurs alliés hurons-montagnais ainsi que celles des pionniers français, leur bellicisme exclut toutefois les attaques iroquoises décriées en tant qu'agressions-surprises. L'Iroquois comme son aïeul scythe incarne les formes les plus viles de la guerre, ce que confirme un autre passage tiré de la même relation où le missionnaire décrit les tribus rivales comme des belligérants fugaces et sornois : « ces voleurs [...] ne font la guerre qu'à la façon des larrons, qui assiegent les grands chemins, ne se découvrans point. »<sup>21</sup> Le paradigme du Scythe larron établi dans la première partie de chacune des deux phrases

---

<sup>19</sup> *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, François Maspéro-La Découverte, 1983, t. I, p. 42.

<sup>20</sup> *RJ*, 1642, p. 2.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 45.

corrobores la correspondance existant dans l'esprit du disciple d'Ignace de Loyola entre les deux entités.

Par-delà cette propension à prendre la fuite, la médiation des anciennes tribus du nord de la mer Noire devient incontournable dès lors qu'il est question de l'anthropophagie. Si les jésuites demeurent cois sur l'origine de ce rite, Lescarbot et Lafitau y voient une tradition bien ancrée qui remonte aux premiers âges. Chez l'avocat de Vervins, les réminiscences des festins cannibalesques de l'Antiquité s'accompagnent de force dénégations. Bien qu'il déplore la forte consommation carnivore des Souriquois, l'historien de la Nouvelle-France se console à la pensée de les voir exempts du cannibalisme propre à bon nombre de peuples de l'Antiquité :

Si donc noz Sauvages ont abondamment de la chasse & du poisson, je ne trouve pas qu'ilz soyent mal [...]. Au moins se reconoit une chose louable en eux, qu'ilz ne sont point anthropophages comme ont été autrefois les Scythes, & maintes autres nations du monde de deçà : & comme encore aujourd'hui sont les Bresiliens, Canibales, & autres du monde nouveau<sup>22</sup>.

L'ombre sinistre du Scythe anthropophage comme celle de l'Amérindien méridional interfère sous la plume lescarbotienne tel un repoussoir destiné à rehausser le bon naturel des Souriquois hospitaliers et d'humeur joviale. Certes, on ne saurait s'attendre à ce que Lescarbot, ardent propagandiste de la colonisation française au Nouveau Monde, s'attarde à ces festins, susceptibles d'effrayer les futures recrues pour la Nouvelle-France. Le Vervinois en habile panégyriste tire profit de la confrontation interethnique pour recréer aux abords de Port-Royal une véritable oasis. Au mauvais Sauvage, qu'il soit Scythe ou Brésilien, il oppose avec force le bon Sauvage vivant sur les rives de l'Équille.

À la différence de Marc Lescarbot, qui demeure sans doute délibérément évasif sur le rituel anthropophagique pratiqué par plusieurs nations de la vallée laurentienne, les jésuites de la Nouvelle-France reproduisent de façon obsessionnelle ces scènes de massacre. Qu'on se souvienne de ce passage de la *Relation* de 1632 où le jésuite Paul Lejeune, fraîchement débarqué à Québec, rapporte par ouï-dire le triste sort que les Montagnaises réservaient aux prisonniers iroquois :

---

<sup>22</sup> *HNF*, 1618, livre VI, p. 838.

Je n'assistay point à ce supplice, je n'aurois peu supporter ceste cruauté diabolique : mais ceux qui estoient presens me dirent, si tost que nous fusmes arrivez, qu'ils n'avoient jamais veu rien de semblable. Vous eussiez veu ces femmes enragées, crians, hurlans, leur appliquer des feux aux parties les plus sensibles et les plus vergogneuses, les piquer avec des aleines, les mordre à belles dents, comme des furies, leur fendre la chair avec des cousteaux : bref exercer tout ce que la rage peut suggerer à une femme<sup>23</sup>.

Le ton passionné de ce passage contraste violemment avec les descriptions des sacrifices scythes rapportées par les Grecs. L'inflation verbale qui caractérise la verve de Paul Lejeune place cette scène presque apocalyptique sous le signe du mal. D'évidence, l'ex-professeur de rhétorique se croit tout droit transporté aux enfers. En font foi les termes du registre infernal qui émaillent son discours : « cruauté diabolique », « rage », « femmes enragées », « furies », « mordre à belles dents », visant à rejeter les adeptes de telles pratiques au rang des réprouvés, mus par une fureur toute canine. La conclusion de cet épisode montre à quel point les mobiles de la mutilation échappent au relationnaire qui décrit le traitement d'un de ces prisonniers telle la marque d'un acharnement sadique :

Après qu'on luy eut couppé les doigts, brisé les os des bras, arraché la peau de la teste, qu'on l'eut rosty et bruslé de tous costez, on le detacha, et ce pauvre miserable s'en courut droit à la riviere, qui n'estoit pas loin de là, pour se rafraischir : ils le reprirent, luy firent encor endurer le feu une autre fois ; il estoit tout noir, tout grillé, la graisse fondoit et sortoit de son corps, et avec tout cela il s'enfuit encor pour la seconde fois, et l'ayant repris, ils le brûlerent pour la troisieme ; en fin il mourut dans ces tourmens. Comme ils le voyoient tomber, ils luy ouvrirent la poitrine, luy arrachant le cœur, et le donnant à manger à leurs petits enfans, le reste estoit pour eux. Voilà une estrange barbarie<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> *RJ*, 1632, p. 10.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 11.

Sans vouloir confondre de tels tourments avec le cannibalisme sacré pratiqué en Scythie et au Brésil, il faut rappeler que l'anthropophagie observée au Canada avait initialement une justification morale autre que répressive. Réservée aux plus valeureux guerriers, elle était, comme l'a montré Georges E. Sioui, un témoignage de vénération face aux ennemis morts au combat.<sup>25</sup> S'il s'avère impossible d'étudier de manière exhaustive ce motif de la dévoration tant il est récurrent chez les jésuites, les observations de Barthélemy Vimont à propos des Iroquois se ruant sur la viande humaine comme sur du gibier suffisent à étayer leur perception du cannibalisme amérindien : ils « mangent les hommes avec d'autant d'appétit et plus de joie que les chasseurs ne mangent un Sanglier ou un Cerf. »<sup>26</sup> Du reste, on ne s'étonnera guère que des missionnaires imbus de tabous alimentaires jettent l'anathème sur de tels comportements « indignes d'un homme », au dire de Paul Lejeune.<sup>27</sup>

Joseph-François Lafitau, qui entreprend de prouver la filiation des mœurs des Sauvages et plus particulièrement des Iroquois avec celles des Anciens, fera preuve d'une pondération à peine plus grande dans sa condamnation des tourments infligés aux prisonniers de guerre. Certes, de telles actions ne se laissent pas examiner de façon objective, sans inspirer des sentiments de répulsion. Aussi le missionnaire ne peut-il s'empêcher de qualifier de « barbarie énorme »<sup>28</sup> les sévices exercés en Amérique du Nord. Même le souvenir de coutumes analogues observées dans la Grèce antique ne parvient pas à neutraliser les mouvements d'horreur qui l'habitent. Il n'est pas indifférent que la dimension religieuse évoquée dans les sacrifices de l'ère pré-chrétienne s'estompe quand il traite des habitants du Nouveau Monde :

Les Anciens offraient des sacrifices d'hommes pris en guerre à leur dieu Mars, ils en immolaient souvent sur les tombeaux de leurs parents et de leurs amis tués dans les combats, et ils croyaient apaiser leurs mânes par ces sortes de sacrifices [...]. Et,

---

<sup>25</sup> Georges E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne : essai sur les fondements d'une morale sociale*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1989. Marie-Laure Pilette a également souligné le caractère symbolique de la torture qui en Iroquoisie « fait office de rite de passage ou d'initiation », épreuve au moyen de laquelle le prisonnier devient un membre de la communauté (*S'allier en combattant ou combattre pour s'allier ou les deux paramètres du cannibalisme mythique et social des Iroquois des 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles*, thèse de doctorat, Université Laval, Québec, 1991, p. 186).

<sup>26</sup> *RJ*, 1642, p. 46.

<sup>27</sup> *RJ*, 1632, p. 10.

<sup>28</sup> Lafitau, *op. cit.*, t. II, p. 87.

bien qu'aujourd'hui il ne paraisse rien chez ces barbares qui sente le sacrifice dans ces occasions, je croirais pourtant que c'en était un originellement.<sup>29</sup>

Le glissement de perspective des Hellènes aux Amérindiens ne vise en l'occurrence qu'à souligner l'origine sacrée de la cérémonie, parti pris délibéré de l'auteur qui souhaite réfuter l'athéisme par la reconnaissance d'une spiritualité inhérente à toute société, fût-elle primitive. Ces restrictions étant faites sur la dimension oblativité de l'acte, l'auteur des *Mœurs des sauvages américains* redouble ses charges contre ceux qui outragent les cadavres, comme en témoigne le passage suivant :

La cruauté de ces inhumains s'acharne sur ces malheureux encore après leur mort ; et tandis que quelques-uns frappent sur les écorces des cabanes, pour obliger l'âme du défunt à abandonner le village, afin que ces mânes errants ne les épouvantent point en se montrant à eux sous la forme des furies ; anthropophages, comme les anciens Scythes et la plupart des autres nations barbares des premiers temps, il s'en trouve qui dépècent le cadavre, le mettent dans la chaudière, et ne lui donnent point d'autre sépulture que leur ventre.<sup>30</sup>

Le rappel des festins antiques, à défaut de réhabiliter les pulsions cannibales rencontrées en Amérique, suggère que la barbarie n'est pas l'apanage des peuples d'outre-Atlantique. Le paradigme scythe chez Lafitau où affleurent des vellétés d'anthropologie comparée participe d'une tentative de rationalisation des coutumes antagonistes. Il s'agit non plus de légitimer l'anthropophagie, mais d'appréhender avec un regard critique les interdits alimentaires jadis fort répandus. Pour répréhensible qu'elle paraisse, la brutalité des nations dites primitives ne surpasse nullement celle des Européens. Telle est la conclusion que formule le jésuite à la lumière des méfaits perpétrés en France :

[...] quelque barbarie qu'il y ait à reprocher aux Sauvages, par rapport aux ennemis qui tombent entre leurs mains, on

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, t. II, p. 89.

<sup>30</sup> *Ibid.*, t. II, p. 91.

doit d'un autre côté leur rendre cette justice, qu'entre eux ils se ménagent davantage que ne le font les Européens.<sup>31</sup>

Autre source de scandale qui invite au rapprochement interethnique : l'éphémère des unions pratiquées aux Indes occidentales doit être regardé avec une certaine indulgence par Lescarbot qui évoque l'autorité de Platon et la grande diversité des usages à cet égard :

Or pour venir au sujet de noz Sauvages, plusieurs [...] demandent s'ilz font des mariages, & s'il y a des Prêtres en *Canada* pour les marier. En quoy ils montrent qu'ils sont gens bien nouveaux d'attendre en ces peuples ici autant de ceremonies qu'il y a entre les Chrétiens, léquels par une sainte coutume font que les mariages soient ratifiés au ciel. Mais si sont-ilz plus sages que les anciens Garamantes, Scythes, Nomades, & Massagetes, entre léquels tout étoit commun : & que le susdit Platon, qui trouvoit bon cela.<sup>32</sup>

Encore ici, l'allusion aux peuples d'autrefois sert la rhétorique du pire. Si d'aucuns trouveront à reprocher aux Souriquois leurs unions polygames, encore se consoleront-ils en comparant leurs mœurs sexuelles à celles des anciens Scythes dont les femmes, à en croire Strabon, étaient communes à tous. Mais au-delà de cette volonté de réhabilitation des Micmacs, le pont imaginaire édifié entre la Scythie légendaire et le Canada permet de créer une zone franche en marge de toute polémique pour explorer la diversité humaine. La rétrospective historique contribue à objectiver en quelque sorte l'altérité même la plus choquante, affranchie des impératifs du prosélytisme. Que l'on songe encore à ce commentaire de Gabriel Sagard sur les traditions mortuaires en Huronie et en Scythie : « Les Essedons, Scythes d'Asie, celebrent les funérailles de leur père & mère avec chants de joye [...] mais nos Hurons ensevelissent les leurs en pleurs & tristesses. »<sup>33</sup> Outre un terrain propice à la comparaison, le Scythe fournit aux récits des tentatives coloniales en Amérique la matrice d'une archéologie du primitif avant la sédentarisation de l'humanité. Au regard différentiel se superpose la visée analogique qui permet d'atténuer le

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, t. II, p. 99.

<sup>32</sup> *HNF*, 1618, livre VI, p. 826.

<sup>33</sup> *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, éd. J. Warwick, Montréal, Presses de l'Université de Montréal (Bibliothèque du Nouveau Monde), 1998, chap. XXI, p. 280 ; *Histoire du Canada [...]*, *op. cit.*, t. III, p. 641.

choc moral et culturel. Bien qu'Hérodote et les Anciens aient mis au jour l'existence de tribus composées de laboureurs et de végétariens, le Scythe des textes de la Nouvelle-France est le plus souvent cannibale et nomade. Il interfère dans l'ethnographie amérindienne, telle une figure transgressive par rapport aux usages en Europe.

L'antinomie entre les mœurs observées de part et d'autre permet de rapatrier les peuples du Canada au rang des nations respectables. Toutefois, n'allons pas croire que le rapprochement tourne toujours à l'avantage des peuples d'Amérique. Lescarbot, adepte de la célèbre théorie des climats développée par Jean Bodin,<sup>34</sup> voue un véritable culte aux Septentrionaux, parmi lesquels il range les Scythes et les anciens Germains. Il ne cache pas son admiration pour leur vigueur et leur adresse à la guerre que nul Amérindien ne saurait égaler :

Ilz sont fort adroits à tirer de la fleche [...]. Toutesfois je ne voudroy leur donner la louange de beaucoup de peuples du monde de deça qui ont été renommés en cet exercice, comme les Scythes, Getes, Sarmates, Gots, Ecossois, Parthes, & tous les peuples Orientaux, desquels grand nombre étoient si adroits qu'ils eussent touché un cheveu.<sup>35</sup>

L'évocation de ces belligérants s'inverse ici en un paradigme positif. Cette nation incarne un idéal de vigueur, de fermeté, depuis longtemps disparu en Europe. Les femmes elles-mêmes ne sont pas en reste. Lafitau s'enthousiasme pour la robustesse des Amérindiennes qui, à l'instar de leurs consœurs scythes, poursuivaient leurs exercices ordinaires jusqu'au terme de leur grossesse durant laquelle elles ne souffrent d'aucune incommodité apparente.<sup>36</sup> Certes, cette vertu, premier vestige de l'époque adamique, permet d'occulter toutes les turpitudes de cette race d'hommes. Le rapport multiethnique, plus qu'une stratégie de plaquer du connu sur de l'inconnu, constitue un moyen de faire accepter aux lecteurs l'insolite et le hors-norme.

---

<sup>34</sup> Il revient à Frank Lestringant d'avoir mis au jour cette filiation idéologique dans l'œuvre de Marc Lescarbot. (*Écrire le monde à la Renaissance*, Caen, Paradigme, 1993, p. 270).

<sup>35</sup> *HNF*, 1618, livre VI, p. 944-945.

<sup>36</sup> Lafitau, *op. cit.*, t. I, p. 168-169.

Que conclure de cette esquisse ethnologique conjointe ? L'accointance de peuples de l'Antiquité et du Nouveau Monde entretenue dans les textes de la Nouvelle-France, en nous projetant sur l'axe temporel, nous invite à reconnaître dans ces nations rebelles des hommes à l'état primordial. À en croire Hérodote lui-même, le Scythe se targue d'être de tous les peuples « le plus récent. »<sup>37</sup> De même, aux yeux de Lescarbot faisant peut-être écho à Montaigne,<sup>38</sup> l'Amérindien représente l'aube de la civilisation ainsi qu'il l'écrit au terme du chapitre consacré à la chasse : « Mais ici on considerera que la plus grand' part du monde a vecu ainsi du commencement. »<sup>39</sup> La jeunesse métaphorique de ces peuples, source de précarité matérielle et d'égarment, comporte ses avantages, puisqu'elle les préserve des travers de la civilisation. Les Scythes comme les Indiens d'Amérique semblent immunisés contre le luxe et les plaisirs : « Les premiers peuples, qui n'avoient point encore l'avarice enracinée au cœur, faisoient le même que noz Sauvages. »<sup>40</sup>

Ces hommes, dont la cruauté ne parvient pas à entamer l'innocence, s'opposent à l'Européen en tant que rescapés d'une surhumanité, antérieure à la formation des sociétés organisées. La pensée du primitif fascine toujours autant depuis Hérodote qui, comme l'a montré François Hartog, en fait un autre privilégié<sup>41</sup>. Le Sauvage séduit et intrigue à la fois parce qu'il se montre réfractaire au mode de vie occidental : en effet, l'auteur de *L'Enquête* décrivait les Scythes comme « hostiles au dernier point à toute coutume étrangère<sup>42</sup>. ». Semblablement, Lescarbot ne cesse de rappeler à qui veut l'entendre la béatitude des Amérindiens : « ces peuples là sont si heureux en leur façon de vivre, qu'ilz ne la voudroient pas quitter pour la nôtre<sup>43</sup> ». Entre l'homme des forêts et le civilisé subsiste un abîme irréductible.

Malgré les similitudes évidentes qui permettent de lier les deux avatars du primitif, la glose ethnologique qui les accompagne diffère considérablement, selon que l'auteur est un missionnaire engagé dans une campagne d'évangélisation ou un observateur détaché. Comment en effet expliquer cette

---

<sup>37</sup> *L'Enquête*, livre IV, p. 359.

<sup>38</sup> Montaigne, « Les coches », *Les Essais*, livre III, chap. VI, Paris, Quadrige/PUF, 1992, p. 908-909.

<sup>39</sup> *HNF*, livre VI, p. 903.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 961.

<sup>41</sup> François Hartog, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Bibliothèque des histoires, 1980, p. 23.

<sup>42</sup> Hérodote, *op. cit.*, t. I, livre IV, p. 391.

<sup>43</sup> *HNF*, livre I, p. 44.

dissemblance de registre entre les récits hérodotiens et la littérature de contact en Amérique du Nord, si ce n'est, comme l'a révélé Réal Ouellet, que la « démarche » d'Hérodote « ne s'enracine pas sur une volonté de conquête », mais sur « une réflexion à visée explicative. »<sup>44</sup> En fait, ni Hérodote<sup>45</sup>, ni Strabon, ni même Diodore de Sicile n'ont entrepris d'helléniser le Scythe, alors qu'en Nouvelle-France, le désir de « civiliser » voire d'acculturer l'Amérindien sous-tend toutes les tentatives de peuplement des Européens. Voilà pourquoi la sauvagerie qui reste en Grèce empreinte d'une certaine retenue éclate parfois avec violence au Nouveau Monde où l'Amérindien, mû par une rage incoercible, dévore fébrilement ses semblables. Les sacrifices humains se trouvent réduits à leur plus simple expression d'abominations qu'il faut enrayer.

Autour de la figure du Scythe ou de son double amérindien gravite toute une rhétorique oscillant entre le réquisitoire accablant et le plaidoyer bienveillant. Alors que Lescarbot, fidèle à la tradition robine dont il est pétri, adopte la deuxième stratégie, les auteurs des *Relations des Jésuites*, et même, dans une moindre mesure, Lafitau, reconnaissent dans les peuples de l'Iroquoisie l'incarnation du mal. Quoique plus mitigé, un certain manichéisme transparait en effet sous la plume de ce dernier. Malgré les prétentions scientifiques de son ouvrage, l'auteur des *Mœurs des sauvages américains* ne peut résister aux transports d'ordre affectif.

Relent de la brutalité ancestrale des hommes, le Sauvage, qu'il habite le Nouveau Monde ou la mythique Scythie, se dessine à la fois comme une menace collective et un espoir de renouvellement social, d'où l'ambiguïté du discours qui le caractérise. Silhouette aporétique, il contient en abyme les rêves les plus chers comme les pires frayeurs de l'humanité ravivés depuis les grandes découvertes. Son imagerie littéraire ne pouvait manquer de déchaîner les passions.

---

<sup>44</sup> Art. cit., p. 167.

<sup>45</sup> Pascal Payen a également souligné l'étonnante ouverture d'esprit d'Hérodote qui se garde « de tomber dans les lieux communs anti-barbares » (*Les îles nomades, conquérir et résister dans l'Enquête d'Hérodote*. Préface de François Hartog, Paris, Éditions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1997, p. 48).

