

STALLYBRASS, Peter and Allon WHITE (1986) *The Politics and Poetics of Transgression*, Ithaca, Cornell University Press.

TODOROV, Tzvetan (1989) *Nous et les Autres*, Paris, Éditions du Seuil.

— (1986) « Le croisement des cultures », *Communications* 43, 5-24.

TREMBLAY, Adélar et Gerald GOLD (1984) « L'anthropologie québécoise et l'étude du Québec », *Continuités et Ruptures. Les sciences sociales au Québec*, sous la direction de G.-H. Lévesque et al., Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1984.

VACHON, Georges-André (1966) « L'espace politique et social dans le roman québécois », *Recherches sociographiques*, VII: 3, 259-279.

VAN MANEEN, John (1988) *Tales of the Field. On Writing Ethnography*, Chicago and London, University of Chicago Press.

WILLIAMS, Raymond (1961) *The Long Revolution*, London, Chatto & Windus, (Penguin Editions, 1984).

— (1976) *Keywords*, London, Penguin books. (Rpt. 1984)

Pour une cartographie de l'hétérogène: dérives identitaires des années 1980

Pierre L'Hérault

À la mémoire de ma mère,
Marie-Claire Monfette

Il était arrivé ceci: maman, en s'occupant
de distraire l'Italienne de l'Italie, avait
appris à s'ennuyer de ce pays-là.

Gabrielle Roy, *Rue Deschambault*

En janvier 1989, je commençais un cours sur le roman québécois depuis 1960 par une citation récente de Victor-Lévy Beaulieu: « Notre littérature est devenue assez costarde pour qu'on puisse vivre à l'intérieur d'elle sans avoir l'impression qu'on est en manque de quelque chose » (Royer, 1988, D8) *. Pour le conclure, je trouvais, à point nommé, dans *La Presse* du 8 avril, le témoignage de Frédéric Gosselin, 16 ans, qui venait de recevoir, pour son premier roman, le prix du Lieutenant gouverneur du Québec. « Il aime, rapportait le journaliste, les romans où il y a de l'humour et il cite *Thérèse et Pierrette à l'école des Saints-Anges*, de Michel Tremblay; la science-fiction aussi, pas celle des gadgets, celle qui fait réfléchir. Lectures québécoises surtout, américaines à l'occasion » (Martel, 1989, K1). Que trouver de mieux en effet, me disais-je, que les déclarations rapprochées de l'écrivain reconnu et du jeune débutant, pour faire saisir l'incroyable évolution, accomplie en quelques décennies, du roman québécois, et plus largement de la littérature québécoise. À une littérature tendue par la quête d'identité et d'identification avait succédé une littérature du désir et du libre déplacement des imaginaires. Car, il faut bien voir, son environnement textuel nous y oblige, que la formule de Beaulieu suggère non un mouvement d'implosion, de fermeture, mais un mouvement d'explosion, d'ouverture. Il s'agit pour l'écrivain « d'occuper [l'espace québécois] par « l'imaginaire » de façon à ce que « le pays déborde » (*ibid.*). Elle

* Pour les références bibliographiques, voir à la page 109. Les chiffres entre parenthèses renvoient à l'année de publication et à la pagination

est à prendre donc exactement dans le sens où, déjà en 1971, Jacques Godbout appelait à une « écriture [...] libre » (1975, 157). Une littérature qui, comme le pays de Beaulieu, déborderait sur l'ailleurs, aurait son dedans et son dehors. L'aisance et le naturel, j'allais écrire l'innocence, avec lesquels Gosselin se déplace des lectures québécoises aux lectures américaines, souligne l'ampleur du changement. Il n'a jamais eu, lui, à se poser la question : « Y a-t-il une littérature québécoise ? » Il la lit tout bonnement, tout librement, depuis qu'il sait lire. Elle est pour lui un acquis construit en grande partie par la génération de Beaulieu. Elle est — pourquoi ne pas reprendre le mot ? — un héritage dont on peut se servir pour aller à sa guise, plus loin, ailleurs. Mais il n'y a pas que le voyage qui contribue à repousser l'horizon, il y a aussi l'apparition de l'étranger, non simplement comme thématique, personnage, mais aussi et surtout comme auteur, intervenant donc directement dans et sur le texte québécois. Avec Blais, Aquin, Ducharme, Ferron, Théoret, Brossard... nous avons lu Roy, Robin, Basile, Marilù Mallet, Jacques Savoie... Si, chacune à leur manière, les déclarations de Beaulieu et de Gosselin, prennent acte d'un changement, la distance entre le souhait de Jacques Godbout, exprimé en 1971, « Le lendemain de l'indépendance, nous enterrerons le Texte québécois » (1975, 157), et le constat fait par Pierre Nepveu en 1989, « [...] il faut penser la "fin" de la littérature québécoise [...] dans [la] perspective d'un dépassement persistant et d'une pluralité des points de référence » (1989, 215), la distance, dis-je, entre ces deux phrases indique la nature du changement et en mesure l'ampleur et la radicalité. On serait passé d'une littérature conscrite et circonscrite à une littérature libre, pour l'écrivain comme pour le lecteur. Pour le dire autrement, en marquant mon appartenance à un certain champ conceptuel, je proposerais que la littérature québécoise s'article désormais sur la tension de l'identitaire et de l'hétérogène. Elle ne peut plus être pensée comme complétude, mais comme ouverture, la diversité n'y étant plus perçue comme une menace, mais comme le signe du réel inévitablement multiple. Espace transfrontalier de la liberté et du désir, elle ne se construit plus seulement à partir d'un centre fixe, mais se laisse travailler par sa périphérie, sa marge, son étrangeté, devenant le lieu d'échange et de circulation des imaginaires.

Car la pierre de touche du changement pourrait bien être l'élargissement du « domaine du pensable, de l'opérable, de l'argumentable » québécois, pour parler comme André Belleau (1986, 129), sous l'irruption de l'hétérogène qui, dans la réflexion et la fiction identitaires, n'intervient guère avant la fin des années 70. Jusque là l'identité est difficilement détachable du fond d'homogène qui la soutient. Si un livre comme celui de Maurice Arguin, *Le Roman québécois de 1944 à 1965. Symptômes du colonialisme et signes de libération*, où

l'interprétation « colonialiste » est à ce point totalisante qu'elle interdit pratiquement d'en imaginer une autre, peut laisser croire qu'il s'agit d'un effet de lecture, celui de Micheline Cambron, *Une société, un récit. Discours culturel au Québec (1967-1976)*, montre que, même en ouvrant et en raffinant le modèle de lecture, on bute toujours sur ce fond d'homogène¹. Disant cela, je fais une nette distinction, on l'aura compris, entre une présence implicite et l'hétérogène, plus ou moins diffuse et une pensée explicite et réfléchie de l'hétérogène qui joue le rôle d'un concept opératoire dans l'élaboration et la critique des pratiques et théories littéraires, sociales et culturelles. Je n'oublie pas non plus qu'une telle simplification souffre de notables exceptions². Ce qui est indiscutable en tout cas, c'est qu'au début des années 80, à la faveur de la « déconfiture des dogmatismes modernistes » (Brochu, 1989, 4), des questionnements du discours féministe, des repositionnements exigés de tous les groupes de la société, d'abord par la loi 101, puis par le résultat référendaire, l'hétérogène s'introduit par trois brèches : celle de la critique du discours nationaliste (*même décapé*), celle de l'écriture immigrante et celle de l'écriture au féminin. Plusieurs textes issus d'horizons différents reprennent la question de l'identité dans la perspective de l'hétérogène. Dont les trois qui nous occuperont dans la première partie. L'essai de François Charron, *La Passion d'autonomie. Littérature et nationalisme*, sous l'éclairage de *Refus global*, soumet à une critique serrée les prescriptions du discours nationaliste touchant le devoir de l'écrivain, dans le roman de Régine Robin,

1. Je ne prétends pas pour autant qu'il faille sous-estimer cet effet (réducteur) de lecture, puisqu'en définitive, il fait partie du discours social. J'en retiens, comme plus particulièrement pertinentes à mon propos, deux manifestations : l'interprétation unilatérale des œuvres, le tri et la légitimation des œuvres, c'est-à-dire l'établissement du corpus canonique. Je n'insiste pas davantage, laissant la question à ceux et celles qui s'intéressent de près à l'institution littéraire.
2. Marie-Claire Blais et Réjean Ducharme, bien sûr. Mais encore Jacques Ferron que Harel (1989), Nous (dans la présente publication) et nous-même (notamment dans « Ferron l'incertain : du même au mixte », texte en voie de publication, présenté à l'ACFAS, mai 1990) ont pu relire dans la perspective de l'hétérogène; Gabrielle Roy que L'Hérault (1989) a relu dans cette même perspective. Le nombre d'exceptions serait considérablement augmenté si toutes ces œuvres d'auteur-e-s qui, comme Jean Basile et Monique Bosco, venus d'ailleurs, inscrivent dans le texte québécois depuis des années d'autres parcours, avaient d'office — comme cela se fait maintenant — été admises dans le corpus québécois. Il augmenterait encore si l'on accordait plus d'importance aux écrivaines, notamment à celles de l'après-guerre, chez qui agnait davantage que chez les écrivains de la même époque, la pensée de l'hétérogène (Lequin, 1990). Mais ces deux derniers groupes constituent-ils des exceptions ? Ne versions pas dans l'uchronie. Leur non-reconnaissance pendant des années, leur absence des circuits officiels, a pratiquement neutralisé leur pouvoir d'érosion de l'homogène. Il est bien difficile en tout cas de mesurer l'impact réel qu'ils ont eu en leur temps. Leur lecture s'impose moins pour refaire le passé que pour ouvrir le présent et ses discours.

La Québécoise, c'est la parole immigrante qui cherche à décentrer, desserrer le nous-identitaire québécois; et celui de France Théoret, *Nous parlerons comme on écrit*, à travers une « pratique esthétique liée à une conscience féministe » (1986, 77), s'applique avec rigueur à défaire le nœud de l'homogénéité patriarcale. Les dates de publication rapprochent ces textes: Charron et Théoret, 1982; Robin, 1983. Comme aussi les dates d'écriture: Robin, 1979-81, englobe les autres, Théoret, 1980 et Charron, 1981. Y a-t-il à cette coïncidence une explication? Sans aller jusqu'à établir un rapport de causalité immanente, en dépassant cependant la simple coïncidence, on peut avancer que la loi 101, déléguant, au moins virtuellement, le terme québécois de son poids ethnique, appelait les deux premiers. Le troisième s'inscrit dans une pratique qui, depuis longtemps, secoue l'homogénéité patriarcale et l'identité québécoise définie comme un « référent d'hommes », selon le jeu de mots bien connu. Il est certain par ailleurs que ces textes appartiennent tous trois à une pensée de l'après-formalisme et de l'après-structuralisme qui s'en prend aux discours d'autorité et de maîtrise, se réclament d'une pratique de l'écriture qui refuse le cloisonnement fiction/théorie et est très sensible à l'interférence des discours culturels qui la travaillent³.

Mais, l'avouerai-je, ce n'est qu'après coup que j'ai bien vu tout l'intérêt d'une telle concordance et que j'en ai formulé les raisons et les justifications. Comme, je l'ai indiqué ailleurs (1987) à propos de la problématique de l'interculturel, les trois textes dont nous parlons ont d'abord été retenus assez spontanément en fonction des besoins immédiats de mon enseignement de la littérature et de la culture québécoises. Comme j'y revenais constamment, je cherchais à savoir si les raisons de mes choix n'étaient que d'ordre impressionniste. Je fus rassuré. Non seulement l'institution littéraire reconnaissait leur

3. Les positions sont sur ce point très clairement établies. Charron écrit, par exemple: « Je ne présenterai pas mon texte, je ne l'assoierai sur aucune synthèse, aucune maîtrise, je le laisserai couler sans l'éteindre, je ferai de lui une autre expérience, une expérience qu'épuise le contraignant des ordres et des méthodes. Je vais l'aimer. » (1979, 11) On relèvera dans ce sens avec intérêt les noms, en quantité impressionnante, disséminés dans *Peinture automatisée*. On se reportera également à Pelletier (1986) qui a bien dégagé la trajectoire de Charron. Pour sa part, Régine Robin, dans *Le Roman mémoriel* (1989), où elle retrace son « itinéraire intellectuel » (9), a bien marqué ce passage, dont témoigne *La Québécoise*, notamment par ces lignes: « [...] cet itinéraire mémoriel qui m'a fait constamment hésiter entre la mémoire identitaire et la mémoire culturelle, jusqu'à la position que j'assume aujourd'hui, plus proche d'une histoire-fiction que d'une histoire événementielle, structurale, ethnologique, and so on » (99). France Théoret écrit: « Or, rien ne s'écrit sans quelque passion. Rien ne s'écrit sans la totalité de l'être. Rien ne s'écrit sans la présence pleine et entière d'un souffle, d'un rythme, d'une voix. Rien ne s'écrit sans la capacité de ramener dans le langage une expérience qui est toujours singulière parce que liée au corps de ce qui écrit » (1987a).

qualité, mais encore leur accordait quelque valeur d'exemplarité⁴. Le mot « révélateur », que Jacques Pelletier (1986) utilise à propos de Charron, peut donc aussi être appliqué à Robin et Théoret. Chacun illustre un vecteur particulier de l'altérité. Sans confondre leurs démarches, ni en faire des manifestes et de leurs auteurs des porte-parole, nous les utiliserons, étant donné leur rigueur et leur position privilégiée, comme révélateurs et témoins des dérives identitaires à l'œuvre dans les langages fictionnels et théoriques des années 80. L'expression « trois dérives », utilisée dans le titre de la première partie, insiste sur l'autonomie des parcours.

On n'en parlera pas non plus comme de textes exemplaires. Pas dans le sens en tout cas de « à imiter », qui laisserait entendre qu'ils agissent comme modèles. On ne pourra nier cependant qu'ils explorent, décrivent, tracent et retracent avec une remarquable convergence et très explicitement ces mouvements de dérive qui font signe d'une nouvelle problématisation de l'identité québécoise propre à en « libérer [le] discours figé » (Michaud, 1988, 131). Voilà qui justifie l'importance que je leur accorde en leur consacrant la première partie. Ce sont eux du reste qui m'ont amené, dans la deuxième partie, à pousser plus loin mon enquête. Si je me suis refusé à les prendre comme modèles, je n'hésiterai pas alors à les prendre comme repères, cherchant à les relier à d'autres pour établir une cartographie de l'hétérogène, afin de vérifier l'emprise de la problématique qu'ils définissent, d'en suivre les ramifications et d'en saisir les modulations particulières dans d'autres pratiques et théories de la même époque. Quant à la troisième partie, « l'extrême frontière acadienne », elle s'est imposée d'une façon aussi incontournable qu'imprévisible. *La Déesse et l'Enchantement* de Gabrielle Roy (L'Hérault, 1989) m'a ramené à l'Acadie d'Herménégilde Chiasson et de Gérard

4. Jacques Pelletier écrit que « de tous les écrivains et producteurs culturels apparus dans le champ de l'avant-garde depuis le début des années 1970, François Charron est peut-être le plus important [...] en tant qu'intellectuel militant [...] en tant que producteur de textes "fictionnels" [...] en tant que révélateur des principales tendances ("tentations") vécues par les artistes et les écrivains de la période » (1986, 99). Quant à Régine Robin, l'errance identitaire qu'elle met en scène dans sa fiction *La Québécoise* s'insère dans une réflexion beaucoup plus vaste sur l'écriture et l'esthétique, qui est aussi une réflexion sur et à partir de l'hétérogène, que l'on retrouve dans son essai *Pour l'amour du yiddish* (1984), dans son étude *Le Réalisme socialiste: une esthétique impossible* (1986), et dans son tout récent *Kafka* (1989) comme à l'intérieur du séminaire intersémiotique sur « L'hétérogène » qu'elle codirigeait, en 1989-1990, avec Gilles Thérien, à l'UQAM, et finalement dans *Le Roman mémoriel* (1990). Patricia Smart a mesuré l'importance de *Nous parlerons comme on écrit* de France Théoret lorsqu'elle le présente comme le « roman de la maturité » imaginé par Gilles Marcotte, [qui] tout en participant à l'errance et à l'ouverture modernes [...] pose la nécessité et la possibilité de choix éthiques, propose une direction politique et invite la lectrice et le lecteur à une difficile maturité » (1988, 307).

Leblanc — mais quitte-t-on jamais l'Acadie quand on l'a connue⁵? — et m'a permis de faire le pont entre l'expérience, et son expression littéraire, de la déterritorialisation acadienne et l'interrogation sur l'identité qui se poursuit au Québec explicitement depuis les années 80.

Est-il besoin de préciser que je ne prétends aucunement à l'exhaustivité? Ni dans le choix des trois textes de la première partie: j'y tiens, mais aucun choix n'étant exempt d'arbitraire, je reconnais que d'autres pourraient leur être valablement substitués, en tout cas, certainement ajoutés. Ni dans l'enquête de la deuxième partie dont le style elliptique laisse clairement percevoir le caractère inachevé. Parlons plutôt, pour l'ensemble de mon texte, de fragments d'un inventaire de l'hétérogène dans les années 80. C'est cette incomplétude que j'ai cherché à exprimer dans l'indétermination de mon titre.

I. Trois dérives identitaires⁶

• Charron: « Je hors-foyer »

Quand, dans *Le Temps échappé des yeux. Notes sur l'expérience de la peinture* (1979a), Charron recourt explicitement à l'hétérogène (« Là, le symptôme, l'affolement [contenu ou pas] devant l'hétérogène, c'est que vous pleurez inconsciemment les concepts qui vous ont bercé » [8]), lui associant les termes « porosité », « fissures », « sillages », « fente », « fouiller », « fouiner », il nomme une réflexion esthétique engagée depuis au moins quatre ans — *Peinture automatisée* est écrit entre 1976 et 1978 —, fondée sur l'articulation oppositionnelle « Loi/plaisir » (*ibid.*), « Ordre/grande diversité » (29), nourrie par *Refus global* relu à la lumière du texte exploré de Gauvreau, mais aussi de Lacan, mais aussi de Artaud, de Kristeva, mais aussi de Giguère, Hénault..., travaillée par ce qui « trouble » le moi « dans [sa] propre identité » (8): la conviction « qu'il y a de l'inconscient et des désirs plus fertiles que toute théorie » (*ibid.*)⁷. C'est le sens de la question

5. Je dois à la lectrice et au lecteur de dire que j'ai vécu quatre ans (1972-1976) en Acadie, comme professeur à l'Université de Moncton, où j'ai d'ailleurs rencontré ma compagne. L'Acadie n'est donc pas pour moi, encore moins sans doute pour elle et nos deux filles, qu'un « objet intellectuel », mais une de mes identités...

6. Sous le titre « Trois dérives identitaires: François Charron, Régine Robin, France Théoret », dans une forme différente et plus brève, cette première partie a déjà été présentée comme communication au mini-colloque « Littérature et questions d'identité », Département d'études françaises, université Concordia, 1^{er} décembre 1989.

7. Dans le seul texte *Qui parle dans la théorie?* (67 pages), les noms suivants apparaissent au fil de la lecture: Claude Gauvreau, Borduas, Grandbois, Chagall,

titre, *Qui parle dans la théorie?*, de l'essai écrit en janvier 1979 et publié en tête de *Peinture automatisée*. Si l'on cherche en effet un fil conducteur à l'interrogation de Charron sur la jonction de la théorie et de la pratique, c'est à ce texte qu'il faut aller, en particulier à ce passage où il oppose « *l'impensé des pratiques artistiques* » (51; souligné dans le texte) à l'« *aveuglement idéocentrique* » (*ibid.*). L'opposition n'a rien d'abstrait ni d'intemporel, puisqu'elle est une prise de position sur le discours nationaliste québécois, dénoncé par *Refus global*:

Cormier y [dans l'article « Rupture »⁸] parle d'un « décalage entre notre temps et nos idéologies surannées », décalage que j'appellerais moi-même *l'impensé des pratiques artistiques* au profit d'un aveuglement idéocentrique et chauviniste qui ramène tout à la détermination nationale ou économique et à leur reflet spéculaire, idéologique, direct ou indirect, dont rendent ou devraient rendre compte les phénomènes artistiques. Le sujet artiste est toujours perçu là comme un flambeau représentant la nation ou le peuple, donnés, évidemment, comme unités indivisibles. (51)

Le rapport du sujet artiste à la nation tel que posé ici sera au cœur de *La Passion d'autonomie. Littérature et nationalisme* (1982), qu'on peut considérer à cet égard comme un point d'aboutissement de la réflexion de Charron et sans doute comme l'un des textes québécois les plus décisifs. Le rapport artiste/nation y est clairement problématisé dès le départ: « Je pense qu'un des enjeux majeurs pour l'écrivain est de saisir ce qu'il en retourne de sa place et de son rôle au sein d'un ensemble » (9). Déjà, en opposant, dans *Qui parle dans la théorie?*, au paradigme « centre », « concentration », « pureté d'origine » le paradigme « incantable », « incloisonnable », « différence », on annonce le « je hors-foyer » qui servira, dans *La Passion d'autonomie*, à synthétiser et à concrétiser la position « intenable » (44) de l'écrivain qui cherche, dans et par sa pratique, à échapper à la loi de l'homogénéisation, refusant d'y sacrifier la « multiplicité foisonnante » de la vie et l'autonomie de l'artiste:

Un je dérogeant et dérangeant les assises mêmes de toutes les institutions, un je coupable de ne pas leur appartenir, le je de l'interdit et de sa transgression. Un je hors-foyer, hors-communauté, et qui pourtant appartient à ce foyer, à cette communauté. Un je qui invite les autres je à se défaire

Daniel Sibony, Élie Faure, Gramsci, Riopelle, Saint-John Perse, Bob Marley, Lacan, Bob Dylan, Pierre Gauvreau, Fernand Leduc, Françoise Sullivan, Hénault, Joni Mitchell, Rimbaud, Mousseau, Caravage, Rembrandt, Bruno Cormier, Pollock, Tobey, Breton, Rémi-Paul Forgues, Paul-Marie Lapointe.

8. Bruno Cormier, « Rupture », *Le Quartier latin*, 16 novembre 1945.

inlassablement de ce mur d'amour/haine qui pétrifie à chaque fois la pensée par une régression vers le Sens — le bon, le propre, l'incontestable —, celui du Père-Mère, de la Patrie, de la Raison. Un *je* qui interroge ce qui se dit dans le dire et maintenant, l'espace d'un éclair, la déchirure. Impardonnable expérience des limites que le nationalisme ne peut se permettre de laisser surgir. (37-38)

L'examen de « la question de la littérature et du nationalisme sous l'angle précis de l'écrit et de sa pratique » (8) s'appuie sur la relecture de deux textes relevant de deux nationalismes sinon opposés, en apparence du moins éloignés: l'un conservateur, celui de Lionel Groulx (« Une action intellectuelle », 1917), l'autre militant, celui de Michèle Lalonde (« Les écrivains et la révolution », 1979). Sur le chapitre de la littérature nationale, ils s'entendraient pourtant fort bien. Loin de rompre avec Groulx, Lalonde le reprendrait en le modernisant pour colmater la brèche ouverte dans le Sens par *Refus global*. De la confrontation du texte nationaliste et du texte automatiste, Charron dégage deux types d'écrivains. D'abord l'« écrivain organique », qui adhère à la « conception utilitariste de la littérature que défend explicitement l'abbé Groulx » (*ibid.*), mais qu'il retrouve chez Michèle Lalonde, lorsqu'elle pousse l'écrit à la « transparence de sa parole », à des écritures « engagées », « témoins » (36), etc. propres à favoriser l'« auto-perception collective » (41).

On pense ici au discours « violent » de Eco, dont « l'ouverture [est] l'effet d'une initiative extérieure » (1979, 71), au « mot sacralisé et doté d'autorité, infaillible, incontestable, irrévocable », dont parle Bakhtine: « Mot exilé du dialogue [...] ensemencé partout, limitant, orientant, freinant la pensée de l'expérience vivante » (1979, 352). Le discours nationaliste, selon l'analyse de Charron, n'est-il pas caractérisé par son incapacité dialogique, définie par Bakhtine comme la « substitution d'un soi à la place qu'occupe l'autre » (*ibid.*, 361)? Incapacité dialogique qui ne vise pas seulement le rapport à l'étranger extérieur, si l'on peut dire, mais à l'étranger intérieur. Charron pense à l'« inquiétante étrangeté » dont parle Freud et au désir du corps de la mère dont parle Lacan, à l'origine du processus de création, mais que nie et interdit le Père, en abolissant la distance dialogique. Qu'on prenne en effet le mot « foyer » dans le sens de « lieu d'où rayonne la chaleur, l'énergie... », la distance s'impose pour éviter « l'union [...] mortelle » (58). Qu'on le prenne dans le sens optique ou géométrique, il est toujours question de distance à un centre. Mais qu'on le prenne dans le sens métonymique de « maison » ou de « famille » et l'on comprendra alors que la formule « *je hors-foyer* » condense le refus d'une conception génétique, organique, linéaire des choses, qui appelle la « pureté de l'être », la « pureté de la race », qui se fige dans « les archaïsmes de la foi au Père, à

la Cause, à la Patrie, le [...] retour au Paradis perdu, [...] [l']unité originelle retrouvée » (57). A l'affirmation-question de Michèle Lalonde: « Car à quoi peut bien servir une littérature nationale sinon à mettre un peuple en communication avec lui-même? », il rétorque: « Cette déclaration rejoint explicitement la conception littéraire de Lionel Groulx. Forclusion du sujet et des minorités culturelles, déification du collectif fondé en nature [...] » (41). A la conception littéraire qui, jouant de la confusion du je et du nous, du culturel et du national, cherche à protéger le « point originel d'où émerge le sens » (44), Charron en oppose une autre qui, faisant intervenir l'hétérogénéité, travaillerait au contraire à l'éclatement de la « structure enfermante » (*ibid.*). Car la tâche de l'écrit n'a-t-elle pas « toujours été en quelque sorte de maintenir une distance toujours difficile (à la limite intenable) avec ce réseau du Sens, du National, du Pouvoir »? (*Ibid.*)

La distance du centre mortel n'est pourtant pas négation d'une appartenance, mais introduit au cœur de cette appartenance le déracinement sous le signe duquel doit se placer l'écrit du deuxième type, l'« écrivain indépendant » (9):

Dans la conjonction québécoise actuelle, il me semble qu'il [l'écrit] se doit, à la fois, et dans une tension ravivée, de combattre pour cette reconnaissance politique du fait québécois, son auto-détermination [...] tout en poursuivant le refus radical que cette reconnaissance recherchée ou trouvée ne se gèle en un endroit imposé du savoir, des comportements, de la culture. Il doit parier non seulement pour une libération de la « mémoire collective », mais aussi et surtout pour la libération de cette mémoire individuelle dans tout ce qui l'enracine obsessivement à un Sol où les défunts lui lèguent leurs inhibitions et leurs culpabilités. (44)

Cette tension s'applique aussi à la langue dont « la situation sociolinguistique nous oblige à protéger la normativité », que « l'écrit doit [...] défendre, mais sans jamais l'innocenter dans sa pratique ». Si bien que « communiquer devient alors non seulement l'effet d'une coïncidence nécessaire, mais en même temps une irruption de l'innombrable, de l'incontenable » (46).

Charron, dans *Peinture automatiste*, définissait ainsi la « portée catastrophique de l'événement » automatiste: « [...] ne reposer sur aucun sol unifiant, sur aucune valeur liant le sujet au Même, à une identité » (33). Total renversement des choses, c'est par cette

9. On pense ici à cette « représentation [qui] offre le paradoxe de fragmenter en unissant » dont parle Pierre Popovic (1990, 82) et qu'il rattache à la « conception du peuple indissoluble qui envoute le groulxisme » (84).

« perte d'identité » (33) que peut être revendiqué le titre de « patriote » :

[...] eux [les automatistes], et c'est là leur lucidité, auront décidé de quitter la maison familiale [...]. Ils auront été patriotes là où les « représentants » de la patrie ne le sont plus (dans l'art, dans l'amour, dans l'expérimentation). Ils auront été de l'autre côté de la patrie, ici même. (66; les soulignés sont dans le texte)

Lecteur passionné du *Refus global*, Charron rejette tout ce qui est de l'ordre de l'intentionnalité, donc l'idée d'une identité « qui fait bloc » (1982, 55), rapproche spontanéité et responsabilité en proposant que l'identité est une « ouverture indéfinie » : « Où est donc le sujet sinon dans une identité oscillante entre un ici et un ailleurs, un compris et un incompris ? Nos identités sont à réinventer sans permission » (47).

• Robin : « identité objective » / « identité imaginaire »

Voilà un langage qui rejoint celui de Régine Robin, même si, par rapport au bloc identitaire québécois, elle est, avec Charron, en opposition géométrique. Si Charron cherche à se déprendre d'un nous qui l'enserme, Robin se trouve devant un nous qui la garde à distance. Alors que Charron essaie en quelque sorte d'en sortir, Robin pose la question : « Ferai-je un jour partie de la littérature québécoise ? » Elle répond : « Au prix d'une "désethnicisation" de la notion, dans un jeu ouvert des mémoires collectives même en conflit, dans la traversée des intertextes multiples, même affrontés » (1989b, 14). Cette question et cette réponse seront 10 reprises exactement dans les mêmes termes dans son article « La langue entre l'idéologie et l'utopie » (1989c, 32). *Le Roman mémoriel* (1989a) confirme qu'il faut voir dans cette réitération plus qu'une préoccupation, un fil conducteur :

Du récit traditionnel au récit inqualifiable, il est temps de montrer la cohérence de mes travaux, cet itinéraire mémoriel qui m'a fait constamment hésiter entre la mémoire identitaire et la mémoire culturelle, jusqu'à la position que j'assume aujourd'hui, plus proche d'une histoire-fiction que d'une histoire événementielle, structurale, ethnologique, and so on. (99)

10. Je dis « seront reprises », parce que, dans le premier cas le texte publié dans *Paraglyphes* (1989b) reprend une conférence donnée à l'Université de Montréal le 14 mars 1988 et que, dans le deuxième cas, il s'agit d'un article publié dans le numéro de novembre 1989 de *Vice versa*.

C'est en fait depuis 1975, précise Robin, que la « tension entre la mémoire collective et la mémoire culturelle » constitue l'essentiel de son travail (101). Elle débouchait alors, raconte-t-elle, « sur le besoin d'une histoire autre, qui remettait au premier plan, non seulement la vie des humbles », mais « prendrait également en considération l'énonciateur et ses préoccupations » (102); elle s'intéresserait au discours social (105); trouverait dans le yiddish la « trace de [l'hétérogénéité] » (114); dégagerait de l'ensemble des textes de Kafka et de sa pratique de la langue, la figure emblématique « de l'entre-deux, d'un dedans-dehors, de l'indécision, de "l'assaut immobile", du piétinement sur place » (161) qui lui servirait notamment à poser « quelques questions [...] à la littérature québécoise » (1989b, 5) et plus largement au discours identitaire québécois. Très explicitement, Robin nous invite donc à lire ces travaux d'après 1975 comme une continuité placée sous le signe de l'hétérogène. Nous le ferons en nous intéressant particulièrement à *La Québécoise* construite sur l'articulation identité objective / identité imaginaire dont j'emprunte la mise en contexte à l'intervention de Régine Robin au colloque « Écrire la différence » tenu à l'Université Concordia en 1985 :

[...] aux problématiques de l'enracinement [...] s'oppose [...] une problématique de l'ouverture, du devenir-autre, d'une absence d'identité, de l'identité comme illusion, qui permettrait en somme à l'écriture de travailler dans toutes ses dimensions. Je voudrais dire que je ne suis pas tout à fait d'accord avec cette approche, même si je voudrais l'être. Et pourtant, je suis un très bon exemple, dans ma vie personnelle, de cette espèce de migration totale des conditions objectives et des imaginaires. [...] Il faut quand même, je crois ne pas perdre de vue cette dialectique entre l'identité objective et l'identité imaginaire. C'est peut-être là que l'écrivain va travailler un peu, en déplaçant les stéréotypes, les clichés, mais il ne peut pas faire comme si ces derniers n'existaient pas. C'est une illusion, mais dénoncer une illusion pour en trouver une autre ce n'est peut-être pas beaucoup mieux. (17)

L'espace et les limites de l'hétérogénéité apparaissent donc ici marqués par le jeu dialectique de l'identité objective (les appartenances biographiques, culturelles, etc.) dont on ne peut faire fi, mais qui tend à se condenser en un bloc compact, et l'identité imaginaire, qu'on peut voir comme le désir d'échapper à tout point fixe.

Dans *La Québécoise* (1983), une femme venue de Paris, où elle est née et a été élevée, mais rattachée par ses périples et ceux de sa famille à l'Europe centrale, à la communauté juive russe, passe de Snowdon (tentation de reconstruire l'identité juive) à Outremont (tentation de

s'abolir dans l'identité québécoise) au marché Jean-Talon (tentation du refoulement, de la mise en marge dans le quartier des immigrants). Jamais d'installation, mais toujours un redépart pour Paris jamais le même, où pourtant elle bute toujours sur Grenelle et la rafle du 16 juillet 1942, prélude à Auschwitz:

Grenelle, station proche des rues Nocard et Nélaton où se trouvait le Vélodrome d'Hiver, détruit aujourd'hui [...] lieu symbolique, qui revient dans le roman de façon obsessionnelle [où] les juifs, arrêtés lors de la grande rafle du 16 juillet 1942 ont été parqués, avant d'être dirigés sur Drancy et de là, convoyés dans les conditions qu'on sait vers Auschwitz. (1989a, 130)

Ces histoires imaginées, écrites au conditionnel, moins successives que parallèles, impossibles à terminer, renvoient à l'impossibilité de penser l'identité comme homogénéité, fût-elle familière (Snowdon), ou étrangère (Outremont-Québec). On est dans l'incontournable hétérogène de l'expérience immigrante¹¹:

La parole immigrante dérange. Elle déplace, transforme, travaille le tissu même de cette ville éclatée. Elle n'a pas de lieu. Elle ne peut que désigner l'exil, l'ailleurs, le dehors. Elle n'a pas de dedans. [...] La parole immigrante est insituable, intenable. [...] Parole sans territoire et sans attache, elle a perdu ses couleurs et ses tonalités. On ne peut l'accrocher. (1983, 197-198)

Elle n'est donc pas une commodité étiquette, mais dit quelque chose d'essentiel sur le travail de l'écrivain qui est « de faire migrer les images » (1985, 17), car, poursuit-elle, « quelque part, il n'y a aucune différence entre l'écrivain des minorités et l'écrivain tout court » (*ibid.*).

Ce modèle dialectique qui insiste sur la dissociation de l'identité et du territoire, intègre l'errance et l'exil juifs sur lesquels pèse l'interdit de la territorialisation: « Elle serait venue de loin — n'ayant jamais été chez elle. Elle continuerait sa course avec son bâton de Juif errant et son étoile à la belle étoile » (1983, 61). Précisons qu'il s'agit beaucoup plus ici de la référence à la diaspora juive, au yiddish qu'à la patrie et à l'hébreu reconstruits. Déjà évident dans *Le Cheval blanc de Lénine ou l'Histoire autre* (1979) et *La Québécoise*, cela est formellement confirmé dans *L'Amour du yiddish*, entre autres dans ce passage:

11. Ce résumé-synthèse de *La Québécoise* était écrit au moment où est paru *Le Roman mémoriel*, où l'on trouve celui de l'auteur (131-134). Comme il n'y a pas de contradictions entre les deux, je le garde.

Craignant le mal de mer, je ne ferai pas le voyage. Je resterai dans les brumes du nord de l'Europe ou dans les neiges du Québec. [...] Déchirée, clivée, disloquée, incurable [au milieu de ma division et de mes langues], mais n'ayant jamais perdu ce qui a fait la grandeur des intellectuels juifs de la diaspora dans quelque langue qu'ils écrivent, le sens de la polysémie, de l'équivoque, de l'hybridité culturelle, du multiple. Je laisse à ces « nouveaux juifs » unidimensionnels qui n'ont pas le mal de mer, le soin de bâtir au loin des certitudes univoques. Incurable, je n'écris que d'un lieu, celui de l'Entre, l'entre-deux, l'entre-deux océans, l'entre-deux langues, l'entre-deux idéologies. (29)

L'identité ne saurait donc être pensée par Régine Robin que dans l'hétérogénéité, la polysémie, l'équivoque, l'hybridité, le multiple. En d'autres mots: en dehors du régime de l'opposition simple qui rétablit l'homogène en excluant. On est ici déchirée, dans l'entre.

L'espace de l'entre-deux est figuré, dans *La Québécoise*, par deux métaphores, celle du déplacement et celle de l'opaque et du poreux. Le déplacement, c'est le nécessaire ailleurs qui empêche l'achèvement des scénarios imaginés par le personnage. Le déplacement n'abolit pas les parcours antérieurs: il les cumule. C'est la « besace identificatoire » (124). On peut parler alors de l'identité comme d'une mémoire « éclatée », mais non pas vide. Les métaphores de l'opaque et du poreux mettent particulièrement en relief la confrontation du je immigrant et du nous, québécois en l'occurrence, de la communauté d'accueil, confrontation qui n'est qu'un cas particulier du jeu d'identité objective/identité imaginaire. Le spectre sémique du mot « opaque » va de l'écran qui s'interpose plus ou moins efficacement entre le regard et l'objet (verre opaque, brouillard opaque) à l'objet lui-même devenu si dense qu'il ne peut être pénétré par certaines radiations ou la lumière. Dans son sens le plus fort, l'opaque pourrait figurer le nous identitaire qui, à travers ses réseaux de codes langagiers ou autres (on parle d'un « mot opaque ») a tendance à se constituer en corps dense, lisse, impénétrable: le « pays opaque ». Il pourrait aussi, mais dans son sens le plus faible, désigner le je immigrant dont les codes culturels sont un écran qui empêche la nouvelle réalité d'être bien perçue: « Je ne comprenais pas le pourquoi des ventes sales... » Cette vision homogène, qui vouerait le je et le nous à une étrangeté impénétrable n'est pas celle de *La Québécoise*. S'il est vrai que l'identitaire est d'abord pensé comme un corps opaque, il est également, mais ensuite, vrai qu'il est imaginé comme un corps poreux. Cette prédominance de l'opaque sur le poreux, traduite ici par le *d'abord* et l'*ensuite*, est particulièrement évidente au niveau de la théorisation et de la conceptualisation de l'identitaire. Ainsi, Robin écrit-elle à propos de *La Québécoise*:

Le va-et-vient entre Paris et Montréal met en place l'étrangeté de la culture québécoise et l'impossibilité de mêler les imaginaires et les mémoires, tandis que le déplacement du personnage à l'intérieur de la ville donne lieu à une mise en scénario des problèmes posés par la cohabitation et la coexistence de communautés ethniques et culturelles différentes. (1989a, 132; c'est moi qui souligne)

Il est curieux de noter que si, au niveau de la langue, le roman est tout en souplesse, glissements, déplacements, il est d'une très grande rigidité en ce qui touche le rapport du nous québécois et du je québécois. La force du nous, comme la faiblesse du je ne sauraient être relativisées. Toute culture aurait toujours les moyens de ses prétentions, définie comme un bloc solide; tout immigrant serait également démuné, toujours sans pouvoir. Cette invariabilité du rapport, plus précisément la façon invariable de l'appliquer au texte européen et au contexte américain, semble attribuable à un défaut d'historicisation. Si je cherche à trouver sur quoi se modèle ce rapport, je reviens toujours aux cultures et nationalismes européens saisis dans une perception contradictoire:

[1] La France universaliste, la France de l'abbé Grégoire et de la République des Instituteurs, la France jacobine, n'avait rien d'autre à offrir à ses immigrés que le rouleau compresseur de l'assimilation (1989a, 104); [2] À cette époque [...] je ne savais pas que ce n'était pas si mal, tout compte fait, et qu'à tout prendre, l'universalisme même dominant, est moins nocif que le repli frileux des cultures sur la ghettoïisation et la folklorisation. (*Ibid.*)

Or, ce qui est ici en diachronie (« À cette époque... je ne savais pas... ») se trouve vécu en synchronie et en dichotomie dans la conscience de la Québécoise qui, comme immigrante, se sent menacée par le rouleau compresseur de la culture québécoise et, comme participante de la culture universaliste française, se sent menacée de repli frileux, de ghettoïisation et de folklorisation. Dans quelle mesure le nous québécois est-il ici une transposition, un rappel, un écho de ces nous « régressifs », ceux des « reterritorialisations ethniques » (1990, 26), celui même d'une certaine « identité allemande » (27) qu'elle voit ressurgir en même temps que l'écroulement des régimes totalitaires en Europe de l'Est 12?

Pourtant, au niveau très concret des déplacements physiques et imaginaires des personnages, les choses ne se passent pas ainsi. De

12. À ce sujet, lire en parallèle les textes « La langue entre l'idéologie et l'utopie » (1989c) et « L'histoire a retrouvé son ombre. L'est insaisissable » (1990).

part et d'autre, il y a de l'opaque et du poreux. De l'inintéressant, des codes incompatibles, mais aussi des brèches par où se glisser, qu'il faut justement laisser ouvertes: « Elle se serait constituée pour elle-même des analogies, des repères, des événements avec lesquels elle pourrait s'identifier » (116). Si l'on ouvre la « besace identifiatoire », on y trouvera en effet le manifeste du F.L.Q., des luttes de femmes, leurs écritures, leurs recherches, les luttes syndicales, certaines pages d'une commune histoire, etc. Le titre lui-même n'exprime-t-il pas cette ambivalence identitaire. Non pas l'étrangère, ni la Québécoise, mais l'entre-deux: *La Québécoise*, construite d'après le « nouveau cosmopolitisme » qu'elle définit ainsi:

Il consiste à traverser les codes, à en jouer, à développer une parole nomade qui ne soit pas parole d'exil, à travailler cette bordure où parole migrante et parole immigrante se conjuguent, à tenir à « ce défaut d'identité » et à cette identité molle (je préfère « molle » comme les montres molles de Dali, à « faible ») pour pasticher Vattimo. (1989c, 32)

Il n'y a pas d'autre territoire que « cette errance identitaire qui [...] tourne autour de la langue » (45). Pas d'autre territoire en somme que la langue, l'écriture, où l'autre joue tout le temps, comme il est dit du yiddish:

Le yiddish autrefois était attaqué de partout, du clan de la russification comme de celui des hébraïsants. Cantonné à l'oral, à l'univers populaire féminin, le yiddish était une langue infiniment souple qui empruntait ses significations aux autres langues en les remodelant. Langue de l'échange oral, le yiddish se prêtait à l'équivoque. C'était une langue dans laquelle « de l'autre » jouait tout le temps. Ce n'est pas pour rien qu'il existe un tel trésor d'anecdotes et d'histoires juives. La langue se prêtait par son imperfection, son infinitude au Witz, aux déplacements, aux malentendus. Langue sans statut, elle s'infiltrait partout sans aura institutionnelle. Les hébraïsants la rejette [*sic*] comme non nationale. Ils veulent de l'un, une langue comme ils veulent un pays. Le « nouvel hébreu » de par sa langue et son territoire retrouvé n'aura plus rien de commun avec le juif [*sic*] de la diaspora marqué par l'écartèlement des langues, par de la multipli- cité. (1984, 128)

Du yiddish, comme de la lecture de Kafka, lui vient en effet cette conception de la langue et de l'écriture comme un hors-lieu, sur lequel elle termine son *Roman mémoriel*. Elle le définit d'abord négativement comme « ce nouveau regard sur l'histoire qui n'est ni du roman historique, ni de l'histoire romancée, ni de l'histoire

esthétisée en essai, ni de l'histoire avec une écriture d'auteur ». Ensuite positivement: « Autre chose qui prenne au sérieux ce passé ficelé dans l'amnésie. Anamnèse poétique si l'on veut qui touche à une nouvelle écriture du désastre » (1989a, 195). Et le dernier paragraphe se lit comme suit:

Il est temps de conclure. Écrire l'histoire autrement, reprendre les réflexions esquissées par M. de Certeau, repartir vers un lieu impossible sans doute, celui de la traversée des savoirs, celui des frontières, des bordures, trouver un « hors-lieu », partir à la conquête inconfortable des « identités de traverse », tenter de faire jouer, envers et contre tout, cette mémoire culturelle, imageante, fictionnalisante qui déplace, ironise les autres; il reste sans doute encore quelques années et assez de passion pour s'y engloutir. (195-196)

Enfin nous avons vu à la lecture d'un texte sur le yiddish s'établir un lien entre écriture immigrante et écriture de femme, donc entre hétérogène et féminisme. Ce rapprochement est plus explicite dans la deuxième partie de *La Québécoise* où il y a identification de l'homogène et du patriarcal. L'immigrante épouserait le pays par l'intermédiaire d'un Québécois « pure laine », haut fonctionnaire, sous-ministre dont elle devrait attendre le retour en faisant oublier sa trop évidente francité. N'insistons pas: le féminisme, s'il n'est pas étranger, joue ici un rôle très secondaire. On y reviendra bientôt, promet Robin dans *Le Roman mémoriel*, pour sonder la « littérature féminine » (186).

• France Théoret: « nœud » et « diffraction »

Chez France Théoret, au contraire, les deux notions sont indissociablement liées au cœur du texte. Dans « Fiction et métissage ou écrire l'imaginaire du réel », elle constate et regrette que « la problématique de l'identité des femmes posée dans la passion l'a souvent été de façon tautologique [...] toute voix singulière [pouvant] être récupérée dans les voix collectives » (1987a, 68). Le mot « identité », y lit-on, elle l'a « constamment écrit en regard de l'altérité » et « l'identité des femmes [elle] la désire ouverte et multiple, dans l'accès aux cultures » (*ibid.*, 75-76). Lisons ce long mais très utile passage où elle précise l'emploi qu'elle entend faire d'un mot aussi piégé:

Québec, Amérique du Nord. J'écris à une époque où penser l'identité, c'est penser en termes de langue et d'espace c'est-à-dire de culture française en territoire américain. De même, l'identité des femmes, je la désire ouverte et multiple, dans l'accès aux cultures. (J'ouvre une parenthèse. Je ne peux pas

écrire tranquillement le mot « identité » tant il m'apparaît connoté, surchargé, codé idéologiquement. Plus encore, il m'apparaît appartenir à une époque, les années soixante-dix. Les effets de surface liés aux changements, les fuites en avant, ont usé ce mot. Je le sais. J'en prends acte. Cependant, je l'emploie parce que d'une part, il me faut tous les mots et parce que d'autre part, je l'ai constamment écrit en regard de l'altérité. Le sujet parlant, dans ce qui peut lui être singulier, n'a de cesse d'ouvrir vers l'altérité. Fermé, il se contraind au solipsisme). Dans la fiction, le sens ne se fixe pas, il s'invente, il est en déplacement. Le mot identité me renvoie à la fiction c'est-à-dire à la nécessité d'imaginer des faits et des situations différentes de la réalité pour en déduire des conséquences par rapport au réel. (*Ibid.*)

Tout récemment encore (Marcotte, 1990, 68), elle revenait sur cette façon de concevoir l'identité déjà agissante dans *Nous parlons comme on écrit*.

Suzanne Lamy, dans son excellent article « Des résonnances de la petite phrase: "Je suis un nœud" de France Théoret » (1983), a bien vu que dans *Nous parlons comme on écrit*, la petite phrase en question « occupe la fonction génératrice du thème en musique ». À cette petite phrase, une autre répond: « J'aime ce qui diffracte avec précision et peut rejaillir autrement. » (Théoret, 1982, 20) Tout se jouerait donc sur deux termes: « nœud » et « diffraction ». Pour Lamy qui, en variant l'ouverture de la voyelle finale, entend le mot « nœud » comme une négation (Je suis un ne), comme le « e » minuscule féminin (Je suis un e) ou comme le « euh » de l'interjection utilisée pour ne répondre ni oui ni non, le « Je suis un nœud » fait « entendre combien la gorge est serrée, combien l'étouffement et la rétention compromettent et menacent la parole » (141-142). Le nœud est si serré qu'on ne peut ni le défaire, ni y introduire un autre fil, dans l'humidité de la gorge, il devient la boule verte qui s'enfle et provoque l'asphyxie, la mort décrétée par le Père. Un tout petit récit d'*Entre raison et déraison* (1987) le montre:

C'est entendu, devant la souffrance de sa fille, le Bon Père demande un sourire, excédé des errances devant lesquelles il se sent impuissant. Le plus souvent, une fille acquiesce ne désirant causer un souci de plus au Père qui, à cause de son rôle justement, est chargé de soucis. Sa fille est une petite joie. Comment ose-t-elle le décevoir par un regard fermé? La fille dérobe son regard, le Père oublie sa contenance, cette fille est une dégénérée, une hystérique. La mort vient de s'abattre sur la maison. (14)

La diffraction n se présente sous un double aspect: comme un effet du discours uniformisant, c'est le moi divisé qui n'arrive pas à coïncider, continuellement déporté vers l'ailleurs de la mort du langage patriarcal. La diffraction exprime alors l'incapacité de l'être à se saisir. Le lecteur ou la lectrice de *Nous parlerons comme on écrit* peut souvent attribuer, sans que le sens ni le son de la phrase ne soient rendus impossibles, au sujet je (celle qui parle, qui agit) la valeur d'un elle (celle dont on parle, qu'on regarde agir). Par exemple, il est loisible de lire de cette façon les deux phrases suivantes: « Et je [= elle] bafouille. Et je [= elle] bégaie » (18). Le je sujet est ainsi montré désarticulé de l'action du verbe, se voyant poser des gestes comme s'ils étaient d'un autre. Théoret joue très habilement et très efficacement de ce procédé récurrent de distanciation (ambiguë, puisqu'elle peut être signe de lucidité comme d'aliénation), surtout quand elle fait alterner dans des phrases voisines, et jusque dans une même phrase (« Je bouge sans fin et je suis figée » (17)), des je de valeurs différentes. Quel remarquable effet de lecture produisent, par exemple, la succession des « Je », l'alternance des « Je » et des « J' » dans cet extrait des dix-neuf dernières lignes de la page 18!

Je suis prise. [...] J'ai désiré [...] Je suis une fille qui a osé passer à l'acte. J'ai posé un geste en toute confiance [...] Et je bafouille. Et je bégaie. [...] J'avoue. Je n'avoue pas. [...] Je suis emportée physiquement. [...] Je vis dans ma tête emmurée dans un mot. Je dois avoir dérivé hors du réel [...] Et je me parle le réel. Gare. Si j'ai pu choisir le latin et que le latin n'est pas utile, je pourrais encore être victime de moi. Cul-de-sac. Je m'administre la fessée que je n'ai pas eue. Virer folle, on pense avec les mots qu'on a.

Cela suffit à illustrer le premier aspect de la diffraction. Je m'attarderai davantage au second qui indique une rupture avec l'uniformité et l'arbitraire patriarcal, et renvoie à une façon autre de saisir le réel: comme fragments plutôt que comme totalité.

La diffraction est alors reliée à la précision mathématique et musicale qui s'oppose à l'arbitraire patriarcal, aussi nommé la « bêtise sentimentale » (139). L'appel aux « mathématiques célestes » (33), à « l'infini plaisir des mathématiques » (19) traduit la recherche de « l'impossible exactitude » (93) que la Loi patriarcale sacrifie aux codes arbitraires de tous ordres. Mesure mathématique qui est donc aussi mesure musicale: « Je parle toujours proche de la musique et des mathématiques » (41). On peut donc, avec Patricia Smart, voir indiquée ici la rupture avec la « linéarité conceptuelle », et les « "dualités" du corps et de l'esprit, de l'émotion et de la pensée, de la fiction et de la théorie qui ont été séparées en catégories étanches par la culture patriarcale » (1988, 305). Suggérons rapidement que ce recours à la

musique, partout visible dans le texte (références explicites à Schönberg, Varèse, Purcell, Liszt, Mahler...), même dans le dessin de la couverture, ne joue pas qu'un rôle accessoire, mais informe le texte lui-même, au moins à deux niveaux. Celui de sa structure d'abord: texte construit comme une œuvre musicale (symphonies des voix, solos, récitatifs, composition rigoureusement mesurée, comptée jusqu'au nombre de sections, de pages, de paragraphes se répondant d'une partie à l'autre). La musique joue également à la surface du texte, ajoutant à la polysémie des mots celle des sons. On pourrait fournir à cet égard de multiples exemples où aux réseaux sémantiques, thématiques, symboliques s'ajoute un réseau sonore qui les répercute. Contentons-nous d'un exemple: la couleur « verte » est le centre d'un réseau thématique et symbolique qui s'organise autour des titres « La boule verte », « Histoire dans la boule verte ». Mais ce thème est lui-même annoncé, poursuivi, rappelé par d'autres mots ou parties de mots qui n'ont en commun avec la couleur verte que leur homophonie: « Parole ouVERTE », « CaVERne des ombres », « Livre ouVERT », « TaVERne des hommes », « Portes ouVERTes », « L'enfant gardé sous VERRE »... Le jeu du « ni » et du « non », dans l'expression « ni oui » « ni non » produit des variations sur des préfixes qui sont des variations sonores: « Ninon, Nina, Arianna... » Par rapport à notre perspective de lecture, notons les appels ou rappels du mot « dérive »: « dérivé », « virer », « rive », « rivent », « enivnements », « river », « survivre »...

L'esthétique de la diffraction, manifestée par la recherche d'une « liaison entre parler et chanter » (97), tente, comme la musique, de faire entendre simultanément toutes les voix du réel. Le rapprochement que fait Théoret entre turbulence et exactitude est, à cet égard, éclairant:

En ce moment, je n'ai d'autre vouloir que celui d'être précise lorsque j'écris. Longtemps ce rêve d'exactitude m'a sapé, dès les premiers mots, le langage. J'ai vu de près la confusion entre précision et rigidité. La rigidité mène à la pensée fixée alors que le goût profond d'être exact suppose une écoute active d'un incessant mouvement et, tout autant, d'une fidélité à soi-même. (1986, 172)

Devant un réel qui ne se laisse saisir que comme « indéfiniment fractionné », « il faut, écrit-elle, consentir à un certain deuil, celui de la totalité, pour que la pratique esthétique devienne possible ». Elle ajoute que, « dans la turbulence intérieure, il y a la quête d'une autre rationalité, celle qui veut que le langage supporte un certain poids du réel ». Ce poids du réel, n'est-ce pas ce qui du réel reste insaisissable, l'interminé de l'écriture qui empêche le nœud de se resserrer et de redevenir la boule verte qui étouffe? Louise Dupré écrit:

Lire véritablement France Théoret, ce serait peut-être délier la coïncidence [entre l'idéologie féministe et la recherche textuelle], chercher le lieu précis où se rencontrent le sujet écrivant et la théorie, mais aussi où ils se manquent. (1989, 33)

Indissociablement « liée à une conscience féministe », l'esthétique de la diffraction annule l'effet négatif de la diffraction qui divise si radicalement le je qu'il ne peut se saisir. Ici, la diffraction repousse l'univocité de la représentation, le lyrisme qui s'appuie sur une théorie abstraite du réel, et ouvre à la multiplicité du proche, au prosaïsme du réel. L'écriture devient la scène d'un jeu conscient de l'altérité, dans lequel il n'y a plus d'écartèlement mortel, et où des phrases comme celles-ci doivent être prises à la lettre: « J'avoue. Je n'avoue pas. » Oui, il y a bien en moi quelque part un moi-AUTRE qui me retient de n'être que moi-MÊME. Parti d'une altérité mortelle, celle de l'identité patriarcale, *Nous parlerons comme on écrit* a dérivé vers l'altérité du multiple, de la vie: « Pourtant, une nécessité me hante, donner aux mots leurs mesure [sic] pour qu'ils déroulent au plus près, au moins un jour, l'expression de l'existence. Et les mathématiques me hantent, car il y a dans l'enjeu un mouvement, une rythmique qui me dépasse » (107). Théoret aime s'éloigner des genres littéraires, s'écarter des balises culturelles (1987a, 77). C'est pourquoi elle pratique l'écriture de la fiction:

Dans l'écriture de fiction, je délaisse la théorie pour faire place à l'inconnu, à l'apport multidirectionnel des bribes d'anecdotes dont on ne peut mesurer qu'en partie les conséquences. Autrement dit, j'accepte que les mots dépassent ma pensée, qu'ils inventent et que je fasse retour sur eux pour continuer à partir de leur déplacement. (*ibid.*, 77)

Dans la première partie, j'ai tenu, en les isolant à respecter la singularité des trois dérives identitaires que j'ai présentées. Il le fallait pour prendre acte d'un fait: celui de l'existence en divers lieux d'une pensée de l'hétérogène qui travaille le discours québécois de l'identité. C'était aussi la meilleure façon de montrer leur convergence profonde, c'est-à-dire leur appartenance à une vision hétérogène des choses. C'est bien déjà cette esthétique et cette éthique du dépaysement, dont parle Nepveu (1989), qui sont à l'œuvre (pensées) dans ces textes où l'écrivain-e justement ne peut plus définir sa pratique selon le modèle de la « dualisation de l'individuel et du social » (Charron), de l'appartenance à Sens unique, mais selon la vision de *La Québécoise* qui traverse les identités, les discours, les sens multiples et est traversée par eux. Cette capacité de

diffraction, cette rupture avec la visée linéaire fait de l'écriture, comme l'écrit Robin, le lieu d'une « perpétuelle interrogation sur les clichés » (17) et de la langue, celui de « l'errance identitaire » (1984, 45).

II. Les mots de l'hétérogène

Reste à montrer que ces dérives ne sont pas isolées, mais, pour reprendre la métaphore de mon titre, qu'elles construisent, avec d'autres, un réseau cartographique significativement développé. Je me limiterai à l'examen de sept termes, dont le critère de sélection a été qu'ils constituaient une référence explicite à la pensée de l'hétérogène: « dérives », « *bilico* », « triangulation des cultures », « territoire imaginaire », « transculture », « parole métèque », « amour de l'autre ».

• Dérives

Commençons par l'expression « *dérives* » propagée par la revue du même nom, fondée et dirigée par Jean Jonassaint. Déjà nous pouvons en appréhender le sens à travers sa définition: « Revue interculturelle essentiellement ouverte aux tierces expressions en marche au Québec, en Afrique, en Amérique latine, en Asie, etc.: pour l'émergence de nouvelles pensées critiques » (1982, nos 31-32, deuxième de couverture; souligné dans le texte). Dans l'entrevue qu'il accorde à Sherry Simon (1983, 8), Jonassaint en précise le sens quand il dit préférer aux termes de *majorité/minorité* ceux de *centre* et de *périphérie* parce que ces derniers « font voir qu'on est toujours au centre de certaines choses et à la périphérie d'autres. Relativité, Historicité. Un déplacement continu, dérives. » Le terme « dérives » introduit dans la notion d'identité l'idée de relativité, en rompant avec l'exclusivisme du rapport binaire minorité/majorité. Il suggère qu'il n'y a plus deux seuls positionnements possibles, fonction l'un de l'autre, mais des positionnements variables, aussi bien de la part du minoritaire que du majoritaire, qui échappent à la mosaïque comme à la fusion. En somme, des déplacements, non pas seulement de soi à l'autre, mais à l'intérieur de son propre complexe culturel, identitaire, mémoriel. En insistant sur la pluralité des appartenances, il met en évidence le mouvement d'appropriation/désappropriation inhérent à toute culture et à toute identité: « [...] toute prise de conscience nationale ou identitaire est un moment d'une certaine connaissance et d'une certaine méconnaissance » (*ibid.*). Le terme appelle le pluriel, puisqu'il renvoie à une conception des choses qui postule la mixité identitaire et culturelle, comme le confirme l'objectif de

Dérives: faire circuler dans le champ culturel québécois des tierces expressions.

Quel rapport peut-il y avoir entre le titre de la revue et celui d'un roman de Jean-Claude Charles, *Sainte Dérive des cochons* (1977), que cite Jonassaint pour illustrer les romans de la diaspora haïtienne qui ont « l'exil, l'errance même [...] au cœur de la narration » (1986, 246)? Peut-être aucun. Mais il est difficile de couper le terme « dérives » de la littérature haïtienne du dehors, à laquelle Jonassaint appartient et dont il écrit: « [...] n'est-il pas signifiant que ce topos du voyage, de la migration, de la traite, soit des plus forts, du moins l'un des plus intéressants, il me semble, des romans du dehors » (*ibid.*, 245). Cela nous conduit au triangle qu'annonçaient les « tierces expressions » puisqu'on le voit dans le passage suivant, la figure du triangle renvoie à la géographie de la diaspora qui, à son tour, renvoie à celle de la traite: « [...] trois continents ou sous-continent: l'Afrique, l'Europe, l'Amérique (du Nord) qui sont ceux du triangle de la traite » (*ibid.*, 245)¹³. Ce n'est donc pas fortuitement qu'on se sert ici, pour parler de l'identité, d'un terme qui échappe au binarisme. En effet, d'autres écrivains d'origine haïtienne définissent aussi leur expérience en termes de dérives et de triangle, sans toujours employer les mots. Gérard Étienne, qui a refait à sa façon le triangle (Haïti, Québec, Acadie), parle d'une « esthétique tiers-mondiste » (Jonassaint, 1986, 62), distingue « communauté génétique » et « communauté [...] d'acculturation » (*ibid.*, 68), préfère « quête de solidarité » à « opposition binaire » (*ibid.*, 72). Émile Ollivier utilise l'expression « enracciment [...] dans l'errance » (Benesty-Sroka, 1990, 131), dit qu'il « ne recherche pas une pureté haïtienne » (Jonassaint, 92), pense que « les années à venir sont prometteuses d'œuvres qui seront travaillées par l'exil » (*ibid.*, 86). Quant à Dany Laferrière, il déclare tout bonnement: « Je suis né physiquement en Haïti mais je suis né comme écrivain à Montréal » (Marcotte, 1990a, 81). Mais, nous le verrons, Jonassaint et les écrivains de la diaspora haïtienne ne sont pas les seuls à préférer le ternaire au binaire.

• Bilico

Ainsi en va-t-il de Marco Micone. S'il a choisi, pour sa pièce jouée à l'automne 1986, le titre *Bilico* (elle sera cependant publiée en 1988 sous celui de *Déjà l'agonie*), c'est pour parler de la culture

immigrante comme d'une culture mixte (Lefebvre, 1986, C5) chantant son équilibre (traduction du mot *bilico*) autour de trois axes: l'expérience de vie du pays d'origine, l'expérience migratoire et l'expérience d'intégration dans la culture d'accueil. La mixité est vitale pour la culture immigrante et la culture d'accueil: elle permet à la première d'échapper aux « propositions folkloriques » et empêche la seconde de se « pétrifier » (*ibid.*). Dans ce rapport d'équilibre dont parle Micone, l'une et l'autre se gardent réciproquement vivantes:

Le seul espoir qui nous reste, c'est de transformer cette société d'accueil pendant le processus d'assimilation. Car nous n'avons pas le choix, si nous voulons un espoir, un but: s'assimiler dans un Québec pétrifié, c'est à la fois mourir et ne rien apporter; l'autre piège, c'est la marginalisation, la ghettoisation. (*ibid.*)

À l'idée de déplacement spatial de Jonassaint, il ajoute celle de déplacement temporel. Il insiste sur le processus d'assimilation (qu'on doit prendre dans le sens de « transformation »). Chacune de ses pièces illustre ce processus. Sa dernière, *Déjà l'agonie*, d'une façon particulièrement intense, en montrant que si le retour à la patrie d'origine est impossible, l'oubli de la blessure initiale (le départ) l'est aussi. Dans la préface, Monique LaRue écrit:

Quand il établit entre un Italien et une Québécoise, les liens du sang, quand il mêle les deux communautés dans un seul destin — fût-il celui du couple moderne confronté à son échec — Micone dépasse la parole immigrante, nécessairement cloisonnée. Il la dépasse non pas en l'éliminant — en devenant banalement « un Québécois » du Plateau Mont-Royal, comme on le demande implicitement à Luigi —, mais en la conservant, en l'élargissant, en l'universalisant. (Micone, 1988, 12)

La position de Micone ne peut prêter flanc à l'accusation d'esthétisme. LaRue l'a souligné en des termes vifs:

Le principal acteur de la pièce de Micone [*Déjà l'agonie*] reste invisible: c'est le sentiment du lieu dévolu à l'être humain, quoi qu'en disent les « rongeurs transculturels » des « égouts cosmopolites », et autres *yuppies* fardés. Par-delà l'illusion de liberté que donne la translation dans l'espace, les amarrés, mêmes rompues, continuent à exister, les racines coupées continuent à s'agiter, les cicatrices à faire mal. (11)

La blessure initiale du départ, exprimée par la figure [fondamentale et présente dans les trois pièces] du petit garçon qui voit son père, poussé ailleurs par la misère, quitter son village d'Italie, n'est ja mais loin derrière la fiction. Les dérives et la mixité de l'immigration

13. Ferron, dans *Le Saint-Élias* (1972), refait, et c'est « un coup d'audace » et d'ouverture, le « triangle à l'envers »: « [...] le Saint-Élias était descendu vers les Antilles, plus précisément à Cap Haïtien d'où il avait obliqué vers le port de La Rochelle pour revenir ensuite à Batisca » (61).

n'ont rien du tourisme et de l'exotisme: elles sont la conséquence d'un ordre social construit sur l'exploitation. Micone a toujours rappelé que « l'émigration n'aurait jamais existé si elle n'avait pu aider à consolider le pouvoir économique et politique des classes dirigeantes des pays de l'exode et d'accueil » (1985, 13). Ainsi répète-t-il « qu'il y a moins de différences entre un ouvrier italo-phonie et un ouvrier francophone qu'entre un ouvrier et un professionnel ou notable italo-phonie » (*ibid.*, 14)¹⁴. N'est-ce pas pour se dissocier d'un nationalisme petit-bourgeois, héritier du clérical-nationalisme étroit qu'il récrit le célèbre poème de Michèle Lalonde? Le « Speak White » devient le « Speak What ». « Que parlez-vous? » La langue close d'une seule mémoire (« nous sommes étrangers / [...] / au spleen de Nelligan »), normative et morte (« personne ne vous comprend ») des nouveaux maîtres qui dans leurs « salons huppés » ayant oublié le « vacarme des usines », ne font que traduire « the voice des contre-maîtres? Ou la langue vivante d'aujourd'hui qui se laisse éclater par Salvador / du Chili et de la Roumanie / de la Molise et du Péloponnèse? Cette dernière, « imposez-nous[-la] », dit-il, car avec elle nous pouvons parler « d'autres choses / des enfants que nous aurons ensemble » (1989a, 85)¹⁵. Car l'équilibre, Micone le cherche « entre le pouvoir nominaliste de l'époque nationaliste et le pouvoir individualiste postférendaire, [dans] un pouvoir à partager » (1989, 83). Dans *Gens du silence*, Nancy le disait en d'autres mots: « Il faut remplacer la culture du silence par la culture immigrée pour que le paysan en nous se redresse, pour que l'immigrant en nous se souvienne et pour que le Québécois en nous commence à vivre » (1982, 94-95).

• Triangulation des cultures

À la voix de Micone, ajoutons celle de Fulvio Caccia qui, dans le sillage notamment de Deleuze et Guattari sur la littérature minoritaire, a beaucoup écrit sur le rapport entre la culture immigrante italo-québécoise et la culture québécoise. Signalons, entre autres, son article « Langue et minorité » (1985), l'introduction, qu'il signe avec Antonio D'Alfonso, de l'anthologie *Quêtes. Textes d'auteurs italo-québécois* (1983), et celle de son ouvrage *Sous le signe du Phénix*.

14. Dans *Addolorata* (1984), on lit: « Dans un pays où les riches et les patrons mènent le gouvernement par le bout du nez, tous les pauvres, tous les ouvriers sont des immigrants, même s'ils s'appellent Tremblay ou Smith » (61).

15. La position de Micone se traduit en effet par sa tentative de « créer une langue populaire qui ne serait tout de même pas une imitation du français québécois actuel, mais à peu près celle que les Italiens de Montréal vont emprunter dans une vingtaine d'années » (Simon, 1984, 462).

Entretiens avec quinze créateurs italo-québécois (1985). Par le recours à la figure du Phénix, symbole obligé de la métamorphose continue, Caccia suggère que « ce délicat travail de mutation culturelle, auquel est soumise toute société et, à plus forte raison, toute communauté immigrante » (1985, 10) ne s'arrête pas. Autrement dit, pour Caccia, la culture immigrante, parce qu'elle est celle de « ceux qui changent, de ceux qui ont changé » (1983, 9) met en évidence le phénomène d'acculturation inhérent à toute culture. Notamment par la déterritorialité qui marque son langage. Le phénomène de « triangulation des cultures », auquel conduit la pratique linguistique des Italo-québécois, lui apparaît prometteuse:

Or cette triangulation des cultures est riche de possibles et de reconversions. En cela, elle fait écho à la culture québécoise qui s'affirme contre le modèle canadien anglais qui lui-même cherche à se démarquer de l'américain. En rassemblant des poètes, dramaturges, cinéastes, romanciers s'exprimant en français, en anglais, en italien, nous avons voulu donner toute la mesure de cette fuite en avant, de cette distanciation qui indexe ici les recherches d'identités. Parce qu'il participe à l'une et à l'autre, l'auteur d'origine italienne offre peut-être une nouvelle façon de lire la réalité. (10)

Antonio D'Alfonso, qui, aux Éditions Guernica, travaille depuis une douzaine d'années dans cette perspective¹⁶, ira jusqu'à utiliser, dans son roman *Avril ou l'Anti-passion*, l'expression « enfant trip-tite » (1990, 180). Son poème « Babel » débordé même la triangulation: « Nativio di Montréal / élevé comme Québécois / forced to learn the tongue of power / vivi en Mexico como alternativa / figlio del sole e della campagna / par les franc-parleurs aimé [...] » (*ibid.*, 201). Le trinité linguistique pratiqué à Montréal par les Italo-québécois favoriserait l'éclatement de la dualité identitaire, du biculturalisme, et ferait déboucher sur le pluriculturalisme. Brisant ainsi les murs de son ghetto, passant, selon les termes de Deleuze et Guattari, de l'être minoritaire au devenir minoritaire, la culture immigrante réussit un « dépassement, une assumption capable de mettre en crise la culture » et la société, dans lesquelles elle intervient (13):

Par son brassage pluriculturel à l'intérieur d'une société elle-même minoritaire, Montréal devient l'axe géo-politique, le

16. Dans la « Publisher's Note » intitulée « Kulturkrucado » de son catalogue 1978-1991, non encore disponible en français, il écrit: « If we have been using as our motto the neologism, *Kulturkrucado* [Esperanto for "the crossing of cultures"], it is because Guernica, more than any other in Canada, is the only publishing house to dedicate its entire program, to the bridging of different cultures. We are the only trilingual press in this country » (5).

lieu d'articulation de la différence. Là se pose avec acuité le rapport aux cultures et à l'acculturation. (16-17)

Pour Caccia, l'Italie permet au Québécois de se « confronter à sa propre origine (latinité) pour affirmer son américanité; et cela en faisant l'économie du rapport conflictuel avec la culture-mère: la France » (1986, 36)¹⁷. Caccia constate en effet qu'à la « nouvelle position » apparue dans la communauté italo-québécoise correspond chez toute une génération de Québécois une attitude d'ouverture, un déplacement de perspectives que Claude Bertrand et Michel Morin, par exemple, ont formulé de la manière suivante — c'est Caccia qui cite: « Le défi qui se pose à nous serait [...] de se réorienter, de recommencer la culture française ailleurs et autrement » (17).

• Territoire imaginaire

La référence de Caccia au *Territoire imaginaire de la culture* nous ramène en 1979¹⁸, en pleine fièvre référendaire. Le texte de Michel Morin et de Claude Bertrand tombait comme un pavé dans la mare de la presque unanimité intellectuelle en faveur du oui¹⁹. Cela n'aida pas à l'apprécier à son mérite. Et il n'est pas sûr qu'il fut agréé ou refusé pour les bonnes raisons. Il constitue pourtant, avec *L'Amérique du Nord et la Culture. Le territoire imaginaire de la culture, tome II*, que lui ajoutera Morin en 1982, la première réflexion importante cherchant explicitement à réfléchir la culture québécoise à partir de l'« éclatement d'un certain cadre remarqua-

17. Dans la version anglaise de son texte donnée à la First National Conference of Italian-Canadian Writers (Vancouver, 1986), il reprend presque mot pour mot le même texte, pour ensuite adapter et donner plus d'extension à son « modèle »: « French language can play such a role among Canada's anglophone population just as Italian culture is now revealing to the Quebecois new facets and possibilities of their own culture » (1990, 51).

18. Et même en 1977, puisqu'une partie du texte a été publiée dans *Le Devoir* à l'automne 1977.

19. Guy Ferland commence ainsi son compte rendu de *Désert* de Michel Morin: « On s'en souvient, Michel Morin est ce professeur de philosophie qui, lors du référendum, avait pris position contre le nationalisme québécois dans un livre célèbre, *Le Territoire imaginaire de la culture*, paru en 1979 et écrit en collaboration avec Claude Bertrand. Cette rupture avec tous les intellectuels d'alors, qui se rangeaient derrière l'idéologie nationaliste du parti au pouvoir, avait provoqué une sorte de scandale qui s'était transformé en exclusion » (1988, D1). Morin se souvient aussi: « On a été surpris par l'effervescence de l'esprit nationaliste qui était pour nous dépassé depuis longtemps. Les gens au pouvoir, et la très grande majorité des intellectuels nationalistes promouvaient une conception de la culture comme identité à retrouver; c'était exactement celle qu'on avait remis en question au début des années 1970. On a vu le danger que constituait l'embrigadement de tous les intellectuels derrière UNE conception de la culture, même si cette dernière a une certaine valeur » (*ibid.*, D6).

blement homogène » (1979, 12). Le terme « *territoire imaginaire* », qui apparaît dans les deux titres, est celui qui cristallise le mieux la pensée de Morin et de Bertrand. Il postule en effet que la culture y est vue comme distance: « acte de dissolution de la représentation, et à ce titre, production de nouveau » (21), « fission interne de la représentation », « saut », « arrachement », « absolue disruption », « surgissement » (20), etc. On retiendra du territoire imaginaire la définition suivante comme particulièrement utile à démarquer la culture du national et du réel:

[...] il est peut-être aussi des nations qui ne meurent pas: ce sont celles qui survivent à la disparition de tout territoire réel, celles dont le territoire s'élargit au point de pouvoir contenir, sans contrainte ni coercition, tous les territoires passés ou présents, réels ou imaginaires, les territoires réels n'étant jamais que des territoires imaginaires (dont on peut oublier qu'ils le sont) et les territoires imaginaires étant toujours réels. (36)

La pertinence (ou l'impertinence) de la pensée de Morin et Bertrand vient de leur analyse, peu orthodoxe à l'époque, de la Révolution tranquille et, surtout, du projet d'indépendance tel que défini dans la période pré-référendaire. Notre idéal actuel d'indépendance ne serait-il pas un recul par rapport à l'éclatement de la Révolution tranquille, un réflexe de peur devant le dépassement à opérer? Voilà l'impertinente question crûment posée à la veille du référendum:

Et si l'expérience des années 60 avait été pour nous précisément celle de l'Amérique irriguant notre enclos, nos chapelles, nos églises? L'Amérique, sa naturalité, sa virginité, son anarchie, son chaos. Et si aujourd'hui nous reculions apeurés devant ce qui se serait alors affirmé comme exigence, nous serait alors apparu comme défi? Si justement il avait été question de lever ce regard que nous portions sur nous et de nous mettre à nous considérer à travers tout ce qui en plusieurs sens s'essaie et s'entuit en Amérique? [...] Et si notre idéal actuel de regroupement et d'indépendance nationale n'était que la forme pseudo-moderne à travers laquelle feraient retour notre peur atavique de l'Amérique et notre désir peureux de nous en protéger dans et par une représentation nationale calquée sur les nations européennes? (14)

À cette confusion régressive du territoire imaginaire et du territoire réel, Bertrand et Morin opposent la notion d'« interterritorialité » (119) qui, délestant le territoire de son poids identitaire, induit à voir la société comme une société « française pour l'essentiel », mais

« autrement » (118), c'est-à-dire traversée par les courants européens et américains, accueillante à l'autre, qu'il soit d'ici, comme l'Amérindien, l'Esquimaux ou l'Anglo-québécois, ou d'ailleurs, comme l'Italien, l'Espagnol, etc. La série de mots utilisés (« passage », « migration », « brassage de populations et de langues », « ouverture sans limite », « drange », « altère », etc.) construit un paradigme d'ouverture et de mixité contre le paradigme de fermeture (« recul », « réflexe de peur », « piège », etc.) à l'intérieur duquel s'énonce le discours référendaire. Car, pour les auteurs, le référendum n'est rien de moins qu'une « opération mystificatrice » (148) menée par l'élite nationaliste qui s'apprêterait encore une fois à « nier la diversité et l'hétérogénéité de la société québécoise » (147).

Du référendum-piège, de l'opération mystificatrice qui nie l'hétérogénéité, on est conduit dans la troisième partie, par le biais d'une réflexion sur l'État-nation, à des positions assez voisines de la théorie fédéraliste formulée par Pierre Elliott Trudeau, du temps de *Cité libre* et toujours défendue par lui au moment du référendum. On reprend l'argument selon lequel, « en bonne logique [...] la dualité des pouvoirs, leur division, permet aux individus de jouer l'un contre l'autre et ainsi de [mieux] protéger leur espace de liberté » (154). Ici le ton légaliste, juridique, même passiste²⁰, du discours tranche avec l'ouverture et la modernité de ce qui le précède. La logique dont on se réclame masquerait-elle une fuite en avant, un retour au linéaire ? Elle introduit en tout cas une contradiction flagrante et inattendue avec la vision d'une société québécoise de la diversité et de l'hétérogénéité jusque-là mises de l'avant. Il y a ici un hiatus surprenant, non pas dans le fait de soutenir une position fédéraliste, mais dans l'argumentation qui la soutient et qui reprend les clichés les plus éculés. Il faudrait, sous ce rapport, mettre en parallèle le texte de Morin et Bertrand et certains textes d'André Belleau, par exemple « Indépendance du discours et discours de l'indépendance » (1986). On ne les lira donc pas pour cette coda, sans doute à mettre au compte de la polémique et de la rhétorique référendaires, mais pour le reste et ces notions avec lesquelles jongle Morin dans le deuxième tome : « société mineure », « société majeure » et « société marginale » (1982, 122)

20. On pourrait, *mutatis mutandis*, appliquer au texte de Morin et Bertrand les remarques que fait Jean Fiset sur celui de Morin : « [...] Morin tient un discours lié au législatif, au juridique et à la science politique, et encore, n'est-ce pas celle d'aujourd'hui : la problématique posée est reprise, pour l'essentiel, du XVIII^e siècle (J.J. Rousseau, Malebranche, les « Pères » de la constitution américaine) soit l'époque de la création légale et juridique des États-Unis d'Amérique » (1983, 267). À propos du *Territoire imaginaire de la culture*, Laurent-Michel Vacher avait écrit : « Pourquoi les crimes réels de l'État fédéral sont-ils [selon Bertrand et Morin] moins intrinsèques à sa nature profonde que les crimes supputés d'un éventuel État québécois, c'est ce qu'on ne nous dit pas » (1980, 13).

qui toutes appartiennent à ce « déplacement de perspective » (307) qu'introduit la notion de « territoire imaginaire ».

• *Vice versa*

La création de la revue *Vice versa* illustre ce passage, ce déplacement de la perspective ethnique à la perspective de l'hétérogénéité culturelle réclamée par Caccia, D'Alfonso, Morin et Bertrand qui en seront d'ailleurs avec Lamberto Tassinari, et à divers titres, les artisans et/ou les collaborateurs. De la *Quadermi culturali* dont elle est la métamorphose elle garde la pratique du trilinguisme (français, anglais, italien), mais veut lui donner « une dynamique et un sens nouveau » que Tassinari présente ainsi : « Si l'objectif demeurait, au fond, celui de faire la critique de l'immigration », il « annonçait déjà la nouvelle réflexion sur l'*ethnicité* qui allait mener au cœur de la question québécoise » (1989, 58). La nouvelle réflexion tient beaucoup à une redéfinition du rapport destinataire / destinataire. Les « jeunes de la deuxième génération » de « la marge intellectuelle et ouvrière de la communauté italienne, [...] socialement et politiquement engagée à gauche », qui dans *Quadermi culturali*, « s'adressaient[re] surtout aux Italiens de la deuxième génération » (57), vont « s'entend[re] sur un engagement radical mais non militant », et sur un « titre latin » qui non seulement « assura la paix linguistique à l'intérieur du groupe », mais affiche l'intention de la revue de « sortir du ghetto » et de « s'adresser à la société dans son ensemble » (58). Ce nouveau rapport constitue déjà un énoncé implicite, un axe fondamental de la réflexion qui s'y fera. Le mot-clef est ici « *transcultural* », affiché en trois langues sur la couverture : « Magazine transculturel. Transcultural magazine. Rivista transculturale ». Il s'agit de retrouver le fait historique du métissage québécois, nié par l'élite intellectuelle. Mais, bien sûr, pour le situer dans le contexte postindustriel où le creuset ne peut plus être un modèle d'intégration, comme, à l'opposé, le multiculturalisme. D'où le choix du concept de « *transculture* », dérivé de celui de « *transculturalisation* » dont Fernand Ortiz s'est servi pour rendre compte du métissage cubain : « [...] chaque immigrant, déraciné de sa terre natale, a subi un double processus, d'abord de « *déculturation* » ou « *ex-culturation* », ensuite d'« *acculturation* » ou « *inculturation* », et en fin de compte, comme synthèse un processus de « *transculturalisation* » » (Lamore, 1987, 18). Le crédit revient à *Vice versa* d'avoir fait circuler ce concept dans le champ discursif québécois (francophone, du moins), en cherchant à l'expliquer, comme le fait Jean Lamore, à le rendre opératoire, à l'acclimater au contexte québécois.

L'idée de faire de l'« hypothèse transculturelle » (Tassinari, 1989, 59) l'instrument d'étude des rapports entre immigrants et société

• La Parole mètèque

Si, pour Tassinari, le mot « mètèque » n'est que l'un des qualificatifs dont il se sert à l'occasion pour parler de sa revue (1989, 58), il est bien plus que cela pour Chila Benesty-Sroka qui en fait le titre de celle qu'elle fonde en 1987: *La Parole mètèque*. Titre immédiatement explicité par le sous-titre « Le magazine du renouveau féministe ». Le mot « mètèque » qualifie donc « parole de femme ». On annonce ainsi une intervention dans le débat québécois sur l'identité, fondée sur l'articulation parole immigrante/parole de femme. Dans l'éditorial du premier numéro, je note en effet que ce « magazine féministe [...] voit le jour en ce 8 mars 1987 » (4), qu'il est défini par « les trois aspects innovateurs » suivants: « Un magazine féministe pour intégrer la parole des femmes immigrantes au mouvement féministe québécois. Un véhicule facilitant l'intégration des voix des universitaires féministes. Un magazine à l'aspect multidimensionnel et multidisciplinaire » (*ibid.*). À la lecture du deuxième numéro, on comprend que l'exclusivisme, apparent du moins, de l'étiquette n'a pas plu à tout le monde. Gloria Escomel dit savoir « que certaines vieilles militantes ont longuement haussé les sourcils » (1987, 2, 5) et Benesty-Sroka admet qu'il « a provoqué la consternation et suscité certaines interrogations chez celles qui se croyaient seules habilitées à informer la population d'ici ou d'ailleurs » (4). On y revient donc, non pour en atténuer le sens, mais pour le clarifier. Benesty-Sroka écrit que « le mouvement féministe a largement contribué aux changements que notre société a connus depuis 20 ans ». Sur quoi, sans ambages, elle enchaîne: « Par contre, ces dernières années, c'est la diversité de notre population et l'apport du pluralisme des cultures au Québec qui constituent un des facteurs les plus importants expliquant les mutations que nous connaissons »²¹. La revue s'emploiera donc à articuler ces deux faits en occupant un créneau demeuré vide: « [...] il manquait une tribune où les femmes de différentes origines puissent partager leurs expériences et actualiser le dynamisme qu'elles représentent pour la société québécoise ». Le sous-titre est donc à prendre à la lettre. Il dit ce qu'il veut dire: « Le féminisme est une dénonciation de l'oppression. Le renouveau féministe est une dénonciation de l'indifférence des femmes nées ici vis-à-vis des femmes immigrantes. » Significativement, le premier numéro consacrait son dossier à la « Solitude mètèque ».

21. L'intérêt actif de Benesty-Sroka pour le pluralisme des cultures n'est pas nouveau, comme en fait foi *Identités nationales* (1990) où elle a réuni 23 interviews (et un texte sur Simone Weil), dont la très grande majorité ont été d'abord publiées dans cet autre magazine qu'elle dirige, *Tribune juive*, dont quatre remontent à 1985. Les autres ont été publiées dans *La Parole mètèque*.

québécoise, n'a rien d'incongru, puisqu'on lui trouve des sources bien québécoises du côté de Morin et Bertrand dont la notion de « distance intérieure » serait la « reprise positive du thème de l'"exil intérieur" » (Nepveu, 1989, 19). Bertrand et Morin surtout contribueront de façon significative au magazine et on les invitera à commenter, dans le numéro 17 de décembre 1986-janvier 1987, leurs « travaux antérieurs », c'est-à-dire *Le Territoire imaginaire de la culture et l'Amérique du Nord et la Culture* (Bertrand et Morin, 1987, 10-11). Tassinari et Caccia, respectivement directeur et rédacteur en chef, tentant de « rouvrir le discours sur les origines [...] autrement qu'en oscillant follement entre la nostalgie d'un passé immuable et l'adhésion inconditionnelle à la modernité, refus global de ce même passé », trouvent dans la transculture la « capacité de symboliser sa propre blessure [qui] agit comme force fondatrice de l'identité, équilibrant de la sorte la tentation d'échapper au passé ou d'y sombrer » (59). Rayonnant à partir de ce concept, et pour le nourrir, on se servira volontiers des notions d'« impureté » postmoderne de Scarpetta, d'ethnicité « fuyante » de Juteau-Lee ou « affective » de Weinfield, de « faiblesse forte » de Vattimo, de « mineur » et « devenir minoritaire » de Deleuze et Guattari, sans oublier la notion kafkaïenne de littérature et de langue. Le magazine fonctionne sur le modèle du projet culturel auquel il est chevillé. Vivant le processus d'acculturation/déculturation qui le caractérise, il se modifie de numéro en numéro. Ce qui se voit particulièrement dans la modification du rapport destinataire/destinataire dont nous reconnaissons plus haut l'importance. Initiative d'un groupe d'Italo-québécois qui s'adressaient à la société québécoise, il est devenu rapidement l'affaire de « collaborateurs qui se situaient dans un spectre très vaste, allant de l'intellectuel québécois de *souche*, avec ou sans séjour européen derrière lui, à l'intellectuel cosmopolite scolarisé de la deuxième génération immigrante » (58). Il est en lui-même lieu de parcours transculturels où se compénètrent et se contaminent les imaginaires québécois. Non seulement réfléchit-il le transculturel, mais encore en est-il le lieu emblématique. Tassinari est-il tout à fait justifié de parler de l'accueil « plutôt froid, sinon méfiant » que « la grande majorité du public "cultivé" lui a réservé » (58)? Il me semble sous-estimer l'impact d'un magazine dont on a considérablement parlé dans les médias écrits (notamment dans *L'Actualité*, *Le Devoir*, *La Presse*, *Québec français*...), et parfois à plusieurs reprises, et qui a quand même suscité assez d'intérêt pour faire l'objet d'une polémique (Latouche, 1990, 44 et Van Schendel, 1990, 45-46), sur laquelle nous reviendrons, et qui, surtout, a su imposer un vocabulaire dont on ne peut plus se passer dans la formulation du discours identitaire. C'est déjà considérable! Beaucoup plus en tout cas que de la méfiance, plus même que de la politesse!

Pour bien identifier la position transculturelle de la revue, ajoutons que, pour la directrice, la parole mètèque est nécessairement une « parole plurielle [...] aux couleurs de l'arc-en-ciel » (1987, 4) et que « l'identité des femmes se révèle plurielle et complexe, allergique à toute espèce de centralisme ou de dominance » (*ibid.*). Dans le deuxième numéro, Gloria Escomel, réagissant à ce que le sous-titre peut avoir d'« excluant », insistera sur ce pluralisme. *La Parole mètèque* est « un magazine d'information, ouvert à une parole de femmes venant de tous horizons, toutes cultures, et qui n'ont d'autre point commun que d'être femmes en terre non natale »; elle est « par définition, le lieu même où confluent nos divergences, nos différences d'être, d'origine, de culture, de religion, de philosophie, de pensée, d'existence » (1987, 5). L'ouverture, pour ainsi dire indéfinie, sur laquelle insiste Escomel, me semble constituer la caractéristique principale de la revue, à laquelle on n'a pas voulu sacrifier par une politique éditoriale bien définie. (L'éditorial, dans son sens strict, est pratiquement absent. Il se limite la plupart du temps à présenter le contenu, à se faire l'écho d'événements.) L'ouverture donne à la revue sa forme. Elle est généralement constituée d'un dossier sur une question, quelquefois sur une auteure, d'une section consacrée à la « création », d'une autre consacrée à l'« information » (mouvements, organismes, etc.), enfin d'une section (à laquelle nous associons ici les « notes critiques ») présentées dans le « Choix de *La Parole mètèque* ») s'attachant à présenter des militantes, intellectuelles, créatrices de toutes disciplines, tendances et appartenances, soit par des études, soit par des interviews ou de simples présentations. L'ouverture se manifeste encore dans l'éclatement de chacune des sections. On cherche à multiplier les points de vue relevant d'appartenances géographiques, idéologiques, etc., diverses. Même le mot mètèque prend une extension qui s'éloigne du sens littéral et du sens qu'on lui donne dans les premiers numéros : « femmes venues d'ailleurs ». Puisqu'on y intègre des Québécoises « de souche », des Françaises, des Africaines... qui n'ont rien de la mètèque, sinon... qu'elles sont des femmes. En définitive, la pratique de la revue laisse entendre que toute femme est mètèque. Le double objectif défini par l'expression « renouveau féministe » n'en forme finalement qu'un. La Parole mètèque révèle à elle-même la parole de femme qui elle-même remet en cause la parole patriarcale identitaire. La question que pose un personnage de Véronique Dassas pourrait bien convenir à Jonassaint, Micone, Caccia, d'Alfonso, Tassinari, Robin, Morin et Bertrand... : « Nous sommes ici en terre de liberté, reste à savoir si la liberté voudra de nous » (1987, 6). Depuis seize numéros, la revue est fidèle à sa pratique d'ouverture extrême appelée par une « production foisonnante » (Benesty-Sroka, 1987, 4). Ce qui ne l'empêche pas de prendre position, mais de façon ponctuelle, sur toute question ou

événement touchant la réalité immigrante, celle des femmes en particulier, au Québec²².

• L'amour de l'Autre

L'entreprise à laquelle s'est livré Heinz Weinmann dans *Du Canada au Québec. Généalogie d'une histoire* (1987) et qu'il a prolongée dans *Cinéma de l'imaginaire québécois. De La Petite Aurore à Jésus de Montréal* (1990) se réclame également de l'hétérogène, puisque pour l'essayiste « l'avenir du Québec passe nécessairement par son histoire, complexe, en dehors des mutilations idéologiques » (1987, 12); puisqu'il s'agit de « perce[r] [les] "souvenirs-écrans" » (1987, 467), de retrouver une mémoire plurielle derrière un « Je me souviens » réducteur et amnésique, selon le mot de Jean-Claude Germain (« Un pays dont la devise est je m'oublie ») avec lequel Weinmann termine *Du Canada au Québec*. Chercher non pas à « refaire une autre histoire événementielle » (1987, 12), mais « l'histoire des mentalités québécoises » (*ibid.*), retrouver, sous l'entreprise unifiante les traces du multiple occulté, pour le réinscrire dans le discours présent. Recourant à « la filiation, [à la] généalogie au sens nietzschéen du mot » (*ibid.*), Weinmann se sert du concept girardien de la violence fondatrice et du scénario freudien du roman familial, qui, dans le contexte québécois, trouvent leur point de jonction, de confusion dans l'esprit sacrificiel dont Saint Jean-Baptiste, patron des Canadiens français est le symbole. Voici la formulation qu'il donne de ce schéma du roman familial :

Au fond, le Canadien français amalgamera de façon originale son « roman familial » (enfant abandonné par ses parents) et la première exécution sacrificielle à frapper son imagination, la décapitation du roi Louis XVI, relayée par la décapitation de David McLane et la pendaison des Patriotes. Saint Jean-Baptiste n'est-il pas sacrifié, décapité par les offices d'une femme lubrique, Salomé, comme le bon roi français a été décapité par cette « putain » de République ? (22-23)

22. Par exemple : sur les « médias et les minorités » (Yves Alavo, « Médias et minorités : l'égalité d'abord », n° 5, 6-7); sur le film de Lise Payette, *Disparaître* (Yves Alavo, « Minable propagande : *Disparaître* », n° 9, p. 5); sur la place faite aux immigrantes lors des célébrations du 50^e anniversaire de l'obtention du droit de vote des femmes au Québec (Fatima Houda-Pépin, « Les exclues de femmes-en-tête », n° 15, 30-31; ce texte est suivi de cinq réactions d'autant de groupes [31-32]); sur la « tuerie de Polytechnique » de décembre 1989 (Armande Saint-Jean, « Polytechnique ou l'enterrement de la parole des femmes : une analyse de l'attitude des médias » [n° 15, 22-23]; sur la « crise autochtone » de l'été 1990 (« Lettre ouverte. Le calvaire des premières nations » de Véronique O'Leary, cosignée par Jacinthe Carboneau, Lise Moisan et Marjolaine Péloquin).

Dans son premier ouvrage, il montre, en en retraçant les étapes, comment la construction du roman familial, sélectionnant les faits et leurs interprétations en fonction de la linéarité qu'il exige, a constitué une réduction de la complexité au même, puisque pour l'idéologie nationaliste, toute « dualité étant traïtesse, vicieuse, il faut la rendre vertueuse en la ramenant à l'Un souverain » (11). Nommons quelques-unes de ces réductions, en nous servant librement du compte rendu de Sherry Simon (1988, 4), qui forment la trame du premier ouvrage: passage de deux appellations asymétriques (Canada, Québec) à deux concepts différenciés et opposés; réduction de la dualité originare Canada sauvage/colonie française et négation du métissage; disparition du Canada de la traite, nomade, sauvage au profit du seul Québec habitant, sédentaire, civilisé; oubli des « découvertes » antérieures à l'unique profit de celle de Jacques Cartier; interprétation historique privilégiant la Conquête dans le sens de « défaite » uniquement; passage, par simple gommage, des « indociles » Canadiens d'avant 1837 aux fidèles « moutons » d'après 1840; tabou porté sur le mot « paysan »... L'entreprise de Weinmann appelle la rupture avec un « imaginaire [de] nation coloniale » (Gural-Migdal, 1990, 44). Si le Québec a, jusqu'aux années 60, comme société colonisée, projeté le « complexe matriciel » sur une « lointaine mère-patrie », au cours de la Révolution tranquille, « il a dû refouler, repousser une partie de lui-même: le Canada français » (*ibid.*).

Dans son deuxième livre, Weinmann se tient à l'affût des développements, rebondissements et résurgences du « roman familial » dans sept films (*La Petite Aurore*, *Tit-Coq*, *Mon oncle Antoine*, *Les Bons Débarras*, *Un zoo la nuit*, *Les Portes tournantes*, *Le Déclin de l'empire américain*) et assiste à sa fin dans *Jésus de Montréal*. Il voit ce dernier film comme le « lieu emblématique qui pose le dilemme: sauver la vie ou sauver la langue » (Gural-Migdal, 47). C'est la signification qu'il donne au don d'organes sur lequel le film se termine:

Un corps mort, non resuscité, certes, mais vivant encore malgré tout, à travers l'Autre, celui qui n'est justement pas de race canadienne-française. C'est un Anglais qui fera vivre le cœur de Daniel Coulombe et une Italienne qui verra avec ses yeux. Il y a là le plus grand sacrifice qu'on puisse choisir: le don de soi à l'Autre. (*Ibid.*)

La symbolique de l'esprit sacrificiel serait ici complètement inversée puisqu'elle ne se pose plus dans les termes de l'opposition de l'ici(-bas) et de l'ailleurs (ciel), dans laquelle le soi disparaît au profit de l'Autre. Aussi, pour Weinmann, « ce film marque vraiment un pas en avant dans la perception de l'immigrant et est en ce sens révélateur

des changements qui sont en train de s'opérer dans l'imaginaire québécois » (*ibid.*). À un autre titre, ce film semble à Weinmann emblématique. Parce que réunissant la vieille symbolique chrétienne à l'« amour de l'Autre », il dépasserait la contradiction des extrêmes, en conciliant l'appartenance et l'ouverture, par une sorte de « métissage de ces deux attitudes » (46) qui n'est autre que l'aptitude critique et plurielle qui nous sauve de l'attitude « typiquement québécoise » d'aller du « refus global à l'acceptation globale » (*ibid.*).

Même si le travail de Weinmann est efficace à montrer (et à démontrer) les mécanismes réducteurs mis en place pour faire oublier la blessure, l'angoisse de l'abandon, à faire émerger du même coup une expérience de l'hétérogène, avec laquelle le Québec peut et doit renouer pour faire face au défi de l'an 2000, (« [...] un Québec futur hospitalier comme il l'a été aux débuts de la colonie » (1990, 255)), et à faire retrouver le Québec amérindien et américain, il n'est pas exempt de ces globalisations et omissions auxquelles force tout modèle trop contraignant. Et quelle contrainte exerce en effet ici le « roman familial » tel que pratiqué par l'auteur! Avec beaucoup d'à-propos, Jacques Allard rattache les « quelques interrogations de plus en plus grandes à mesure qu'[il] progresse » dans sa lecture du *Cinéma imaginaire québécois* à « la fixation généalogiste (et psychanalytique) de l'essayiste, toujours en quête de genèse symbolique, traquant jusque dans la lettre ou l'étymologie le sens à découvrir » (1990-91, 50). À la limite, ne s'agirait-il pas en fait d'une tentative nouvelle manière de reconstruire l'homogène identitaire? À titre d'exemple, relevons ce procédé réducteur qui, par omission, consiste à abriter sous le même parapluie tous les interprètes (ou presque) de la tradition. Si Olivier Asselin échappe à ce procédé, tel n'est pas le cas de Jacques Ferron qui a pourtant bien avant d'autres relu les « textes historiques » et dénoncé, autrement bien sûr, l'interprétation linéaire qu'on en avait faite et reconduite d'historien en historien²³. Pierre Savard ne découvre-t-il pas dans les *Historiettes* « des réflexions riches sur les Amérindiens, la nordicité de notre géographie et de notre histoire » (1970, 181)? Weinmann n'avait pas à se situer par rapport à Ferron (ou à d'autres). Le sens même et l'ambition de son projet (« en dehors des mutilations idéologiques ») appelaient cependant sa lecture. Il y avait surtout des rapprochements nécessaires à établir, des convergences à reconnaître. Cela suffira à illustrer ces globalisations et réductions auxquelles n'échappent pas les essais de Weinmann, sans que pour autant soit neutralisé leur pouvoir décapant.

23. Une bonne partie des textes que Ferron a réunis et publiés en 1969, sous le titre *Historiettes*, ont d'abord été publiés entre 1959 et 1965.

III. L'extrême frontière acadienne

À travers l'« amour de l'Autre » et le « métissage », peut-être atteignons-nous l'« extrême frontière », selon la très belle expression que Gerald Leblanc a donné à son recueil de poèmes de 1988. Elle me paraît condenser l'expérience acadienne qui repose justement sur une distanciation de la culture et du territoire. Je ne cherche pas à l'annexer à l'expérience québécoise, mais l'aborde en tenant compte de l'avertissement éclairé de Jean-Paul Hauteœur :

Sans une investigation dans la vie quotidienne des classes sociales, dans leurs praxis et dans leurs rapports, sans une même connaissance des rapports, idéologiques ou non, entre la société anglaise et la société acadienne du Nouveau-Brunswick, il est un grand risque de ne pouvoir distinguer entre le possible et l'impossible, découvrir les « chances objectives » du possible. Car privilégier les idéologies et la culture en revient à oublier l'absence, cette absence indéfinie de la société cachée par la toute présence de ses représentations. À certains niveaux, la société acadienne coïncide avec la société anglaise : où et comment opérer la discrimination ? Et pourtant, dans le discours, la société acadienne possède toute la rigueur et l'assurance d'une théorie. Quand on pense en termes de projet collectif et quand vient la nécessité de conjecturer à partir de comparaisons avec le Québec, les absences cachées manifestent alors toute l'incertitude de l'opération. (1975, 321-322)

• L'extrême frontière

Cela étant établi, je dirai que l'expérience acadienne m'apparaît particulièrement utile, exemplaire même, parce qu'elle explore les possibilités d'une existence minoritaire, sans espoir de prise de pouvoir politique, fondée (historiquement) sur une déportation (donc une séparation forcée d'un territoire) et un retour, mais un retour qui n'est pas un retour dans l'exact territoire quitté. Il ne s'agit pas bien sûr de dire qu'il n'y a pas d'Acadie « réelle », « physique », mais de rappeler, avec Herménégilde Chiasson, que l'Acadie réelle, géographique, ne coïncide pas avec l'Acadie de l'origine (si l'on veut s'en convaincre de façon expérimentale, on se rendra à Grand-Pré qui n'est plus, avec le monument d'Évangéline, que le souvenir de l'Acadie, puis à Wolfville, à quelques kilomètres, où se trouve l'*Acadia University* !); qu'elle a quelque parenté avec l'errance juive, celle des Noirs états-unien et celle des Amérindiens et qu'elle n'est pas à confondre avec le Québec, du moins sous l'angle de la territorialité :

[...] pour moi, l'Acadie n'est pas un mythe, c'est vraiment une réalité. Il existe une Acadie parce qu'il existe des Acadiens. [...] Il est possible, par contre, aussi que l'Acadie soit un pays mythique, soit un pays de rêve. Que ce soit un peu comme pour le peuple juif : c'est-à-dire que pour avoir un pays vrai il va falloir procéder par un arbitraire et décider de tracer la frontière... [...] Tu sais, les Acadiens, quand ils pensent à ce qu'est l'Acadie, ils pensent immédiatement à la grande famille, qui s'étend de la Louisiane aux îles de la Madeleine. Ils en voient partout, des Acadiens. L'Acadie, c'est presque un pays imaginaire, finalement. Et je me demande si ces pays-là ne sont pas plus vrais que les vrais pays. [...] Mais quand tu regardes le Parti acadien, qui a copié un schéma québécois pour essayer de le faire coïncider avec notre territoire, avec notre réalité, tandis qu'au contraire du Québec notre répartition géographique est très éclatée... (Royer, 1985, 87-88)

Dans *La Poésie acadienne 1948-1988* (1988), qu'il a préparé avec Gerald Leblanc, Claude Beausoleil me semble avoir trouvé une formule particulièrement heureuse pour dire cela lorsqu'il parle d'un « territoire flottant, disséminé au Nouveau-Brunswick, en Nouvelle-Écosse et à l'Île-du-Prince-Édouard » (7). La nécessité d'unir ici le réel et le fictif, conduit Herménégilde Chiasson à dire que « l'Acadie est un pays affectif » (*ibid.*) et Gerald Leblanc à parler d'une « Acadie chaude [qui] s'écarte d'un discours linéaire » (*ibid.*). La jonction du réel et du fictif dans l'affectif et le glissement de l'affectif au chaud marquent la rupture avec le régime linéaire. Le « pays affectif », l'« Acadie chaude », c'est le territoire qui ne peut donc être mesuré, marqué par une frontière, délimité par une ligne. Territoire perdu, mais aussi éclaté, intériorisé. La poésie de Chiasson et celle de Leblanc, par exemple, disent que c'est au moment où l'on fait son deuil de l'Acadie territoriale que l'Acadie peut être retrouvée, revendiquée dans le présent comme une appartenance à une Amérique moderne. On comprend pourquoi Leblanc s'en prend avec une certaine vigueur à l'auteur de *L'Acadie perdue* (1978)²⁴, qui termine son livre par cette prière du « vieux Jean-Baptiste » : « Mon Dieu, serait-il donc vrai que vous n'avez de terres pour les Cayens ? » (189) Il y voit la résurgence du vieux fantasme territorial, souligné par la succession des « Nous aurions pu », « Nous n'avons pas le choix », « nous devions » qui insistent sur la fixation sur le rêve perdu : « Nous aurions pu être à l'histoire, sans restriction, nous appartenir en juste propriété, épouser les frémissements les plus intimes de l'espace

24. L'historien Léon Thériault est aussi très sévère à l'endroit de cet essai. Il parle même de certaines positions qui « frisent l'hystérie littéraire » (1982, 29).

d'ici, occuper cette terre dans sa hauteur, sa largeur, toute sa profondeur. Nous aurions pu » (*ibid.*). C'est, selon Leblanc, la projection du modèle québécois :

Quand Michel Roy écrit *L'Acadie perdue*, il raconte son aliénation personnelle, projette sa mentalité (son goût) élitiste, le besoin de vivre sa maladie au Québec. Il refuse notre différence, n'étant pas arrivé à écouter le violon, une soirée de bootlegger à titre de participant, n'est pas contemporain du parc Kouchibouguac.

L'Acadie chaude s'écarte d'un discours linéaire. *On pense pas comme z'eux*, ça ne m'intéresse même pas. Sans passer le test de sang, je sais que l'Acadie ne se trouve pas à Montréal (Leblanc/Beausoleil, 1988, 80-81; les soulignés sont dans le texte).

Lisant l'anthologie de Leblanc et Beausoleil, je constate que l'émergence moderne de l'identité acadienne est liée à la capacité de faire le deuil du territoire. On pourrait, à partir de là, pour en retracer le cheminement, citer la formule de Napoléon Landry (l'« espoir » d'« un empire [qui] s'ébauche au murmure des flots » [Leblanc/Beausoleil, 22]), reprise et contredite par Ronald Després (« Notre empire est incertain comme l'eau » [12]); celle de Raymond Guy LeBlanc, où le « multiplié » reste connoté négativement, même s'il annonce l'avenir (« Multiplié fourré dispersé acheté aliéné vendu révolté/Homme déchiré vers l'avenir [1972, 53]); puis cette autre de R. G. LeBlanc corrigeant la première (« Les murs sont des conventions/Que nous traversons de temps à autre » [Leblanc/Beausoleil, 46]); enfin celles de Gérard Leblanc où la dimension multiple de l'Acadie est totalement assumée (« l'Acadie en stand-by », « Moncton multipiste » [106]).

C'est que, observe Herménégilde Chiasson à partir de l'itinéraire poétique 1972-1988 de Gérard Leblanc, « les temps ont changé » (Leblanc, 1988, 11). Si l'« ironie » des textes des années 70 « témoigne du mépris qu'il fallait enrayner », la « dénonciation d'une aliénation collective a fait place à une sorte de conscience blanche et zen ». À l'espoir de transformation succède le « sentiment qu'on ne peut changer mais plutôt témoigner du monde » (*ibid.*). L'itinéraire de Raymond Guy LeBlanc est, à cet égard comme à bien d'autres, exemplaire. Lui qui avait donné à la conscience acadienne déchirée et engagée une voix si juste et si moderne qu'elle put servir de diapason à toute la génération poétique des années 70, est passé de *Cri de terre* (1972) aux *Chants d'amour et d'espoir* (1988) qui s'écrivent de « dérives », en « transition », en « passage ». Chiasson est donc tout à fait fondé de parler de « cette dérive existentielle qui va s'affirmer, une dérive où la ville et la

musique s'allient comme témoins de l'amour, du désir, d'une blessure » (Leblanc). Où « même l'Acadie semble lointaine », masquée par une « conscience aigüe du quotidien », aveuglée par une « présence au monde qui se traduit par des éclats, par des "flashes", par un réel impressionniste » (*ibid.*). N'est-ce pas dans cette dérive justement, questionne Chiasson, que « nous pourrions vivre à la "mesure de notre imaginaire" [de déportés] », non pas en niant le rapport au mythe d'Évangéline, mais en inversant le rapport à ce mythe, en changeant la valeur du signe, c'est-à-dire « en oubliant pour un instant notre rôle assumé de victimes » (*ibid.*) ? Non plus en quelque sorte être déportés, mais se déporter. À propos de Chiasson, le critique Alain Masson utilise l'expression « auto-dispersion » (1975, 140). Il faut, poursuit Chiasson, « balayer du revers de la main ce vieux rêve d'Européen propriétaire et arpenteur de l'univers » (Leblanc, 1988, 12), pour « nous remettre en accord avec une notion plus étendue et plus équilibrée du territoire », participant « comme les gitans, les juifs [*sic*] et les Noirs américains [...] à un monde spirituel, à une sorte d'extase existentielle qui consiste en une présence intense, et découpl[ant] dans le quotidien des moments d'une charge insoupçonnée tandis que les gens de pouvoir s'affairent à leur Bizzness » (13).

Telle est la lecture que fait Chiasson du parcours poétique de Leblanc. Lecture en partie projective, dirions-nous, sans crainte de faire injure à Leblanc, dont les nombreuses références affectives et textuelles témoignent de ce que doivent l'une à l'autre ces deux écritures. Je dis bien « lecture projective », car cette démarche de Leblanc, il la peut aussi bien suivre, retracer, non seulement parce qu'en lecteur complice, il l'a accompagnée, mais parce qu'elle se trouve déjà pour ainsi dire exigée, supposée par son premier recueil, *Mourir à Scoudouc*, dont elle serait un dépassement, plus justement une explicitation — à condition de ne pas réduire par ce terme l'originalité de démarches et pratiques autonomes —, comme le recueil de Chiasson lui-même avait pu l'être, à certains égards, de *Cri de terre* de R. G. LeBlanc. Aussi, Raoul Boudreau peut-il écrire avec le plus grand à-propos que « c'est sans doute Gérard Leblanc qui réalise le mieux la jonction entre les poètes des années 70 et ceux des années 80 » (Cogswell/Elder, 14). Il faut, on le voit, relire *Mourir à Scoudouc*. Le titre à lui seul est, pour reprendre l'expression utilisée plus haut, une inversion du signe : mourir, non pas au mythe, mais à l'illusion de faire coïncider le réel et le mythe. C'est l'« Acadie mon trop bel amour » (Chiasson, 1974, 31), ce « pays qui ne pouvait plus être le mien » (33), c'est le pays fabriqué du mythe, comme cette vieille photographie d'Eugénie Melanson, « plus belle que tous les rêves qui s'étaient aplatis contre la vitre » (34), que le narrateur distingue d'entre tous les autres artefacts du Musée acadien. Eugénie Melanson, déguisée en Évangéline, dont

un photographe ambulante saisis la fraîcheur de tes dix-huit ans et fixa, par un procédé lent et douloureux, les séquences imparfaites d'un candeur incroyable, rêve lent et presque sombre d'un désir de vouloir rester maintenant et toujours pour regarder le soleil s'estomper dans le ciel une dernière fois, oui, juste une dernière fois. (33)

Chiasson poursuit:

Tu aurais dû te réveiller puisque c'est alors que l'envie de
[mourir
s'agrippa à ton corps.
[...]

Mais tu t'endormis dans ton corps

[...]
Tu t'endormis en rêvant à de nouvelles déportations (35)

« Eugénie Melanson », c'est en effet la figure construite du mythe, l'effet du mythe, que le poète s'applique à annuler.

Dans le poème « Quand je deviens patriote », on se demande comment se soustraire, s'arracher aux mots du « défaitisme » (39), de la « peur », de l'« impuissance » (38), et « comment arriver à trouver la musique et les mots pour lui [l'Acadie] faire plaisir ». Comment se défaire des mots de l'autre: « Comment arriver à dire que nous ne voulons plus être folkloriques [...] des cobayes d'*Acadie Acadie* [...] la capitale du welfare [...] les assoiffés de la bonne piastre [...] en stand by dans un cirque ou un studio de télévision ou un zoo » (39). Comment se défaire du costume de l'autre?

Acadie, mon trop bel amour violé, en stand-by sur tous les continents, en stand-by dans toutes les galaxies, divisée par les clochers trop fins remplis de saints jusqu'au ciel, trop loin. Arrache ta robe bleue, mets-toi des étoiles rouges sur les seins, enfonce-toi dans la mer, la mer rouge qui va s'ouvrir comme pour la fuite en Égypte; la mer nous appartient, c'est vrai, toute la mer nous appartient parce que nous ne pouvons pas la vendre, parce que personne ne peut l'acheter (43).

Fuir donc ces identités acadiennes imposées et se retrouver « dans un autre pays, avec mes cartes d'identité, avec un crédit incroyable dans une banque étrangère » (46). La double valeur accordée à l'expression « stand by » illustre bien ici le procédé d'inversion des signes utilisé par Chiasson. « Stand by » s'entend d'abord dans un sens passif: « être à la disposition de », « à la merci de... » Mais il peut s'entendre aussi dans un sens actif: « être en état de disponibilité ». Si la déportation prive d'un territoire, en même temps elle ouvre à tous les territoires. Ainsi ne faut-il pas séparer, chez Chiasson les deux affirmations:

« L'Acadie n'est pas un mythe » / « L'Acadie est un mythe ». Il faut les voir au contraire comme les deux faces d'une réalité à laquelle on ne peut échapper.

• L'errance amérindienne / américaine

Briser le récit linéaire du mythe. Le rendre impossible. S'interroger sur la signification de la « prolifération du récit » (1975, 144) dans *Mourir à Scoudouc*, Masson, ayant noté son imbrication « entre les éléments énumératifs » (146), observé que « le quotidien [y] est vécu de la manière la plus imaginaire » et « le fantastique [...] ressenti de la manière la plus réaliste » (143), conclut que « l'aspect narratif du poème ne représente finalement rien d'autre que la mort du récit et du temps lui-même » (146). Je crois qu'il faut bien entendre ici le temps mythique dans sa circularité et sa linéarité. Car cette « attente désespérée du devenir » (145) est ici répudiée: « [...] le langage [refuse d'être toujours là à] s'approprie[r] à accueillir un événement qui ne se produit pas. Les choses restent là à être tout bêtement des choses, ce qu'elles étaient » comme « ce qu'elles sont » (*ibid.*).

Dans *Rapport sur l'état de mes illusions* (1976), Chiasson explicitera le processus de distanciation en le désignant par le terme « déregard » ainsi défini: « C'est comme regarder entre les choses plutôt que de les regarder là où elles veulent qu'on regarde. / Ou quelque chose comme ça » (59). Boudreau a bien indiqué en quoi cette « attitude détachée » rejoint tout un courant moderne de la poésie, « entraîne inévitablement un changement radical dans la vision de la réalité d'ici » (1979, 187). Il en a précisé le sens: « Ce déregard opère une véritable subversion de la réalité, qui déplacée dans un contexte inhabituel, se vide de son sens, de sa valeur ou de sa charge émotive; elle est pour ainsi dire neutralisée, dégonflée, rabaisée au niveau d'une simple image entrant comme élément dans un jeu. » (*ibid.*) Se défaire de la fascination de l'image (mythe), sortir de l'image tout simplement, découper cette unique image acadienne en multiples images qu'on peut ensuite aligner, classer, trier, et même... jeter: « J'ai chargé l'Acadie en Images sur 4 roues de charette et je l'ai poussé [*sic*] en bas... / ... à la dompe. » (15) Entrepense littéraire, commente Chiasson, où « la fonction ludique [...] ne serait pas démission ou tristesse ou désespérance mais réinvention à partir du principe du plaisir de la réalité avoisinante » (65).

On le voit, le réel s'exprime toujours à travers la conscience du déplacement (« avoisinante »), du découpage spatial. L'éclatement territorial, c'est ce que tente de masquer le récit de l'origine. D'où l'importance accordée par les poètes à la référence spatiale. Un espace qui déborde les frontières et se trouve en discordance avec l'idée d'un

territoire bien marqué. Il reste quelque chose de l'expérience du *squatter* que fut l'Acadien de 1758 à 1783²⁵. De l'expérience du territoire perdu, retrouvé, mais non possédé, gardent la trace des titres de recueils marquants qui balisent la production poétique moderne acadienne: *Mourir à Scoudouc* (Chiasson, 1973); *Paysages en contrebande... à la frontière du songe* (Després, 1974); *Lieux transitoires* (G. Leblanc, 1986); *L'Extrême Frontière* (G. Leblanc, 1989); *Trajets dispersés* (Roméo Savoie, 1989); *Espaces libres* (Huguette Bourgeois, 1990)... L'intertextualité est ici une dimension essentielle et pourrait bien tenir lieu de territorialité. Impossible de lire le texte de G. Leblanc sans le considérer comme un lieu de rencontre, de rendez-vous, de frolic... « Parcours du bleu » le dit à satiété: « nourrit dans l'amitié », « mouvance des événements », « la tendresse/l'in-time et le social », « la rencontre de... », « les lectures publiques », « le complice », etc. (G. Leblanc, 1988, 15-16). Lieu du multiple, construit par l'écho des voix multiples: « Arsenault, Baraka, Brossard, Burroughs, Chamberland, Charron, Chiasson, Daigle, Ferlignhetti, Genet, Ginsberg, Hacker, Kérourac, R. G. LeBlanc, Miron, Villemare ». Intertextualité comme interterritorialité: « Boston, Montréal, Paris, New York, Bruxelles, Kinshasa, Vancouver » (16). Espace de l'errance. Léonard Forest évoque « ses patries [qui] s'inquiètent et se cherchent » (Leblanc/Beausoleil, 39).

Si, répétons-le, la déportation prive d'un territoire, elle ouvre à tous les territoires, ou mieux à toutes les dimensions d'un territoire, comme l'a bien expérimenté et formulé un jeune poète: « assumer sa déportation / ouvrir grand les portes » (Thibodeau, 1990, 107). Il y a donc une errance acadienne, fruit de l'expérience historique, qui pourrait être définie comme la capacité (et la nécessité!) d'être ailleurs tout en étant ici. Je citerai encore Chiasson. D'abord pour le rapprochement qu'il fait entre le « destin juif » et le « destin acadien »:

Étant donné qu'ils n'avaient pas de territoire, ils n'ont pas pu se sécuriser à partir de l'armée ou autre chose. Ils se sont sécurisés à partir d'eux-mêmes, à partir d'une certaine vue

25. «[...] l'Acadie, on la voulait morte. En 1758, une loi de la Nouvelle-Écosse interdisait à tout "papist" [...] le droit à la propriété. Il faudra attendre jusqu'en 1783 pour que cette loi, également appliquée au Nouveau-Brunswick actuel, soit amendée dans un sens plus favorable aux catholiques et ce, surtout à la demande des Irlandais. Quant aux droits scolaires, une loi de la Nouvelle-Écosse promulguée en 1766 interdisait à tout "papist" de fonder une école sous peine d'amende et de prison. C'est en 1786 seulement qu'une loi plus tolérante sera votée. Du point de vue des droits politiques, les catholiques furent exclus du droit de vote jusqu'en 1789 en Nouvelle-Écosse et jusqu'en 1810 dans les autres provinces» (Thériault, 1982, 24-25).

humanitaire. Les Acadiens, ça pourrait être aussi leur destin, à travers la francophonie. C'est la même chose avec les noirs [sic] aux États-Unis. (Arcand, 1975, 132)

Ensuite pour le rapprochement, lui servant à établir une filiation entre sa poésie et celle des blues, qu'il fait entre la situation des Acadiens et celle des Noirs aux États-Unis (compris comme une totalité, mais qu'il faut sans doute ramener à ceux qui se réclament de l'errance, étant admis que d'autres Noirs États-Uniens conçoivent autrement le rapport au territoire):

On peut établir des liens entre la situation des acadiens [sic] et celle des noirs [sic] américains parce qu'ils sont errants; ils n'ont pas de territoire défini. Il y a aussi une affinité au niveau du destin. Les plaintes noires, les blues, sont nés après la déportation des noirs [sic].

[...]

Le blues, c'est aussi au niveau de la forme dans certains des poèmes que j'ai faits. Le plus typique je pense c'est « Eugénie Melanson ». Le blues, c'est une espèce de démission parce que celui qui est en face de nous est trop fort. Ce qu'on lui dit à l'autre, c'est qu'on est tous embarqués vers un destin unique, un destin humanitaire. Parce que être acadien... tu ne peux pas dire qu'un jour il va y avoir une Acadie comme telle, il y a des cajuns en Louisiane qui parlent très bien français, peut-être mieux que nous ici à Moncton, il y en a en Gaspésie, aux îles-de-la-Madeleine, il y en a en France, il y en a partout. Finalement l'Acadie c'est où? Il n'y en a pas. (*Ibid.*, 132-133)

L'errance acadienne se confond finalement, pour Chiasson, avec l'errance amérindienne, la « conscience amérindienne », c'est-à-dire « américaine »:

La célèbre phrase de Ronald Després me revient soudain à l'esprit: « À quoi bon? Où irions-nous? Notre empire est incertain comme l'eau. » Incertain, mais aussi craintif d'affirmer comme sur l'eau notre royaume où il n'y a plus de frontières, et ainsi de balayer du revers de la main ce vieux rêve d'Europe, en propriétaire et arpenteur de l'univers. Notre conscience amérindienne n'a jamais été à l'aise dans cette chimère et nous savons que tôt ou tard il faudra en arriver à nous remettre en accord avec une notion plus étendue et plus équilibrée du territoire. Dans les textes de Gérald Leblanc, je reconnais cette conscience aiguë de l'errance amérindienne, une errance qui est peut-être notre seule dimension possible, mais l'Acadie nous appelle comme une mère qui pleure, et cet appel est déchirant à plus d'un point de vue. Pour nous,

après avoir dénoncé le rôle du père, il restera toujours le rôle de la mère, la conscience de la langue maltraitée, de la terre volée et volée, de la vie invivable. (Leblanc, 1988, 12)

L'intertextualité (le recueil de Leblanc qu'il préface, l'œuvre de Després à laquelle il se réfère) incite à croire que Chiasson exprime ici une « vision » acadienne de l'identité qu'on trouve fort bien exprimée dans le poème « Multipiste » de G. Leblanc: « ville de mes vies parallèles / Moncton multipiste / dans l'immense Amérique de mon désir » (1988, 106). Contrairement en effet à l'expérience québécoise (voir le « foyer » étouffant de Charron), ici la famille, « dispersée », est déjà l'Amérique, terre de migration et d'immigration. Ce qu'exprime Guy Arsenault dans « Tableau de back yard »:

la parenté des États
avec mon oncle Archie pi son whisky
pi sa bière des États
Budweiser
la parenté du Québec
avec mon oncle Franco
pi ses mets de spaghetti
pi ses enfants collés de popsicles
... comme si tout'l monde se connaissait pas. (1973, 32)

Comment ne pas parler « d'angoisses continentales » quand, comme Léonard Forest, on est né au Massachusetts, on a vécu à Moncton, on est à Montréal depuis 1956, où on a réalisé trois films sur l'Acadie et que l'on a publié aux Éditions d'Acadie? Ou, comment, comme Herménégilde Chiasson, après avoir publié *Mourir à Scoudouc*, ne pas vouloir partir sur les traces du *Grand Jack*, pour finalement trouver que *Toutes les photos finissent par se ressembler*, parce qu'on peut les « rassembler » (Beausoleil) dans l'errance du poème? « Dans cette dérive des référents, écrit Beausoleil, le poème incarne les routes possibles [...] » (Leblanc / Beausoleil, 7). Retenons ce que dit à ce sujet Boudreau:

Par rapport à cette réalité envahissante de l'Amérique, l'Acadien occupe encore une fois une position spéciale. Contrairement aux Canadiens anglais, il ne craint pas d'y perdre son identité: il est précisément un démenti à l'uniformisation américaine. Contrairement au Québécois, l'Américain ne présente pour l'Acadien bilingue aucun problème de communication et, comme le Québécois, il l'accueille comme une manière de se distinguer de la francité européenne. L'Acadien joue de sa francité pour résister à l'Amérique et il joue de son américanité pour résister à l'hégémonie de la culture française. (Cogswell / Elder, 1990, 18)

• Le récit maternel acadien de Gabrielle Roy

Mais, ne me suis-je pas égaré très loin du Québec? Je ne pense pas. J'ai montré ailleurs à quel point le « récit maternel acadien » jouait comme « principe organisateur du temps et de l'espace » dans l'œuvre de Gabrielle Roy (1989). N'est-ce pas cette autre identité qui, pour reprendre la formule de François Ricard, « la rend[ant] libre de nos lieux communs et de notre carcan culturel » (1975, 10), lui a permis de « secouer la vision territoriale et patriarcale » (L'Hérault, 1989, 63) des années 40? C'était, je le rappelle, quelques années avant *Refus global*. C'est aussi 1984 et *La Dérresse* et *l'Enchantement* qui remet en circulation ce jeu identitaire et permet de relire l'œuvre de Gabrielle Roy dans la perspective de l'ailleurs. Tout le récit de *La Dérresse* et de *l'Enchantement* est pour ainsi dire coulé dans le récit maternel de l'errance acadienne (sa mère est de lignée acadienne). L'écriture de Gabrielle Roy est expressément définie comme une façon de renouer avec ce discours de la mère et une façon de rompre avec le discours paternel, en autant que ce discours paternel relève du discours clérical-nationaliste de l'exil²⁶ qui crée l'espace de ce qu'elle appelle le « piège », c'est-à-dire le double interdit porté sur la langue: celui du dehors (les lois manitobaines interdisant la langue), celui de l'intérieur, (l'interdiction de lire certaines œuvres: « Qu'en aurait-il été de moi si, à cet âge, j'avais eu accès à Rimbaud, Baudelaire, Radiguet? » [72]). Le piège est formé par deux interdits qui sont deux façons unilatérales de voir l'identité: le discours *canadian* et le discours clérical-nationaliste qui tous les deux s'affrontent et se disputent la maîtrise et l'organisation du territoire. On comprend alors pourquoi l'anglais, même pros crit de l'intérieur et imposé de l'extérieur, apparaîtra comme l'espace de l'ouverture, si l'on s'arrête à l'enchantement que produit la représentation du *Marchand de Venise* « [...] commença pour moi l'enchantement [remarquons que c'est l'un des deux mots du titre!]. Il ne s'agissait plus enfin de français, d'anglais, de langue pros crite, de langue imposée. Il s'agissait d'une langue au-delà des langues [...] » (72). La réponse que, « young lady », elle fit à l'inspecteur qui lui demande: « And why is he [Shakespeare] the greatest? »: « Because he knows all about the human soul » (74), l'auteure de l'autobiographie la reprend à son compte, en la sauvant du cliché. Il lui faudra, pour redécouvrir dans le français cet au-delà des langues trouvé dans Shakespeare, sortir du piège, se retrouver dans une situation ou l'interdit extérieur et intérieur ne jouent plus, autrement dit se retrouver ailleurs, en l'occurrence dans l'Essex, où elle naît à sa destination:

26. De son père, elle retiendra autre chose: l'expérience immigrante, puisqu'il a longtemps travaillé, comme fonctionnaire, auprès des immigrants.

Pour moi qui avais pensé que j'aurais intérêt à écrire en anglais, qui m'y étais essayée avec un certain succès, qui avais tergiversé, tout à coup il n'y avait plus d'hésitation possible: les mots qui me venaient aux lèvres, au bout de ma plume, étaient de ma lignée, de ma solidarité ancestrale. [...] Je ne m'étonnais pas d'ailleurs que ce fût en Angleterre, dans un hameau de l'Essex, chez des gens hier inconnus de moi, que je naisais enfin peut-être à ma destination, mais sûrement en tout cas à mon identité propre que je n'avais plus je ne remettrais en question. (392)

L'identité est donc ouverte sur l'ailleurs. On retrouve là, à mon avis, l'expérience acadienne qui permet à Gabrielle Roy de devenir québécoise, gardant cependant entre le Québec et elle la distance manitobaine, la distance immigrante et la distance acadienne. Elle serait la Québécoise avant la lettre, comme l'exprime ce passage où elle raconte et commente sa première visite au Québec:

À quoi est-ce que je m'attendais ? [...] Que je serais instantanément reconnue, acceptée. « Ah! dirait-on, c'est une des nôtres de retour ! » Et il y aurait joie à cause de l'enfant retrouvée!

Au lieu de quoi je fus cette curiosité, une petite Franco-manitobaine qui parle encore le français, bravo pour elle! Ou parfois, « la petite cousine de l'Ouest ». [...] Je restais tout de même quelque peu étrangère. « Sympathique, parlant comme nous autres, pas tout à fait de la famille. » [...] Maintenant que je vis depuis longtemps au Québec, heureuse [...] j'ai presque envie de sourire de la déception de ma jeunesse hypersensible. [...] N'empêche que je sens quelquefois à travers l'estime dont on m'entoure — surtout peut-être à cause de *Bonheur d'occasion* — comme un regret que l'auteur aimé d'un bon nombre ne soit pas né au Québec. Et peut-être aussi parfois comme un obscur ressentiment ou grief — comment l'appeler autrement? — chez certains du moins que, solidaire comme je le suis du Québec, ce ne soit pas à l'exclusion du reste du pays canadien où nous avons, comme peuple, souffert, erré, mais aussi un peu partout laissé notre marque. (140-141)

Tout semble se passer comme si Gabrielle Roy, consciemment ou pas, explicitement ou pas, établissait une différence fondamentale entre l'exil québécois (de l'Ouest) et l'errance acadienne. Distinction qui pourrait tenir à ceci: dans la question de la déportation, la communauté acadienne ne se divise pas entre déportants et déportés; il n'y a que des déportés: hommes, femmes, enfants, jeunes, vieux...

Il y a donc un récit qui peut être dit et entendu au nous: « [...] ils nous ont rassemblés, trompés, embarqués [...] » (25). Le ils (les Anglais), radicalement extérieur à la communauté acadienne, se trouve au contraire à l'intérieur de la communauté québécoise lorsqu'il s'agit de l'exil québécois, y créant la division « ils-nous »: « Puis est venu vers nous un autre de ces prêtres-colonisateurs, celui-ci pour nous vanter le Manitoba et l'accueil qu'on nous y ferait. [...] Ta grand-mère était la seule à s'opposer au projet. À la fin elle céda [...] » (27-28). Dans le texte de Gabrielle Roy, le récit acadien, celui du nous, non seulement est tenu par les femmes, la mère qui l'assume, mais il définit la filiation maternelle: la mère le transmet. Malgré l'apparence, il est rupture avec le discours génétique, puisque c'est imaginativement qu'il est transmis et assumé. Transmissible et transmis, mobile, dans lequel on s'inscrit en le modifiant.

Il n'en va pas ainsi pour le récit de l'exil québécois dont la narratrice de *La Déserte* et *l'Enchantement* se désolidarise, en le rendant à la responsabilité des pères. Il appartient très explicitement à la filiation paternelle: « Quand je l'ai rencontré [Léon Roy], à Saint-Léon, il croyait, comme le prêtre-colonisateur jadis, que tout l'Ouest, jalonné de petites colonies, serait au moins à moitié français d'un océan à l'autre » (29). Nous avons donc une mère qui s'oppose au système patriarcal, forcée tout de même de s'y soumettre (au moins extérieurement), et un père qui s'y conforme, le reproduit (reproduction de la paroisse, de la maison, etc.) et le relaie. Voilà une dénonciation très nette du système patriarcal comme fondement de l'idéologie nationaliste traditionnelle. Le pouvoir de ce système et la résistance des femmes à son endroit sont illustrés par le fait que la grand-mère cède, mais qu'elle n'adhère jamais à ses valeurs; comme Rose-Anna qui, malgré sa révolte contre sa condition de femme pauvre et prématurément vieillie, est vaincue, pas totalement toutefois, puisqu'en se situant en dehors, à côté, en marge quoi, de l'opposition patriarcale et territoriale alliés/ennemis, se retrouve en sympathie, en solidarité avec toutes les femmes touchées comme elle par la guerre, fussent-elles allemandes. N'est-ce pas ainsi d'ailleurs qu'elle reste dans le roman ce personnage vivant, encore capable d'agir et de dominer une situation, personnage avec lequel n'a pas grand-chose à voir celui, larmoyant et misérabiliste, pour tout dire unidimensionnel, qu'elle est devenue dans l'adaptation filmique et télévisuelle de Claude Fournier (1983) dont Ben-Z. Shek dit qu'elle « déforme idéologiquement et esthétiquement » le roman (1984, 492)?

L'expérience de Gabrielle Roy est donc toujours partagée entre plusieurs appartenances. Il y a toujours un ailleurs, celui de l'errance acadienne, qui lui permet d'échapper au monologisme, d'être traversée par plusieurs identités et de les traverser. *De quoi t'ennuies-tu*

Éveline! (1984) est une expression extrême de la conscience de l'errance, puisque le personnage d'Éveline n'existe que par le voyage et le voyage n'est que prétexte à la parole, au récit, à l'écriture finalement²⁷. Mais toutes les autres œuvres s'alimentent à cette conscience de l'errance, à cette conscience de déportée, à cette conscience immigrante en somme. Ce qui la séduit dans Montréal, c'est avant tout son cosmopolitisme:

Cette atmosphère d'errance, de Babel et de tournoiement insensé ne me déplaisait pourtant pas. Elle convenait à mon état d'âme et m'était certainement plus proche, plus amie que ne l'aurait été une de ces tranquilles petites rues où habitent depuis des années les mêmes gens d'allure paisible. (500)

Ainsi sommes-nous ramenés d'une façon peut-être inattendue, et par celle-là même qui contribua à l'y introduire, à la dimension hétérogène du texte québécois, au lieu où elle est incontournable, le texte montréalais.

IV. Conclusion

Comment conclure ce parcours à travers le territoire éclaté de l'hétérogène?

D'abord en reconnaissant une fois de plus l'aspect limité, fragmentaire de notre enquête, en admettant les omissions et oublis qu'elle comporte. Fût-elle complète, il faudrait encore la raffiner par des analyses qui permettraient de mieux faire saisir les nuances et les particularités des différentes démarches. Il me faut cependant expliquer, sinon justifier deux omissions de taille: la dimension américaine et la dimension anglophone de la culture et de la littérature québécoises. De la deuxième, je dirai, qu'à cause du jeu d'attraction des pôles Canada et Québec exercée différemment, pour toutes les raisons que l'on sait, sur les communautés anglophone et francophone — mais après le lac Meech les choses sont peut-être moins tranchées! —, elle semble assez peu perçue, encore moins explorée par l'un et l'autre groupe, sinon par la médiation d'autres communautés culturelles, les

27. Le chariot des Bohémiens, qui fait penser à la charrette de Pélégie (A. Maillet, *Pélégie-la-Charrette*, Grasset, 1979), est très présent chez Gabrielle Roy. Il fait partie du récit maternel: «Donc la voici [la mère] me redisant comment, tous entassés dans le chariot — grand-mère avant emporté quelques-uns de ses meubles, son rouet en tout cas, et d'innombrables ballots, comment, serrés les uns contre les autres, ils s'en allaient à travers l'immense pays» (1964, 163).

Italo-québécois notamment²⁸. À propos du numéro de *Liberté*, «Strangers in Paradise. Étrangers au Québec. Seize intellectuels anglophones» (1988, n° 183), Sherry Simon parle de «fausse représentation» de la part de *Liberté* manifestée dans le choix des auteurs, en très grande majorité insensibles «aux mutations qui traversent la culture québécoise actuelle», et énumère un certain nombre d'indices manifestant l'apparition d'un intérêt réciproque:

Mentionnons au hasard l'énorme succès de *Heroïne* de Gail Scott (roman qui, au double plan de l'esthétique et de la représentation, exprime d'une manière nouvelle la réalité anglophone au Québec), l'importance de *Vehicule Press*, le travail de Linda Leith sur l'écriture anglaise du Québec et sa rubrique dans *Lettres québécoises*, le nombre croissant de traductions d'œuvres canadiennes-anglaises publiées par des éditeurs québécois. (1989, 9)

Il faudra donc revenir là-dessus, et peut-être assez rapidement, car les choses bougent! Quant à la dimension américaine, on doit noter que, jusqu'à maintenant, d'une part, il n'y a pas eu beaucoup de voix américaines venues réclamer leur place dans la culture et le texte québécois, et que, d'autre part — ceci étant sans doute en partie responsable de cela —, les Québécois ne savent pas très bien quelle place ils leur feront. Ce qui expliquerait peut-être que l'Amérindien ait été cantonné au rôle d'*Indien imaginaire*²⁹ (Thérien), «refoullé» jusque dans l'arrière-pays de notre conscience collective» (R. Savard, 1977, quatrième de couverture). Il faudra pourtant laisser remonter en nous le «rire précolombien»³⁰, c'est-à-dire retrouver notre âme en

28. C'est la maison d'éditions Guemica, dirigée par Antonio D'Alfonso qui a publié l'anthologie *Voix off. Dix poètes anglophones du Québec* (1985).

29. L'expression désigne à la fois le groupe de recherche dirigé par Gilles Thérien et la «construction sémiotique» dont se servent ses chercheurs pour lire un certain nombre de romans qui ont en commun d'avoir un Indien comme personnage, une problématique et un certain nombre de caractéristiques communes s'y rattachant. C'est dans le cadre de cette recherche qu'est paru *Les Figures de l'indien* (1989); actes d'un colloque tenu à l'UQAM en octobre 1985.

30. Dans ce livre, *Le Rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui* [que je considère comme l'un de nos beaux et grands livres], Rémi Savard étudie le récit mythique «Kamikwushit» que lui ont raconté les Indiens de Saint-Augustin (Côte-Nord), récit «hautement comique, que les Indiens écoutent en riant aux larmes» (11). Il note l'interculturalité du mythe qui joue à deux niveaux. Dans l'origine même du conte: «Il est même concevable que le mythe de Kamikwushit résulte du réaménagement d'un conte d'origine extra-indienne, que des colons d'Acadie ou d'ailleurs auraient pu apporter: ce ne serait pas la première fois que la diffusion d'éléments narratifs aurait emprunté des détours» (78). Et dans la «solution» qu'il propose: «Jadis ridicule en raison d'une certaine désarticulation qui en faisait la caricature vivante de ce que le métissage culturel peut parfois avoir d'odieux, Kamikwushit a fini par réaliser l'intégration de son être. Loin de représenter cette juxtaposition choquante de traits culturels issus de

lui rendant la sienne qu'il avait perdue « en nous le transmettant » (Ferron, 1990, 382)³¹.

En dépit de ces limites, nous avons pu montrer qu'au cours de la décennie 80 l'hétérogène s'implante et se ramifie dans le champ discursif québécois. Il se propage et se réfléchit à travers revues (qu'il crée au besoin: *Dérives*, *Vice versa*, *La Parole métèque*...), colloques, groupes de recherche, cours et séminaires... On ne saurait le réduire à un effet de mode, tellement il se dit de partout. Il est le lieu de croisements de différents discours: ethnicité et féminisme, postmodernité et questionnement identitaire, etc. Il s'énonce de différents lieux intellectuels, idéologiques, de diverses appartenances à la

deux univers mis subitement en contact, il en devient une sorte de synthèse harmonieuse. Déchiré entre deux modes de vie, l'Indien du mythe est parvenu à remettre en place les divers morceaux du casse-tête inter-ethnique et à en fournir une image parfaitement intégrée » (122). — Dans *Destins d'Amérique*. *Les autochtones et nous*, il énonce la problématique en des termes qui ont quelque chose de prophétique: « L'imagerie québécoise patauge encore dans un tel malentendu, sans même soupçonner que c'est ce qui l'empêche d'accéder à une représentation claire de notre être collectif et de son véritable destin américain. Ainsi s'expliquent les trop nombreux silences et les insupportables bavardages de nos intellectuels, notamment de certains de nos cinéastes, en ce qui a trait à ces peuples que nous n'arrivons pas à considérer comme de véritables congénères de route. Un certain boulot n'a pas été fait, d'où notre séculaire incapacité à parler des autochtones sans soit *les assimiler*, soit *se les folkloriser* [souligné dans le texte]. Ce qui ne nous empêchera pas, à chaque bonne occasion, de continuer à jouer les Indiens pour épater quelques complaisantes galeries parisiennes, du moins jusqu'au jour, peut-être plus près que nous le soupçonnons, où la communauté internationale cessera d'applaudir à de telles pitreries » (155). On pense inévitablement en lisant ce texte, à la « crise d'Oka », l'« été indien 1990 ». On peut penser aussi à l'énorme succès populaire du duo *Kashin* des chanoines montagnais Florent Vollant et Claude McKenzie, que certaines stations de radio retirèrent de leurs ondes (pour les « protéger ») durant la dite crise et auquel l'ADISQ, à son gala du 21 octobre 1990, n'a pas trouvé mieux à remettre qu'un Félix dans la catégorie... « Folklore » ! Mais les choses seraient-elles en train de changer ? On peut le penser. Dans son mémoire à la commission Bélanger-Campeau, le Conseil de bande de Sept-Îles-Malouin réclame une « déclaration commune des droits des peuples » qui « doit nous amener à [...] la nécessité de dépasser les développements particuliers des peuples québécois, canadien, et des peuples autochtones, pour tendre vers un projet global de société » (cité d'après *La Presse*, 29 novembre 1990, B3). D'autre part, le Conseil national du Parti québécois (2 décembre 1990) a reçu avec « enthousiasme » une proposition visant à reconnaître « l'égalité des 11 nations autochtones avec la nation québécoise » et à établir le « droit des autochtones à se doter de gouvernements responsables qui exerceraient leurs pouvoirs sur les terres qu'elles possèdent ou occupent actuellement (comme les réserves indiennes) et les territoires qui leur auront été rétrocédés, à la suite d'une négociation avec le gouvernement du Québec » (*Le Devoir*, 3 décembre 1990, 1). Cette position a été intégrée au programme du parti, le 26 janvier 1991, lors du 11^e congrès national du Parti québécois.

En fait, je contredis, en apparence du moins, le texte de Ferron qui écrit: « [...] sauvant ainsi son âme en nous la transmettant ». Mais le contexte permet cette « contradiction », puisque l'Indien est assimilé par Ferron au Christ, au Fils supplicié. Alors sauver son âme, c'est aussi la perdre !

réalité québécoise. Il est le fait des « groupes ethniques » comme des « Québécois de vieille souche ». Il s'articule à l'intérieur de divers courants de pensée. Les textes présentent l'illustrent. Comme si dans son éclatement, les différences composantes du Québec se rapprochaient dans la convergence de démarches apparemment contradictoires: la prise de parole par les *Gens du silence* et la mise au silence d'un certain discours par les gens de parole. Peut-être même — et les récentes élections scolaires à Montréal tendent à le montrer³² — est-il en train de devenir « une nouvelle mise, concrète, presque palpable, autour de laquelle des discours vont se tenir, des coalitions s'échafauder et des élections se gagner... ou se perdre » (Latouche, 1989, 11).

Il offre un modèle de dépassement culturel conçu autrement que comme un ghetto ou une force assimilatrice et totalisante, où chacun, sans sacrifier ses mémoires, trouve le lieu de les aménager, de les faire jouer par l'ouverture sur et à l'ailleurs, à l'étranger, par glissement, par déplacement. Notre première partie illustre bien ce modèle commun qu'on peut dégager de trois démarches pourtant singulières, celles de Charron, Robin, Théoret. Qu'ont-elles de commun ? L'un, le fils de famille, déconstruit, si l'on peut dire, de l'intérieur sa propre maison, son pouvoir. L'autre, la fille, la sœur, cherche sa place dans la maison. Et la troisième, l'errante, l'immigrante, se demande si cette maison lui conviendra, si même elle y sera reçue. Nous avons caractérisé chacune des démarches par une expression tensionnelle qui signale un mouvement, un déplacement: */e-hors foyer pour Charron*; « identité imaginaire / identité objective » pour Robin; et « nœud / diffraction »

32. Les journaux de Montréal ont bien fait ressortir les enjeux de cette élection (18 novembre 1990) qui, surtout après que le président sortant de la CECM et chef du Regroupement scolaire confessionnel, Michel Pallascio, eut proposé à la commission Bélanger-Campeau sur l'avenir du Québec qu'une immigration judéo-chrétienne serait plus facile à intégrer à l'école, obligeait à se prononcer sur deux visions opposées du Québec. La vision ethnocisante, monolithique et confessionnelle du RSC et la vision pluraliste du Mouvement pour une école moderne et ouverte. Si le RSC a gardé de justesse (par un siège) sa majorité, son président Pallascio a été battu par Clara Pires (du MEMO), issue de la communauté portugaise. James Todd a sans doute raison d'y voir de l'inédit, une sorte de point de non retour. Il écrit: « The "logjam" to which [the journalist] Winhurst was referring, if I'm not reading too much into it, is the two solitudes of Quebec society. Or three solitudes, to give full weight to the "allophones" Pires herself represents, the Quebecers who are neither anglo nor franco but who have as large a stake in the future of this province as anyone else.

Pires may have slain the dragon when she defeated Pallascio, but her campaign did something much more important for Quebec, province or nation. Pires brought people together. Her campaign had the direct and unqualified support of anglophones and allophones — and of the provincial Parti québécois, the Montreal Citizens' Movement at city hall and the federal Bloc québécois in the person of Gilles Duceppe » (« Tolerance Wins », *The Gazette*, 19 novembre 1990, A 3).

pour Théoret. Voilà dégagé et exprimé dans ces particularités ce modèle commun dont nous parlions plus haut. Minimale, ce modèle est un « déplacement », « mouvement de/mouvement vers ». D'abord saisi comme un déplacement spatial. Les figures d'éloignement du foyer de Charron, d'errance de Robin, de diffraction de Théoret y renvoient. Ce déplacement spatial appelle l'idée de « distance », de « décentrement », d'« espace pluriel », d'« éclatement », de « dehors et de dedans ». Il s'agit toujours de relativiser le lieu d'attachement, en se décentrant par rapport à lui. Nous en tenant uniquement à la représentation spatiale, il faut dire que cette distance permet à plusieurs identités (plusieurs foyers) de coexister, à plusieurs espaces d'être juxtaposés. Les différents parcours de *La Québécoise* construisent une ville compartimentée. Les figures de mouvement accordent une antériorité à la dimension spatiale, horizontale par rapport à la dimension temporelle.

Ce n'est donc qu'en deuxième lieu que se pose la question de la temporalité. On le comprend: il faut d'abord sortir d'une pensée linéaire, verticale, génétique, monologique. L'un des personnages du roman de D'Alfonso a trouvé pour dire cela une formule particulièrement appropriée: « Je parlerai d'où je viens une fois que j'aurai parlé d'où je suis » (1990, 181; les soulignés sont dans le texte). À l'obsession de l'origine, la pensée hétérogène telle que nous l'avons vue s'exprimer à travers les textes oppose justement une conception où l'oubli est impossible. Comment l'immigrant, par exemple, peut-il oublier la blessure du départ? Mais comment peut-il, sans l'oublier, vivre ailleurs, autrement qu'en s'enfermant dedans comme dans un ghetto? Telle est la question de la mémoire posée ici. La représentation spatiale du déplacement offre la possibilité d'une nouvelle façon de concevoir la temporalité. Quand Micone parle de « processus d'assimilation », malgré le mot dont il se sert, il parle d'un processus qui s'accomplit sans sacrifier la mémoire. En cherchant à réinsérer l'immigration dans sa trame socio-politique, il la sauve de la banalisation de l'histoire et en fait une lecture du présent. D'où la nécessaire interaction qu'il voit entre culture immigrante et culture d'accueil. L'« acculturation » et la « triangulation des cultures » de Caccia disent, autrement, la même chose. Le « je hors-foyer » de Charron, l'« identité objective » et l'« identité imaginaire » de Robin insistent également sur la nécessité vitale de ce mouvement vers un ailleurs, en même temps que sur l'impossibilité de faire l'économie de la mémoire. Les deux termes retenus de Théoret, « nœud » et « diffraction », mettent particulièrement en évidence le sens du passage accompli: de l'unique au multiple, du même au métissage.

Mais, s'agirait-il simplement, pour reprendre une préoccupation de Daniel Latouche, d'« un nouveau jeu théorique » (1989, 11)? La

question doit être posée, car, puisque la pensée de l'hétérogène accorde, comme la postmodernité dont elle relève en partie, une présence du spatial sur le temporel, sa pierre d'achoppement pourrait bien être actuellement sa difficulté à s'insérer dans la trame socio-politique québécoise, à trouver ses assises dans un discours qu'on jugerait *ab initio* incurablement homogène, comme si la réalité québécoise, comme le mot, n'était ni expansible ni extensible. Au-delà du durcissement des positions entraîné par la polémique, n'est-ce pas la question que Latouche pose à *Vice versa* quand il lui reproche de s'être éloigné de sa visée première: « définir la transculture à partir de la réalité québécoise », au point qu'en le lisant « on croirait lire *Cité libre* et Pierre Trudeau, la nouveauté et l'impolitesse en moins » et trouve « énervant de toujours se voir rejeter dans un camp où l'on ne se reconnaît pas » (1989, 44). Se peut-il que, cédant à la facilité et retournant au binarisme, un certain discours de l'hétérogène ait besoin, pour se construire, d'un nous québécois si dur, si fixe et si lisse, qu'on le dirait fabriqué sur mesure — sorte de faire-valoir —, anachronique et abstrait, perdu dans des définitions, notions et concepts dépassés ou mal contextualisés? On s'étonne, par exemple, de voir Nicolas van Schendel énoncer sa position linguistique en réaction à l'idée du « français, comme image du même » (1989, 46), sans se rendre compte qu'il s'agit là d'une position dépassée, sur le plan théorique depuis belle lurette et dans les faits, au Québec, depuis au moins la loi 101. Mais passons. Et cherchons plutôt à dire les choses autrement. Pour éviter le plafonnement ou le piétinement, il faut, me semble-t-il, voir l'hétérogène non comme pure extériorité, mais aussi comme intériorité du discours culturel et littéraire québécois, en d'autres mots l'y dépitster à l'œuvre. Car l'hétérogène n'est-il pas d'abord une attitude, une aptitude de lecture qui résiste aux réductions, simplifications, cloisonnements, fermetures, censures de toutes sortes, en somme aux clichés, et prend en compte les codes du lecteur, de la lectrice. Avant l'intervention de Latouche, et en dehors de toute polémique, Jean Morisset, dans *Vice versa* lui aussi, avait rappelé que « contrairement à ce qu'on veut bien croire, il existe le long de cette vallée fluviale [...] depuis plus de trois siècles et demi, un peuple transculturel » (1987, 5). De même Pierre Nepveu avait proposé que la « revendication transculturelle [...] ne peut avoir de sens [...] que si elle suscite la réappropriation d'une québécoité elle-même transculturelle » (1989, 27). Ce à quoi, il s'est appliqué du reste dans son *Écologie du réel*, comme Simon Harel avec *Le Voleur de parcours*, comme Robin dans le quatrième chapitre du *Roman mémoriel*, comme Weinmann dans les deux ouvrages dont nous avons parlé...

Le métissage n'est pas d'abord ce « résultat esthétique: la beauté » dont parle un des personnages de *L'Ultime Alliance* de Pierre Billon (1990, 390); il s'inscrit dans la trame socio-politique québécoise,

notamment sous l'impulsion de la loi 101 qui a fait du français la langue commune, c'est-à-dire le lieu de parcours transculturels, celle à travers laquelle, comme l'écrit Micone dans « Speak What » (1989, 85), pourra être dit, avec le « verbe bâtard » et les « accents fêlés » : « Nous sommes cent peuples venus de loin / pour vous dire que vous n'êtes pas seuls. » J'insiste sur l'inscription de l'hétérogène dans la temporalité québécoise, car c'est lorsqu'ils ne se reconnaissent pas cet ancrage que l'hétérogène, le transculturel, l'interculturel peuvent être taxés à juste titre d'esthétisme. Je ne suis pas sûr que cette dimension, qui exige le dépassement des lectures réductrices des faits ou des œuvres, soit toujours prise en compte. Si l'hétérogène apparaît comme une rupture, dimension qu'il ne faut absolument pas réduire au risque de le banaliser, il n'est pas non plus l'effet d'une génération spontanée. Cela doit être rappelé si nous ne voulons pas qu'il nous soit une voie d'évitement de la question québécoise. Je reprendrais volontiers le commentaire tout à fait pertinent de Théoret :

Ainsi, à la carte et dans un présent perpétuel misant sur l'oubli, on accélère les changements reléguant dans l'ombre ce qui gêne, voire empêche la dite jouissance. La littérature n'échappe pas au mouvement accéléré de l'histoire. Ainsi, dans les années cinquante à soixante, le grand mouvement poétique soutenu par le nationalisme a été réduit très souvent à une lecture autour du thème du pays. Alors que, au contraire, cette période a donné des œuvres qui ont fait connaître le Québec dans le monde. La modernité qui a suivi à partir des années soixante-cinq à soixante-dix s'est opposée radicalement à cette poésie, par une recherche formelle qui a longtemps évacué la subjectivité. Je persiste à dire qu'il fallait, d'une part, cette expérience poétique forte et cohérente qui nous a précédé [sic] pour créer un mouvement qui visait à explorer l'autonomie de la pratique du texte et que, d'autre part, le formalisme est né d'un certain rapport à la société qui désirait prendre en charge l'accélération de l'histoire et de la nécessité de changer l'acte de la lecture, des textes littéraires en toute lecture également. (1987a, 66)

Je comprends de cette mise en perspective que l'hétérogène exige que soit relu ce qui n'en porte pas explicitement la marque. Si nous ne nous imposons pas cette exigeante tâche, en dépit de l'étiquette, l'hétérogène risque de n'être qu'une façade dissimulant le sens et la linéarité homogènes, et peut-être, oui, un vague exotisme. L'hétérogène n'est pas l'amnésie, mais la transformation de l'identité en « mémoire critique et poétique ». Ce dernier mot est de Régine Robin, tiré de son *Roman mémoriel*, page 101, comme par hasard ou... comme de raison !

BIBLIOGRAPHIE

- ALAVO, Yves (1988) « Médias et minorités: l'égalité d'abord », *La Parole métèque*, 5 (printemps), 6-7.
- (1989) « Minable propagande: *Disparaître* », *La Parole métèque*, 9 (printemps), 5.
- ALLARD, Jacques (1990-91) « Un fantasme national? », *Lettres québécoises*, 60 (hiver), 49-51.
- ARCAND, Pierre-André (1975) « Imposer la sensation », *Si que II* (numéro spécial de la *Revue de l'Université de Moncton*, 8: 2 [mai], 129-137.
- ARGUIN, Maurice (1989) *Le Roman québécois de 1944 à 1965. Symptômes du colonialisme et signes de libération*, Montréal, L'Hexagone.
- ARSENAULT, Guy (1973) *Acadie Rock*, Moncton, Éditions d'Acadie.
- BAKHTINE, Mikhaïl (1979) *Esthétique de la création verbale*, Paris, Gallimard.
- BELLEAU, André (1986) *Surprendre les voix*, Montréal, Boréal.
- BENESTY-SROKA, Ghila (1987) « Éditorial », *La Parole métèque*, 1 (printemps), 4.
- (1987a) « Éditorial. La vérité ne triomphe jamais, mais ses ennemis finissent toujours par mourir. — Max Planck », *La Parole métèque*, 2 (été), 4.
- (1990) *Identités nationales. Interviews*, Montréal, La Pleine Lune.
- BERTRAND, Claude et Michel MORIN (1979) *Le Territoire imaginaire de la culture*, Montréal, Brèches / Hurtubise HMH.
- (1987) « Imaginer le territoire », *Vice versa*, 17, 10-12.
- BILLON, Pierre (1990) *L'Ultime Alliance*, Paris, Seuil.
- BOUDREAU, Raoul (1979) « Herménégilde Chiasson. Rapport sur l'état de mes illusions », *Si que*, 4 (automne), Département d'études françaises, Université de Moncton, Moncton, 186-189.
- BOURGEOIS, Huguette, *Espaces libres*, Moncton, Éditions d'Acadie.
- BROCHU, André (1989) « Présentation », *Paraglyphes*, 2, 3-4.
- CACCIA, Fulvio (1985) *Sous le signe du phénix. Entretiens avec 15 créateurs italo-québécois*, Montréal, Guernica.
- (1985a) « Langues et minorité », *Vice versa*, 2: 3 (mars / avril), 10-11.
- (1986) « Métamorphoses de la cuisine-mère », *Vice versa*, 15 (mai / août), 35-36.
- (1990) « A Kitchen With a View or Mamma's Cooking as a Metaphor », *Writers in Transition. The Proceedings of the First National Conference of Italian-Canadian Writers*, Ed. by C. Dino Minni and Anna Foschi Ciampolini, Montréal, Guernica, 43-51.
- CACCIA, Fulvio et Antonio D'ALFONSO (1983) *Quêtes. Textes d'auteurs italo-québécois*, Montréal, Guernica.

CAMBRON, Micheline (1989) *Une société, un récit. Discours culturel au Québec* (1967-1976), Montréal, L'Hexagone.

CHARRON, François (1979) *Peinture automatisée précédé de Qui parle dans la théorie?*, Montréal, Les Herbes rouges.

— (1979a) *Le Temps échappé des yeux. Notes sur l'expérience de la peinture*, Montréal, Les Herbes rouges, 75-76 (novembre).

— (1982) *La Passion d'autonomie. Littérature et nationalisme*. Montréal, Les Herbes rouges, 99-100 (janvier).

— (1983) *Je suis ce que je suis*, Montréal, Les Herbes rouges.

CHIASSON, Herménégilde (1974) *Mourir à Scoudouc*, Moncton, Éditions d'Acadie; réédition, Moncton/Montréal, Éditions d'Acadie/L'Hexagone, 1979.

— (1976) *Rapport sur l'état de mes illusions*, Moncton, Éditions d'Acadie.

— (1986) *Prophéties*, Moncton, Michel Henry Éditeur.

COGSWELL, Fred et Jo-Ann ELDER (1990) *Rêves inachevés. Anthologie de poésie acadienne contemporaine*, introduction de Raoul Boudreau, Moncton, Éditions d'Acadie.

D'ALFONSO, Antonio (1990) *Avril ou l'Anti-passion*, Montréal, VLB éditeur.

— (1990) « Publisher's Note. Kulturkrucado », *Guernica. Catalogue* 1978-1991, Montréal, Guernica, 5-6.

DASSAS, Véronique (1987) « Lettre pour Izmir », *La Parole mêtèque*, 1 (printemps 1987), 6.

DESPRES, Ronald (1974) *Paysages en contrebande... à la frontière du songe, choix de poèmes* (1956-1972), Moncton, Éditions d'Acadie.

DUPRÉ, Louise (1989) *Stratégies du Vertige. Trois poètes: Nicole Brossard, Madeleine Gagnon, France Théoret*, Montréal, Les Éditions du Remue-ménage.

ECO, Umberto (1979) *Lector in fabula. Le rôle du lecteur*, Paris, Grasset.

ESCOMEL, Gloria (1987) « Carte blanche », *La Parole mêtèque*, 2 (été), 5.

FERLAND, Guy (1988) « Michel Morin le philosophe de la rupture », *Le Devoir*, 8 octobre, D1.

FERRON, Jacques (1969) *Historiettes*, Montréal, Éditions du Jour.

— (1972) *Le Saint-Élias*, Montréal, Éditions du Jour.

— (1990) *Théâtre I*, Montréal, L'Hexagone, collection « Typo ».

FISETTE, Jean (1983) « François Charron. *La Passion d'autonomie. Littérature et nationalisme*. Michel Morin. *L'Amérique du Nord et la Culture. Le territoire imaginaire de la culture* », *Livres et Auteurs québécois* 1982, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 266-268.

GODBOUT, Jacques (1975) *Le Réformiste. Textes tranquilles*, Montréal, Quinze, 1975.

GURAL-MIGDAL, Anna (1990) « Cinéma de l'imaginaire québécois. Un entretien avec Heinz Weinmann », *Vice versa*, 30 (septembre/octobre), 44-47.

HAREL, Simon (1989) *Le Voleur de parcours. Identité et cosmopolitisme dans la littérature québécoise contemporaine*, Montréal, Le Préambule.

HAUTECEUR, Jean-Paul (1975) *L'Acadie du discours*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.

HOUDA-PÉPIN, Fatima (1990) « Les exclues de femmes-en-tête », *La Parole mêtèque*, 15 (été), 30-31.

JONASSANT, Jean (1986) *Le Pouvoir des mots, les maux du pouvoir. Des romanciers haïtiens de l'exil*, Paris/Montréal, Arcantère/PUM.

LAMORE, Jean (1987) « Transculturation: naissance d'un mot », *Vice versa*, 21, 18-19.

LAMY, Suzanne (1983) « Des résonances de la petite phrase: "Je suis un nœud" de France Théoret », *Féminité, Subversion, Écriture*, textes réunis et présentés par Suzanne Lamy et Irène Pagès, Montréal, Les Éditions du Remue-ménage, 139-149.

LATOUCHE, Daniel (1989) « Le pluralisme ethnique et l'agenda public au Québec », *Revue internationale d'action communautaire/International review of community development* (« Villes cosmopolites et sociétés pluriculturelles »), 21: 61 (printemps), 11-23.

— (1990) « Le viceversaisme ou l'envers de l'esthétisme », *Vice versa*, 28 (avril), 44.

LEBLANC, Gérald (1986) *Lieux transitoires*, Moncton, Michel Henry éditeur.

— (1988) *L'Extrême Frontière. Poèmes 1972-1988*, préface de Herménégilde Chiasson, Moncton, Éditions d'Acadie.

LEBLANC, Gérald et Claude BEAUSOLEIL (1988) *La Poésie acadienne 1948-1988*, Trois-Rivières/Paris, Écrits des Forges/Le Castor astral.

LEBLANC, Raymond Guy (1972) *Cri de terre. Poèmes*, Moncton, Éditions d'Acadie; réédition, suivi d'une analyse critique de Murielle Belliveau, 1986.

— (1989) *Chants d'amour et d'espoir*, Moncton, Michel Henry éditeur.

LEFEBVRE, Paul (1986) « Marco Micone. Revenir au village vide », *Le Devoir*, 8 novembre 1986, C5.

LEQUIN, Lucie (1989) *De la femme patriarcale à la femme sujète dans les romans québécois d'après-guerre 1945-1951*, thèse présentée à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du Ph.D., Montréal, Université Concordia.

L'HÉRAULT, Pierre (1973) « *Cri de terre*, de Raymond Leblanc. Un événement significatif », *L'Évangéline*, 6 mars, 10.

— (1987) « Langue commune: lieu de parcours transculturels », *Bulletin de l'ACLA/Bulletin of the CAAL*, 9: 2 (automne), 89-98.

— (1989) « Le récit maternel acadien, principe organisateur du temps et de l'espace ou *Bonheur d'occasion* lu à la lumière de *La Déserteuse et l'Enchantement* », *L'Espace-temps dans la littérature*, Mair Verthuy (éd.), Les Cahiers de l'APFUCC, série III, n° 2, Victoria, 48-72.

- LIBERTÉ** (1988) « Strangers in Paradise / Étranglés au Québec ? Seize intellectuels anglophones s'expriment », 183 (juin).
- MAILLET, Marguerite, Gérard LEBLANC, Bernard ÉMONT** (1979) *Anthologie des textes littéraires acadiens 1606-1975*, Moncton, Éditions d'Acadie.
- MARCOTTE, Hélène** (1990) « Interview. France Théoret. Partir de l'intime pour aller vers l'inconnu », *Québec français*, 78 (été), 68-70.
- (1990a) « Interview. Dany Laferrière. "Je suis né comme écrivain à Montréal" », *Québec français*, 79 (automne), 80-81.
- MARTEL, Réginald** (1989) « Frédéric Gosselin, un romancier de 16 ans », *La Presse*, 8 avril, K1.
- MASSON, Alain** (1975) « Chutes », *Si que II*, Département d'études françaises (numéro spécial de la *Revue de l'Université de Moncton*), Université de Moncton, 8: 2 [mail], 139-149.
- MELANÇON, Benoît** (1990) *La Littérature montréalaise des communautés culturelles. Prolégomènes et bibliographie*, Groupe de recherche « Montréal imaginaire », Département d'études françaises, Université de Montréal.
- MICHAUD, Ginette** (1988) « "On ne meurt pas de mourir." Réflexions sur le Sujet-Nation », *Études françaises*, 23: 3, 113-132.
- MICONE, Marco** (1982) *Gens du silence*, Montréal, Québec / Amérique.
- (1984) *Addolorata*, Montréal, Guernica.
- (1985) « La culture immigrée ou l'identité des gens du silence », *Vice versa*, 2: 3, 13-14.
- (1988) *Déjà l'agonie*, préface de Monique LaRue, Montréal, L'Hexagone.
- (1989) « Un pouvoir à partager », *Jeu*, 50 (mars), 83.
- (1989a) « Speak What », *Jeu*, 50 (mars), 84-85.
- MORIN, Michel** (1982) *L'Amérique du Nord et la Culture. Le territoire imaginaire de la culture, tome II*, Montréal, Brèches / Hurtubise HMH.
- NEPVEU, Pierre** (1988) *L'Écologie du réel. Mort et naissance de la littérature québécoise contemporaine*, Montréal, Boréal.
- (1989) « Qu'est-ce que la transculture ? », *Paraglyphes*, 2, 15-31.
- O'LEARY, Véronique** (1990) « Lettre ouverte. Le calvaire des premières nations », *La Parole métèque*, 16 (automne), 4.
- PELLETIER, Jacques** (1986) « L'itinéraire de François Charron: des lendemains qui chantent au temps des incertitudes ». *L'Avant-garde culturelle et littéraire des années 70 au Québec*. Jacques Pelletier (dir.). Montréal, Université du Québec à Montréal, Les Cahiers du Département d'études littéraires, n° 5, 99-118.
- POPOVIC, Pierre** (1990) *La Contradiction du poème. Discours social et poésie au Québec de 1948 à 1953, vol. 1*, thèse présentée à la Faculté des

- études supérieures en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.) en études françaises, [avril], s.éd.
- RICARD, François** (1975) *Gabrielle Roy*, Montréal, Fides.
- ROBIN, Régine** (1979) *Le Cheval blanc de Lénine ou l'Histoire autre*, Bruxelles, Éditions Complexe.
- (1983) *La Québécoise*, Montréal, Québec/Amérique.
- (1984) *L'Amour du yiddish: écriture juive et sentiment de la langue (1830-1930)*, Paris, Le Sorbier.
- (1985) « La différence quand même », *Vice versa*, 2: 3 (mars/avril), 17-18.
- (1989) *Kafka*, Paris, Belfond.
- (1989a) *Le Roman mémoriel*, Montréal, Le Préambule.
- (1989b) « À propos de la notion kafkaïenne de "littérature mineure": quelques questions posées à la littérature québécoise », *Paraglyphes*, 2, 5-14.
- (1989c) « La langue entre l'idéologie et l'utopie », *Vice versa*, 27 (décembre), 28-32.
- (1990) « L'histoire a retrouvé son ombre. L'Est insaisissable », *Vice versa*, 29 (mai/juin), 24-28.
- ROY, Gabrielle** (1984) *La Détresse et l'Enchantement*, Montréal, Boréal Express.
- (1984) *De quoi t'ennuies-tu, Éveline ? suivi de Ely ! Ely ! Ely !*, Montréal, Boréal.
- ROY, Michel** (1978) *L'Acadie perdue*, Montréal, Québec / Amérique.
- ROYER, Jean** (1985) *Écrivains contemporains. Entretiens 3. 1980-1983*, Montréal, L'Hexagone.
- (1988) « Victor-Lévy Beaulieu. Inventer son propre bateau ». *Le Devoir*, 30, D1 et D8.
- SAINT-JEAN, Armande** (1990) « Polytechnique ou l'enterrement de la parole des femmes: une analyse de l'attitude des médias », *La Parole métèque*, 15 (été), 22-23.
- SAVARD, Pierre** (1970) « Historiettes de Jacques Ferron », *Livres et Auteurs québécois 1969*, Montréal, Éditions Jumonville, 181.
- SAVARD, Rémi** (1977) *Le Rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*, Montréal, L'Hexagone / Parti pris.
- (1979) *Destins d'Amérique. Les autochtones et nous*, Montréal, L'Hexagone.
- SAVOIE, Roméo** (1989) *Trajets dispersés*, Moncton, Éditions d'Acadie.
- SHEK, Ben-Z.** (1984) « Bonheur d'occasion à l'écran: fidélité ou trahison ? », *Études littéraires*, 17: 3 (hiver).
- SIMON, Sherry** (1983) « Pour des cultures tierces. Interview de Jean Jonassaint », *Spirale*, 8, 8.

- (1984) « Écrire la différence. La perspective minoritaire », *Recherches sociographiques*, 25: 3 (septembre-décembre), 457-465.
- (1988) « Histoire perdue et retrouvée », *Spirale*, 76 (février), 4.
- (1989) « Fausse représentation », *Spirale*, 91 (octobre), 9.
- SMART, Patricia (1988) *Écrire dans la maison du père. L'émergence du féminin dans la tradition littéraire du Québec*, Montréal, Québec / Amérique.
- TASSINARI, Lamberto (1989) « La ville continue. Montréal et l'expérience transculturelle de *Vice versa* », *Revue internationale d'action communautaire / International Review of Community Development* (« Villes cosmopolites et sociétés pluriculturelles »), 21: 61 (printemps), 57-61.
- THÉORET, France (1982) *Nous parlerons comme on écrit*, Montréal, Les Herbes rouges.
- (1986) « La turbulence intérieure », *La Nouvelle Barre du jour*, 172 (mars), Actes du Forum des femmes, 21 avril 1985, 73-78.
- (1987) *Entre raison et déraison*, Montréal, Les Herbes rouges.
- (1987a) « Fiction et métissage ou écrire l'imaginaire du réel », *La Nouvelle Barre du jour*, 201-202 (Craie 13-14), Actes du colloque de Charlevoix (novembre), 63-78.
- THÉRIAULT, Léon (1982) *La Question du pouvoir en Acadie*, Moncton, Éditions d'Acadie.
- THÉRIEN, Gilles (1988) *Les Figures de l'Indien*, sous la direction de G. Thérien, Montréal, n 9, Les Cahiers du Département d'études littéraires, n° 9, Université du Québec à Montréal.
- THIBODEAU, Serge Patrice (1990), *La Septième Chute. Poésie 1982-1989*, Moncton, Éditions d'Acadie.
- TODD, Jack (1990) « Tolerance wins », *The Gazette*, le 19 novembre, A 3.
- VACHER, Laurent-Michel (1980) « Découvrir l'Amérique ? », *Spirale*, 5 (janvier), 13.
- VAN SCHENDEL, Nicolas (1990) « *Vice Versa* à l'endroit ou réponse à une critique esthétisante », *Vice versa*, 28 (avril), 45-46.
- WEINMANN, Heinz (1987) *Du Canada au Québec. Généalogie d'une histoire*, Montréal, L'Hexagone.
- (1990) *Cinéma de l'imaginaire québécois. De La Petite Aurore à Jésus de Montréal*, Montréal, L'Hexagone.

(Homo)sexualité et problématique identitaire

Robert Schwartzwald