

Impenser la francophonie: recherches, renouvellement, diversité, identité...

Actes du 22^e colloque du
Centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest
tenu au Campus Saint-Jean, Edmonton les 24 & 25 septembre 2010

traditionnels | **méthodologies** existantes | schèmes épistémologiques et politiques
systèmes | un pouvoir local bâti sur l'établissement d'autres **rapports** à l'histoire |
de leurs **conséquences** | exclusions, illégitimité, incertitudes | une réappropriation
soi, des analyses intégrant à leur démarche toutes les dimensions **contextuelles**



Sous la direction de Pamela V. Sing et Estelle Dansereau

Table des matières

Impenser la francophonie: recherches, renouvellement, diversité, identité...

Les actes du 22e colloque du Centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest tenu au Campus Saint-Jean, Edmonton les 24 et 25 septembre 2010)
(Edmonton, 2012)

SOMMAIRE	PAGES
Préface par Pamela V. SING et Paul DUBÉ.....	iii-xi
Conférence inaugurale par Mourad ALI-KHODJA	3-23
APPROCHES CONSTRUCTIVISTES OU AFFIRMATIVES POUVANT SAISIR LES DYNAMIQUES IDENTITAIRES CONTEMPORAINES	
Francophonies canadiennes: de l'enracinement à la transculturalité de la société des savoirs par Patrick IMBERT	27-47
Sous le signe de la pendule: du père éperdu et craintif au fils paisible et confiant par Paul DUBÉ.....	49-65
Complexité dispositionnelle. Une heuristique au service des politiques communautaires: étude de cas par Jean-Jacques DENFERT	67-86
CONTRE-DISCURSIVITÉS: CE QUE RECÈLE LE TERME «CANADIEN-FRANÇAIS»	
Un autre visage du Canada français : métissage et mobilité chez Germaine Guèvremont, Léo-Paul Desrosiers, Alain Grandbois, Gabrielle Roy, Yves Thériault et Jack Kerouac par Jean MORENCY	89-105
L'objet «canadien-français» dans la sociologie canadienne-française par Learry GAGNÉ	107-122
PRATIQUES DE SOI CRÉATIVES CONTRE-INSTITUTIONNELLES	

Entre mémoire et utopie: <i>impenser</i> les discours francophones minoritaires dans les Prairies par Pierre-Yves MOCQUAIS.....	125-138
Se souvenir de Jude : «l'invention de soi» dans le discours mémoriel des femmes de <i>La Côte de Sable</i> de Daniel Poliquin par Jimmy THIBEAULT	139-159
Sur les identités constitutives dans <i>L'Obomsawin</i> de Daniel Poliquin par Voichita-Maria SASU	161-174
L'IMPENSABLE ou rien par J. R. LÉVEILLÉ	175-184
MÉTIS FRANCOPHONES ET FRANCOPHONIE MÉTISSE	
La grande canotée du Canadien errant par Jean MORISSET	187-193
Redécouverte de la continuité historique et culturelle des communautés métisses canadiennes-françaises par Emmanuel MICHAUX et Denis GAGNON	195-213
PERFORMANCES DE LA FRANCOPHONIE: INTERPRÉTATIONS ET CLASSIFICATIONS	
Les fresques de Legal, en Alberta: une «impensation» iconographique par Estelle DANSEREAU et Pamela V. SING	217-236
Deux Tremblay impensés: des appartenances littéraires du théâtre hétérolingue par Nicole NOLETTE.....	237-251
<i>Impenser</i> le vacuum: vision de la littérature franco-ontarienne de Fernand Dorais à Gaston Tremblay par Johanne MELANÇON	253-269
OSER AJUSTER LA PÉDAGOGIE: JEU THÉÂTRAL ET SCIENCES	
Le théâtre francophone en Alberta: un miroir à renouveler par Bernard SALVA.....	273-289

«Impenser» l'intervention pédagogique en milieu francophone minoritaire: contexte, pratiques et enjeux par François LENTZ.....	291-308

REPRÉSENTATIONS LINGUISTIQUES ET IDENTITAIRES

Représentations identitaires en contexte minoritaire: exploration de deux approches méthodologiques distinctes par Eva LEMAIRE	311-325

Accompagner et traduire: réclamation identitaire, commémoration et vitalité culturelle chez les Métis francophones du Manitoba par Yves LABRÈCHE et Anne-Sophie LETESSIER.....	327-346

COMMUNAUTÉ, DIVERSITÉ ET VARIABILITÉ

Le besoin de dialogue entre le couple mixte et les responsables de l'éducation française en milieu minoritaire: devenir de véritables alliés pour l'avenir par Jules ROCQUE	349-367
(La version web a une page de plus. La version du livre se termine à la page 366.)	

Nouveaux arrivants francophones minoritaires, accueil et intégration: Impenser et repenser le «rapport Hôte-Autre» par Nathalie PIQUEMAL et Thierry KELLER	369-380
(La version du livre commence à la page 367 et se termine à la page 378.)	

Une histoire de l'avenir de la francophonie albertaine: rêver pour bâtir par Alain NOGUE	381-389
(La version du livre commence à la page 379 et se termine à la page 387.)	

Impenser la francophonie pour incorporer la langue, la culture et la littérature picardes et créer une nouvelle aire d'études francophones consacrées aux français de la variabilité par Olivier Chatelain de PRONVILLE	391-402
(La version du livre commence à la page 389 et se termine à la page 400.)	

« Impenser » *la francophonie: recherches, renouvellement, diversité, identité...*

par

Pamela V. Sing

Paul Dubé

PRÉFACE

Le choix de la thématique du 22^e colloque CEFCO, « **“Impenser” la francophonie : recherches, renouvellement, diversité, identité...** », s’est inspiré d’un article signé par Mourad Ali-Khodja¹. Ali-Khodja y avançait que « [l]orsqu’on sait la force et la portée des mécanismes de la dépossession culturelle, analyser et comprendre les formes de la connaissance en milieu minoritaire sont une condition *sine qua non* à la maîtrise des savoirs par les communautés » (p. 7). Il en découle son invitation à « impenser » la science sociale : plutôt que de la « repenser » en fonction des nouvelles réalités, le sociologue encourageait une « interrogation et une remise en question radicales des principes épistémologiques à partir desquels elle s’est constituée » (p. 22).

En adoptant le point de vue selon lequel la considération des « instruments traditionnels » et des « méthodologies existantes » comme des modèles exclusifs mène à l’infériorisation des savoirs minoritaires, le colloque CEFCO 2010 a proposé à ses participants d’« impenser » la francophonie de manière à favoriser une réappropriation des « pratiques de soi ». L’invitation à penser différents aspects de la relation communauté minoritaire-savoirs traduisait notre désir de tenir un colloque où il serait question de démarches, études ou analyses intégrant différentes dimensions contextuelles de « la » réalité francophone minoritaire, qu’elles soient de nature historique, sociale, politique ou culturelle. C’était notre espoir que, tel que le soutenait l’article d’Ali-Khodja, des approches et études pensées en fonction des éléments puisés à même les conditions de vie réelles des minoritaires mettraient en valeur les

1 Ali-Khodja, Mourad (2003) « Pour une *science sociale de l’exiguïté* : bilans et enjeux de la connaissance en milieu minoritaire », *Francophonies d’Amérique*, no. 15, p. 7-23.

connaissances « locales » qui, axées sur l'histoire d'une communauté donnée, s'avéreraient révélatrices des conditions d'émergence et de développement de cette communauté, ce qui lui permettrait non seulement de mettre en rapport ses savoirs avec d'autres savoirs minoritaires, mais aussi de réfléchir à l'histoire de ses rapports aux « grandes traditions ».

Les actes découlant du colloque CEFCO 2010 que voici témoignent de nombre de tentatives d'« impenser » la francophonie, mais aussi de la difficulté de l'entreprise. Aussi faut-il reconnaître que la perspective exprimée par Ali-Khodja il y a sept ans garde toute sa pertinence aujourd'hui. Le texte qui ouvre ce volume appartient à nul autre que Mourad Ali-Khodja lui-même. Revenant sur certains éléments de son étude initiale pour la mise en contexte, il les « prolonge et radicalise » dans une réflexion intitulée « Entre contraintes et émancipation: enjeux et défis des savoirs en milieu minoritaire », dans laquelle le sociologue s'avère toujours aussi provocateur, non par dessein mais dans la logique de son argumentaire et par honnêteté intellectuelle. Notant d'entrée de jeu que nos élites intellectuelles font toujours preuve d'une même « dépendance scientifique [aux concepts] peu adéquats à l'intelligence des dynamiques minoritaires », il s'en prend en particulier aux défenseurs d'une vision ou thèse appelée « l'intention vitale du Canada français » dont le sens serait à puiser « dans une histoire politique commune autour d'un patrimoine dont la langue française et le catholicisme sont les principaux vecteurs ». Ali-Khodja qualifie cette vision de « romantique, passiste et réactionnaire » dans la mesure où elle impose « un imaginaire abstrait qui puise son sens dans une filiation historique, culturelle et symbolique qui nie en vérité toute la matérialité des patrimoines intellectuelles et scientifiques propres aux communautés minoritaires – *d'hier et d'aujourd'hui* », et fait appel à une « échelle d'analyse qui privilégierait une exploration “micrologique” des communautés francophones de manière à rendre compte *autrement* et de leur(s) histoire(s) comme de leur présent et tout en procédant dans le même temps à une minutieuse *ethnographie des formes de connaissances qu'elles abritent* ». Sa conclusion nous ramène du côté de « l'émancipation » évoquée dans le titre de l'essai – à mouvement pendulaire – qui, pour se réaliser, doit s'envisager comme projet qui « se doit d'être avant toute chose un *travail de la pensée* ».

La table est ainsi bien mise, l'impensation souhaitée dans la réflexion collective bien définie; maintenant, il faut voir comment les articles de la première partie de ce volume répondent à cette injonction et où ils se situent entre les contraintes et l'émancipation...

La première de huit parties, intitulée « Approches constructivistes ou affirmatives pouvant saisir les dynamiques identitaires contemporaines » regroupe trois textes. Celui de **Patrick Imbert**, ayant pour titre « Francophonies canadiennes : De l'enracinement à la transculturalité de la société des savoirs », souligne l'écart entre les discours insistant sur l'homogène enraciné et les tentatives de penser les identités doubles, voire multiples et ouvertes sur le monde, pour ensuite montrer que dans le contexte de la globalisation, les francophones minoritaires du Canada passant par le collège et l'université voient que, couplés aux enjeux de la société des savoirs, leur polyvalence culturelle, leur capacité à jouer des contextes et le fait de parler deux langues internationales sont des avantages importants. Ensuite, dans « Sous le signe du pendule : du père éperdu et craintif au fils paisible et confiant... », **Paul Dubé** propose un point de vue à la fois iconoclaste et constructiviste. Dans un premier temps, il remet en question la tendance pour « toute » réflexion sur la communauté francophone du Canada – où qu'elle se situe à l'extérieur du Québec – à évoquer des lieux communs tels l'appréhension, l'assimilation et l'acculturation. Dans un deuxième temps, il affirme qu'il suffit de mettre l'accent sur l'envers de ces éléments-là, à savoir la résistance, le pluralisme comme enrichissement et la valeur de la langue reconnue sur tout le territoire, mais rarement exploitée à des fins identitaires, pour radicalement changer la perception et offrir une dynamique ayant le potentiel de pérenniser une francophonie transformée. Dans le dernier texte de la section, « Complexité dispositionnelle. Une heuristique au service des politiques communautaires : étude de cas », **Jean-Jacques Defert** prend pour point de départ la sociologie de la réalité complexe des sociétés et des individus théorisée par Bernard Lahire. Après avoir jeté les bases d'une approche permettant de porter un regard novateur et constructif sur la question et par conséquent aussi d'« impenser » les modes de représentation et les politiques communautaires, l'auteur présente une étude de cas, données provenant d'entrevues à l'appui, qui

le mène à discuter en particulier de la question d'inclusion des nouveaux immigrants.

La deuxième partie, intitulée « Contre-discursivités : ce que recèle le terme “canadien-français” », regroupent deux textes. Dans « Un autre visage du Canada français : métissage et mobilité chez Germaine Guèvremont, Léo-Paul Desrosiers, Alain Grandbois, Gabrielle Roy, Yves Thériault et Jack Kerouac », **Jean Morency** rappelle que depuis les années 1960, le Québec moderne s'est construit contre une certaine idée du Canada français traditionnel, jugé rétrograde, réfractaire au changement et, par conséquent, destiné à une mort lente et inéluctable. Pourtant, en marge de cette image, se profile une autre réalité, marquée par le métissage et la mobilité et ce, dans des ouvrages signés par des auteurs nés à l'extérieur du Québec aussi bien qu'au Québec. Leur mise en rapport permet d'affirmer l'instrumentalisation d'une identité qui, imposée de l'extérieur des francophonies canadiennes, révèle peut-être plus au sujet du Québec « moderne » que du vieux Canada français. Ensuite, « Le statut de l'objet “canadien-français” dans la sociologie canadienne-française » de **Learry Gagné** s'intéresse au clivage qui existe entre les sociologues pour qui les particularités du Canada français signifient le besoin de modèles spécifiques d'un côté et, de l'autre, ceux qui croient au bien-fondé d'y appliquer des modèles de sociétés minoritaires déjà existants. En postulant que, contrairement aux derniers, le premier groupe adopte *a priori* une épistémologie de type constructiviste qui les amène à considérer tous les objets de la sociologie comme uniques et rébarbatifs à la modélisation, l'auteur cherche à déterminer si la spécificité de l'objet « canadien-français » en sociologie canadienne-française a une origine épistémologique plutôt qu'empirique.

Les quatre textes réunis dans la troisième partie, intitulée « Pratiques de soi créatives contre-institutionnelles » traitent de différentes sortes de révoltes créatives visant à libérer l'imagination ou à faire place à une manière de faire et d'être personnelle. Dans « Entre mémoire et utopie : *Impenser* les discours francophones minoritaires dans les Prairies », **Pierre-Yves Mocquais** livre une réflexion au sujet du terme « *impenser* » avant de proposer une réappropriation des « pratiques de soi » passant

par un « discours mnésique de l'utopie » : si les francophones qui ont colonisé les Prairies étaient attirés par des discours institutionnels fallacieux qui présentaient la vie dans l'Ouest canadien comme un nouvel Éden, ils contre-attaquèrent par une stratégie consistant en une réorganisation du passé et en la substitution d'une utopie de leur propre invention. Dans « Se souvenir de Jude : "l'invention de soi" dans le discours mémoriel des femmes de *La Côte de Sable* de Daniel Poliquin », **Jimmy Thibeault** étudie la façon dont, à travers le récit d'une relation amoureuse chez quatre personnages, le roman franco-ontarien éponyme infléchit les « grandes vérités » du discours identitaire traditionnel. Ce faisant, il affirme que la primauté de l'imaginaire intime, la production d'une mémoire variable et l'invention d'un discours identitaire apte à saisir la réalité diversifiée de la francophonie sont indissociables. L'article de **Voichita-Maria Sasu**, intitulé « Sur les identités constitutives dans *L'Obomsawin* de Daniel Poliquin », reprend l'idée avancée par Jimmy Thibeault, selon laquelle chez Poliquin, tout projet qui est une quête de l'identité serait à abandonner en faveur d'une invention de soi. Il s'agirait là, avance l'auteure, d'une entreprise que devrait viser à réaliser la francophonie minoritaire. L'importance capitale de la création est au centre des préoccupations exprimées dans le dernier texte de cette partie où l'écrivain manitobain **J.R. Léveillé** présente une réflexion autour des rapports entre l'impensable et l'indicible. À travers les paroles d'un certain nombre des écrivains ayant marqué sa pensée, il nous fait part sans ambivalence du pourquoi de son titre, « L'IMPENSABLE ou rien ».

Tandis qu'un certain nombre d'autres textes de ce volume se réfèrent au concept de « métissage » ou bien à une communauté ou un individu métis, les deux textes constitutifs de la quatrième partie, intitulée « Métis francophones et francophonie métisse », ont pour objet la place des Métis dans la Franco-Amérique ou le Canada. Dans « La grande canotée du Canadien errant » de **Jean Morisset**, la présentation d'un document appartenant à un nommé Joseph La France, que l'auteur considère comme « l'un des premiers poèmes géographiques d'une Franco-Amérique métisse toujours en formation et ignorant sa propre gestation », motive une réflexion au sujet d'une réalité nord-américaine « niée et renéguée »

encore aujourd'hui. Le second texte, signé par **Emmanuel Michaud** et **Denis Gagnon** et intitulé « Redécouverte de la continuité historique et culturelle des communautés métisses canadiennes-françaises », révèle qu'à l'instar de la société canadienne *at large*, la communauté métisse pancanadienne inclut une composante francophone minoritaire et marginalisée peu connue. Il est communément accepté aujourd'hui que les Métis d'ascendance canadienne-française sont devenus majoritairement anglophones. Toutefois, les recherches des auteurs affirment que depuis quelques années, la conscience identitaire de ce groupe s'éveille et s'affirme, menant ainsi à la naissance d'un « mouvement Est-Ouest » dont l'objectif principal consiste à « reconnaître qu'avec les Métis anglophones, les Métis francophones ou “canadiens-français” partagent une expérience commune faite de métissage, de rencontres culturelles et de marginalisation ».

La cinquième partie, intitulée « Performances de la francophonie : interprétations et classifications » est constituée de trois textes traitant de différentes pratiques visant à affirmer l'existence d'une francophonie donnée. Dans « Les fresques de Legal, en Alberta : une “impensation” iconographique », **Estelle Dansereau** et **Pamela V. Sing** présentent leur projet de recherche sur un rare ensemble de textes visuels conçus par des membres d'une communauté franco-canadienne pour conserver l'histoire locale. Elles examinent ces fresques dans deux contextes intimement reliés au lieu de réalisation – les contextes socio-historique et textuel – et par l'analyse critique d'une fresque en particulier, montrent le rôle que peut jouer un texte visuel dans la création d'un discours rénovateur pour les communautés francophones. Ainsi montrent-elles la possibilité non seulement d'entrer dans le quotidien d'une communauté, mais aussi de dévoiler des perspectives populaires allant à l'encontre de celles exprimées dans les discours institutionnels ou sociaux ambiants. Dans « Deux Tremblay impensés : des appartenances littéraires du théâtre hétérolingue », **Nicole Nolette** examine et remet en question la relation entre les ouvrages théâtraux mettant en scène des pratiques bilingues, voire plurilingues, et leur inclusion ou exclusion du répertoire « officiel » d'une francophonie donnée. L'étude de deux cas, *The Dragonfly of Chicoutimi* de Larry Tremblay, inclus dans le répertoire franco-québécois, et de

Elephant Wake de Joey Tremblay, exclu des répertoires franco-albertain et fransaskois, permet à l'auteure de faire la critique des conditions d'émergence et d'existence d'allégeances troubles et d'« impenser » de ce fait les délimitations linguistiques des répertoires canadiens. Dans le troisième texte de cette partie, « *Impenser le vacuum* : vision de la littérature franco-ontarienne de Fernand Dorais à Gaston Tremblay », **Johanne Melançon** présente et remet en question un mythe fondateur franco-ontarien selon lequel la culture francophone de l'Ontario et, *ergo*, sa littérature, serait née *ex-nihilo* au début des années 1970. En examinant le concept de « vacuum » élaboré par Gaston Tremblay à partir d'une perspective adoptée précédemment par Fernand Dorais, l'auteure en démontre les limites et les répercussions.

Les deux textes regroupés dans la sixième partie, intitulée « Oser ajuster la pédagogie : jeu théâtral et sciences », expriment la préoccupation avec un enseignement apte à créer des liens féconds entre des étudiants francophones et leur communauté ou leur culture. Dans « Le théâtre francophone en Alberta : un miroir à renouveler », **Bernard Salva** affirme le rapport métaphorique entre théâtre et société ou communauté pour affirmer l'importance de préférer à l'enseignement d'un théâtre rassurant du monde « comme il va », celui d'un théâtre axé sur une parole poétique vibrante capable de « déranger » les idées reçues et par conséquent, de faire imaginer un monde autre. **François Lentz** confirme l'importance de la parole dans l'enseignement en milieu francophone minoritaire, mais sous la forme de la lecture en sciences au cycle secondaire. Dans « “Impenser” l'intervention pédagogique en milieu francophone minoritaire : contexte, pratiques et enjeux », l'auteur avance que « l'apprentissage en français dans les écoles en milieu minoritaire canadien peut et doit amener les élèves à construire un rapport à la langue française ainsi qu'au monde qui est actuel, pertinent et vivant ». Il en va de l'avenir de la francophonie non seulement « minoritaire », mais aussi à l'échelle du pays.

La septième partie intitulée « Représentations linguistiques et identitaires » regroupe deux textes qui, plutôt que de remettre en question des approches traditionnellement utilisées pour cerner un aspect de la francophonie, cherchent à livrer une réflexion sur ces approches

ou à présenter les informations qu'une approche donnée permet de rassembler. La première contribution, d'**Eva Lemaire**, est une étude comparée de trois méthodologies utilisées dans le but de cerner les représentations linguistiques et identitaires de francophones en milieu minoritaire. L'auteure présente des études de cas pour ensuite tirer des conclusions sur leur pertinence. Dans le deuxième texte, « Accompagner et traduire : réclamation identitaire, commémoration et vitalité culturelle chez les Métis francophones du Manitoba », **Yves Labrèche** et **Anne-Sophie Letessier** présentent les données provenant d'entrevues menées auprès d'individus métis francophones dans le but de cerner leurs stratégies identitaires dont, notamment, « la réappropriation culturelle et les relations complexes qui existent entre mémoire et paysage ». Les auteurs espèrent qu'une meilleure compréhension de la question de la réconciliation des traditions autochtones d'un côté et de l'autre, celles, franco-canadiennes, pourra contribuer à en favoriser la réalisation.

La huitième partie, intitulée « Communauté, diversité et variabilité » réunit quatre textes qui, plutôt que de théoriser une approche nouvelle, présentent tous une étude ou une réflexion d'un aspect concernant la francophonie. Trois des textes s'intéressent à quelques-uns des défis auxquels fait face la francophonie minoritaire désireuse de bâtir un espace inclusif, tandis que le quatrième aborde la question de l'inclusion au point de vue d'une des marges hexagonales. La contribution de **Jules Rocque**, « Le besoin de dialogue entre le couple mixte et les responsables de l'éducation française en milieu minoritaire : devenir de véritables alliés pour l'avenir », révèle que si les écoles et commissions scolaires de langue française dans l'Ouest canadien cherchent à intégrer les parents dans la gestion scolaire, le cas des parents de couples mixtes, c'est-à-dire d'unions entre deux personnes de groupes ethnolinguistiques différents, exige des solutions créatives. La question importante posée par le projet est la suivante : comment bâtir un espace francophone élargi dans l'Ouest canadien? Dans leur texte intitulé « Nouveaux arrivants francophones minoritaires, accueil et intégration : impenser et repenser le "rapport Hôte-Autre" », **Nathalie Piquemal** et **Thierry Keller** s'intéressent au problème de l'accueil des nouveaux arrivants francophones dans le milieu scolaire minoritaire,

mais se limitent à présenter une réflexion générale qui commence par l'identification de quatre mythes à déconstruire et concluent par un certain nombre de réflexions autour de l'aspect éthique de la question. Le troisième texte, « Une histoire de l'avenir de la francophonie albertaine : rêver pour bâtir », est une réflexion personnelle exprimant le point de vue d'un membre engagé de la francophonie albertaine, **Alain Nogue**. Croyant fermement au besoin pour la francophonie albertaine de bâtir une nouvelle communauté plurielle, l'auteur nous fait part de sa vision de l'avenir de cette francophonie. Enfin, le texte d'**Olivier Chatelain de Pronville**, intitulé « Impenser la francophonie pour incorporer la langue, la culture et la littérature picardes et créer une nouvelle aire d'études francophones consacrée aux français de la variabilité » avance que la langue et la littérature éponymes gagneraient à être considérées non plus comme appartenant à une région de France, mais à la francophonie. Cette ouverture sur la variabilité faciliterait la création d'une nouvelle aire « sans limitations géographiques ou historiques, aire qui insisterait sur la francophonie multiculturelle et la variabilité linguistique ».

* * * * *

L'organisation d'un colloque comme celui du CEFCO 2010 ainsi que la publication des Actes découlant du colloque ne sauraient se réaliser sans l'appui financier de plusieurs organismes. Que soient reconnus et remerciés ici le CRSH, le Campus Saint-Jean, trois organismes du CSJ – l'Institut pour le patrimoine de la francophonie de l'Ouest canadien, le Bureau de recherche et l'Institut d'études canadiennes –, Patrimoine canadien du Gouvernement de l'Alberta, l'Acfas-Manitoba, l'ACFA et le Centre de littérature canadienne de l'Université de l'Alberta.

Nous tenons à remercier tous les participants et participantes du colloque, en particulier les membres du comité organisateur du colloque avec qui nous avons eu du plaisir à travailler : Suzie Beaulieu, Nathalie Kermoal, Carol Léonard, Marie-Claude Levert et Dustin McNichol, les membres du comité des évaluateurs anonymes et *last, but not least*, Estelle Dansereau qui a codirigé ces Actes avec Pamela Sing.

Entre contraintes et émancipation : enjeux et défis des savoirs en milieu minoritaire

par

Mourad Ali-Khodja
Université de Moncton

INTRODUCTION

Prenant connaissance de la problématique proposée par le colloque qui a donné naissance à cet article, j'ai été à la fois honoré et surpris du fait que le modeste article que j'avais publié dans la revue *Francophonies d'Amérique* (Ali-Khodja, 2003) ait pu inspirer le Comité organisateur du 22^{ème} colloque du Centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest quant à la définition de sa problématique. N'ayant pas cessé depuis ma réflexion sur l'état des savoirs en milieu minoritaire, j'ai pensé que l'occasion m'était donnée de revisiter ce texte¹. Je prends cette liberté car, en dépit des formidables avancées accomplies ces dernières années dans la connaissance empirique des francophonies minoritaires, les questions que je m'étais alors posées me semblent encore pertinentes aujourd'hui. Par ailleurs, je note des constantes quant aux conceptions relatives aux analyses touchant les communautés francophones minoritaires – constantes dues, paradoxalement, au raffinement dont elles ont fait l'objet depuis. En effet, certaines d'entre elles m'apparaissent d'autant plus contestables qu'elles laissent une fois encore, totalement ouverte et irrésolue la question du rapport des communautés minoritaires à la culture savante et intellectuelle, et ce, indépendamment des prétentions qu'on peut avoir de se porter à leur défense. C'est pourquoi, l'évaluation des savoirs en milieu minoritaire à laquelle je vais procéder prolonge et radicalise en quelque sorte celle que j'avais faite en 2003. Enfin, si l'Acadie du Nouveau-Brunswick constitue pour moi un véritable laboratoire d'observation en cette matière, c'est qu'elle est aussi le lieu dans lequel je

1 Je me permettrai également de puiser dans les autres textes qui portent également sur cette question et que j'ai publiés depuis 2003 (Ali-Khodja (2007, 2009a 2009b).

vis et je travaille depuis de nombreuses années. On comprendra donc que même si elles ne s'y limitent pas, mes réflexions y prennent forcément appui.

Après avoir précisé toutes les implications que j'attache au verbe « impenser » puisque c'est là l'idée directrice qui préside au traitement du thème proposé, je résumerai très rapidement les idées que j'avais développées dans l'article paru dans *Francophonies d'Amérique* tout en les mettant en perspective avec certaines conceptions actuelles et en suggérant d'autres dimensions et d'autres thématiques qui devraient, de mon point de vue, être prises en considération afin de mieux comprendre l'état des savoirs en milieu minoritaire. En conclusion, je ferai quelques remarques relatives à la position que j'occupe dans le champ des études francophones.

L'USAGE DU VERBE « IMPENSER » ET SES IMPLICATIONS

Je m'arrêterai tout d'abord sur l'usage et la portée du verbe « *impenser* » dans la mesure où cela me permet de préciser l'esprit dans lequel j'aborde mon sujet. S'il faut savoir gré à Immanuel Wallerstein (Wallerstein, 1995) de nous avoir proposé en une si belle formule, une telle tâche, quelles exigences recouvre-t-elle exactement et quelles implications a-t-elle pour mon propos? Il me faut revenir au texte de Wallerstein afin de bien cerner ce qu'il entend exactement par là. Habités que nous sommes en tant qu'universitaires, précisait-il, à « repenser les problèmes », dans notre conjoncture actuelle, cela ne suffit plus. Pas plus qu'il ne suffit de produire un énième paradigme qu'on ajouterait à la liste interminable de ceux qui existent déjà. S'attaquant donc à l'héritage intellectuel et scientifique porté par les Grandes traditions européennes du 19^{ème} siècle, qui, reconnaît-il, représentèrent certes pour nous « une libération pour l'esprit », Wallerstein considère qu'au présent, les présupposés sur lesquelles elles se sont construites « constituent l'obstacle théorique majeur à une analyse vraiment féconde du monde social » (Wallerstein : 9). Et de déplorer vivement ce qui dans ces paradigmes longtemps dominants, demeure « trop étroit ou hautement douteux. ». Conscient de tout ce qu'exige ce travail de remise en question radicale, il rappelle qu'à « tenter d'*impenser* ses hypothèses fondatrices, on mesure toute la difficulté, et *la violence*, de

l'entreprise² » (Wallerstein : 12). En évoquant « la difficulté et la *violence* de l'entreprise » qu'implique l'usage du verbe « impenser », nous voyons bien que Wallerstein va aux limites, car il appelle à plusieurs ruptures : avec celle de notre rapport aux théories scientifiques et aux traditions dont elles découlent et aux postures que nous prenons lorsque nous prétendons « faire de la science » et avec celle de l'historicité de nos savoirs et aux nombreuses intrications qui lient étroitement – souvent sans que nous voulions bien l'admettre – *connaissance, histoire et politique*. *Impenser* nos savoirs, c'est donc opter pour une nouvelle éthique³ de la connaissance qui nous engage sur la voie d'un questionnement radical, en nous permettant ainsi de nous libérer des formes souvent sclérosées de toutes les *pensées officielles* – qu'elles soient celles de la science, de la politique ou de la culture. Adorno avait, à sa façon, ouvert la voie à un tel travail lorsqu'il écrivait : « la valeur d'une pensée se mesure aux distances qu'elle prend avec ce qui est déjà connu. [...] plus ladite pensée se rapproche des critères en vigueur, plus elle perd sa fonction antithétique. » (Adorno, 1991, p. 78)

Impenser les savoirs en milieu minoritaire exige donc de prendre une posture de *dégagement*, de *distanciation* – posture qui est certes très difficile, mais qui offre néanmoins la meilleure garantie aux chercheurs *qui vivent et qui travaillent en milieu minoritaire* d'accéder avec lucidité et sans entraves à l'intelligence des contraintes qui hypothèquent leurs pratiques et qui leur permet dans le même temps de donner tout leur sens aux attentes d'émancipation propres aux communautés francophones en milieu minoritaire – tout cela sans se laisser distraire par, j'oserais dire, les rets des idéologies, les (auto)célébrations faciles et le spectacle médiatique. Ces remarques faites, je peux à présent entrer dans le vif du sujet.

3. PRÉALABLES À L'ANALYSE DES SAVOIRS EN MILIEU MINORITAIRE

Inscrivant ma réflexion dans le contexte des mutations sociétales

2 C'est moi qui souligne. Toutes les citations précédentes sont extraites de l'introduction à l'ouvrage, p. 9-12.

3 Inspirée par l'œuvre du sociologue polono-britannique Zygmunt Bauman, Florence Piron (1996) a proposé une réflexion très intéressante sur cette question qu'on peut tout à fait étendre à ce dont je traite ici.

importantes qu'ont connues les sociétés contemporaines dans les dernières décennies endossant donc le quasi mot d'ordre de Wallerstein : « Il faut *impenser* la science sociale », je trouvais là, non seulement le prétexte à une interrogation sur l'état des savoirs en milieu francophone minoritaire, mais je me risquais également sur la voie ardue de la transposition du concept d'*exiguïté* tel qu'il avait été défini et appliqué au champ littéraire par François Paré et auquel j'attribuais pour ma part un sens pleinement sociologique⁴.

Vu l'immense intérêt que cette notion présentait pour moi, il m'a semblé pertinent d'en transposer et d'en étendre l'application à l'ensemble des sciences humaines et sociales en milieu minoritaire, et ce, à partir de mes observations relatives à l'Acadie du Nouveau-Brunswick. En effet, dans sa portée la plus large et dans le contexte canadien, cette notion permet justement de nous arracher aux interprétations misérabilistes et victimaires qui réduisent les communautés francophones minoritaires au seul espace de leur destin démographique; ces dernières étant perpétuellement saisies du point de vue de leurs seules réalités statistiques, avec tout ce que cela implique d'ignorance et d'indifférence à l'égard de leur agir, de leur créativité, lesquelles ne sont souvent envisagées, de l'*extérieur*, que comme les vestiges d'un passé qu'on folklorise à souhait, et, de l'*intérieur*, comme un capital culturel et symbolique que les élites en milieu minoritaire se sont approprié et qu'elles ont pris soin d'entretenir au mépris des conséquences bien réelles d'une modernité

4 On pourrait trouver excessif mon attachement à cette notion d'*exiguïté* et l'attribuer peut-être à ma volonté d'avoir trouvé là un filon facile et, ainsi, de l'exploiter *ad nauseam* sans qu'il soit de quelque intérêt tangible pour la compréhension des communautés francophones minoritaires. Il y a pourtant deux raisons qui ne disqualifient pas un tel recours. La première, générale et abstraite, tient au fait qu'en ces temps d'obsolescence vertigineuse des mots et des choses, il est important d'aller à rebours de cette tendance en s'efforçant de (re)donner à ces derniers tout leur sens et toute leur portée. La seconde concerne plus directement son « application » à l'analyse des communautés minoritaires francophones. Qu'on me permette de rappeler ici que s'il est courant que les textes en sciences humaines et sociales relatifs à ces dernières évoquent certes à l'occasion la notion d'*exiguïté*, leurs auteurs ne lui accordent *toujours* qu'une valeur quasi ornementale, si je puis dire. Se contentant de l'évoquer de façon allusive, ces derniers n'en prennent jamais la réelle mesure pour la construction de leurs savoirs – laissant ces derniers en l'état, et, par conséquent, à l'abri de tout questionnement.

qu'elles ont souvent jugée pernicieuse et qu'elles n'ont pas su ou qu'elles ont, à l'occasion, énergiquement refusé d'assumer.

Au-delà de ces considérations générales, il y avait plus important encore. Soucieux de dépasser les frontières institutionnalisées qui régissaient de manière générale les savoirs, mon but consistait surtout à montrer tout l'intérêt qu'il y avait à envisager l'écriture des sciences humaines et sociales comme *une écriture minoritaire, une écriture de l'exiguïté* qui, sans ignorer les traditions intellectuelles et scientifiques propres à chacune de nos disciplines, chercherait plutôt à les conjuguer ensemble. Pour ce faire, il me fallait préalablement examiner, et sans d'ailleurs me limiter au seul territoire de l'Acadie du Nouveau-Brunswick, ce qu'il en était des bilans qui avaient été dressés des savoirs en milieu minoritaire au Canada, de relier ensuite ces derniers avec les conditions générales qui prévalaient en Occident quant à la situation des sciences humaines et sociales, pour, enfin, *impenser* tous les présupposés des savoirs en milieu minoritaire et proposer de nouvelles perspectives – perspectives qui m'étaient justement fournies par la transposition de la problématique de l'*exiguïté* et son application au champ des sciences humaines et sociales en milieu minoritaire.

4. CE QUE NOUS APPRENAIENT LES BILANS SUR L'ÉTAT DES SAVOIRS EN MILIEU MINORITAIRE

De la lecture très attentive que j'avais faite de tous les bilans – tant collectifs qu'individuels – qui avaient été dressés de l'état des savoirs en milieu francophone minoritaire sur une période de près d'un demi-siècle⁵, il se dégageait une profonde ambivalence des chercheurs quant

5 Je pense ici successivement au premier colloque organisé par la revue *Recherches sociographiques* sur l'état de la recherche sur le Canada français et dont les Actes furent publiés en 1962 en passant par le colloque organisé par ce qui était autrefois la Fédération des Francophones Hors Québec en 1984 sur l'état de la recherche sur les communautés francophones hors Québec, *les États généraux sur la recherche sur la francophonie à l'extérieur du Québec* dont les Actes parurent en 1995, à l'ouvrage intitulé *Pour un espace de recherche au Canada français* paru en 1996, au numéro de la revue *Sociologie et sociétés* consacré aux francophonies nord-américaines et paru en 1994 sans parler des nombreux textes individuels traitant directement ou indirectement de la question de la recherche en milieu minoritaire.

à leurs rapports avec la science qu'ils et elles disaient pratiquer. Une ambivalence qui donne, à sa façon, toute sa mesure au titre de cet article. En effet, de ces bilans, se dégageait à la fois des contraintes et un besoin d'émancipation, ou, comme pour faire écho à Gabrielle Roy, et sur un mode plus littéraire, de « la détresse » et de « l'enchantement ».

Il est inutile que je revienne ici en détail sur tous les constats qui étaient faits. Qu'il me suffise de rappeler cependant que si d'aucuns insistaient sur l'autonomie d'une science « par et pour les minoritaires », les jugements qui étaient portés sur l'état des savoirs en milieu minoritaire étaient plutôt négatifs. Il était tour à tour question de leur incapacité à trouver un espace institutionnel qui fût à la mesure de leurs projets, des restrictions posées dans le financement de la recherche, de leur totale dépendance à l'égard des agences publiques et parapubliques. D'autres, qui endossaient ces diagnostics, allaient encore beaucoup plus loin car ils n'avaient même la possibilité qu'il pût exister une science sociale en milieu francophone minoritaire. Leurs auteurs n'hésitant pas à appuyer cette thèse, tantôt par la référence aux exemples historiques de construction des sciences humaines et sociales européennes – exemples auxquels, de leur point de vue, ne répondaient pas du tout les savoirs en milieu minoritaire – ou bien, encore, au vide sociétal auxquelles sont condamnées les communautés francophones minoritaires prises entre la société « réalisée », si je puis dire, qu'est le Québec et l'indifférence souvent hostile que cultive à leur égard la *Canadian Society*.

Ne niant pas pour ma part, le fait que les communautés francophones canadiennes étaient aux prises – et le sont encore d'ailleurs aujourd'hui – avec d'innombrables difficultés du point de vue de leurs conditions d'existence (politiques, linguistiques, culturelles, et économiques) et si les bilans qui étaient dressés de l'état des savoirs qu'elles abritaient m'apparaissaient sur le fond pertinents, j'en réfutais énergiquement les *causes* et les *explications* qui en étaient données. C'est pourquoi, je croyais nécessaire d'*impenser* les présupposés qui sous-tendaient ces dernières et d'identifier d'autres voies permettant d'analyser le plus rigoureusement et objectivement possible l'état des savoirs en milieu minoritaire en une conjoncture marquée par de nombreuses mutations sociétales et par « la

crise des sciences humaines et sociales » occidentales⁶ en cours depuis des décennies et dont certains auteurs allaient jusqu'à proclamer « la faillite », « l'obsolescence » et déplorer « leur caractère régressif », leur banalisation et leur instrumentalisation – phénomènes qui revêtaient dans le contexte minoritaire des proportions plus qu'inquiétantes et que j'avais par ailleurs observées, recensées et analysées dans d'autres articles.

5. LA PROBLÉMATIQUE DE L'EXIGUÛTÉ ET SA TRANSPOSITION AUX SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

Fort d'une part de ces bilans et des conditions que m'offrait la conjoncture, je trouvais donc là toutes les raisons *d'examiner de plus près et autrement* les savoirs en milieu francophone minoritaire afin de proposer d'autres perspectives susceptibles de les arracher à un certain fatalisme que cachait mal l'enthousiasme feint de ce que pourrais nommer ses définiteurs autorisés et légitimes. C'est donc grâce à l'intérêt que j'ai toujours porté à toutes les littératures, comme à la sociologie de la littérature d'ailleurs, que la problématique de l'*exiguïté* telle qu'elle a été proposée par François Paré m'est apparue très précieuse puisqu'elle m'ouvrait justement la voie pour *impenser* les savoirs en milieu minoritaire.

Cette problématique appliquée au champ littéraire étant amplement connue, j'en rappellerai cependant les principaux arguments. En appelant et s'insérant dans « l'universalité des savoirs », la problématique de l'*exiguïté* ne s'enferme pas dans le corset d'un localisme stérile; elle explore et met au contraire en correspondance toute la richesse d'œuvres qui, d'ouest en est, du nord au sud, hier et aujourd'hui, sont demeurées systématiquement oubliées, minorées et exclues par toutes les Grandes Traditions littéraires européennes et dont l'exemplarité et la monumentalité doivent autant à leurs valeurs littéraires intrinsèques (et c'est en cela qu'elles nous sont précieuses) qu'aux forces politiques, culturelles, économiques, intellectuelles et scientifiques hégémoniques

6 Aux références auxquelles je faisais alors appel, se sont ajoutées de nombreuses publications qui ne font que confirmer les crises et les transformations que connaissent les sciences humaines et sociales. Voir notamment le *Rapport mondial sur les sciences sociales* produit par l'UNESCO (2010) et Wieworka (2007).

qui ont forgé notre modernité. Voilà pourquoi, cette problématique, débordant l'espace littéraire, m'a paru offrir toutes les conditions à sa transposition à celui des sciences humaines et sociales; non seulement pour le potentiel épistémologique et politique qu'elle contenait en creux, mais aussi parce qu'elle apportait à mon souci de dépasser les frontières disciplinaires le meilleur des prétextes.

Il faut ici faire une digression sur les rapports implicites qu'entretient le concept d'*exiguïté* avec d'autres analyses contemporaines. Exceptions faites de la célèbre notion foucaldienne « d'insurrection des savoirs assujettis » et des conceptions que défendent aujourd'hui les théories postcoloniales et que je n'aborderai pas ici⁷, je dois souligner que des travaux significatifs dans le champ littéraire et antérieurs à l'ouvrage de François Paré, avaient attiré mon attention sur la condition des « petites nations », de leurs littératures, et, par extension, de leurs savoirs. Par ordre chronologique, je pense ici en particulier à Bernard Mouralis (1975) qui avait traité de ce qu'il a nommé *les Contre-littératures*. Il définissait ces dernières comme des écritures que rien ne rattache « à la permanence ou à la pesanteur d'une tradition », mais qui ont tout de même impliqué « des modalités multiples de la subversion des savoirs traditionnels. Il y a également la lecture qu'avait faite Claudio Magris (1986) dans son célèbre essai *Danube* dans lequel il avait traité, mais dans une perspective plus politique et éthique, de la nécessité dans laquelle étaient placés les « petits peuples », condamnés en quelque sorte à « se libérer du mépris et de l'indifférence des grands » (Magris, 1986, p. 311) Et, enfin, Milan Kundera qui, dans *Les testaments trahis* rappelait « l'arrogante ignorance des grands » à l'égard des « petites nations » dont l'existence est perpétuellement menacée, car « leur existence *est* question » (1993, p. 225; la mise en relief paraît dans l'original).

On voit donc tout l'intérêt qu'il y avait à s'approprier la notion

7 Relier la problématique de l'*exiguïté* à l'état actuel des savoirs considérés dans leurs expressions mondiales n'a rien d'artificiel ou de superfétatoire. Il serait possible de montrer l'étroite imbrication qui scelle depuis longtemps les rapports entre les savoirs à prétention universelle et les savoirs « locaux », et, partant, l'intense travail de déconstruction/reconstruction auquel ceux-ci comme ceux-là sont aujourd'hui soumis.

d'*exiguïté* qui m'apparaissait apporter, dans le contexte canadien et au-delà, une illustration pertinente de toutes les questions reliées à l'état des « petits peuples » et à leurs savoirs puisqu'il me fallait successivement démontrer, et contre les appréciations qui avaient été faites jusque-là de leur état, ce qui en hypothéquait la pertinence et en distordait la vocation à la fois dans leurs rapports avec les Grandes traditions scientifiques et intellectuelles et par le faible degré de légitimité qui leur était reconnu au sein même des communautés. En définitive, en regard de la problématique de l'*exiguïté*, il me fallait démontrer en quoi et comment les sciences humaines et sociales en milieu minoritaire étaient, à leur mesure, légitimes mais qu'elles devaient, surtout, être envisagées comme *une écriture de l'exiguïté*.

Je montrais comment les conceptions qui prédominaient alors ne faisaient que renforcer l'état d'infériorisation des communautés et d'illégitimité de leurs savoirs. Ainsi, au niveau exogène, ces conceptions demeuraient dans une dépendance scientifique et intellectuelle totale par rapport aux Grandes traditions en plaquant à l'aveugle et de bonne foi, des concepts peu adéquats à l'intelligence des dynamiques minoritaires. C'était le cas justement du recours à la notion de « Société » considérée aujourd'hui comme étant désuète⁸. Je rappelle que cette notion (quasi équivalente d'État-nation) constituait l'aune à laquelle on a généralement apprécié la viabilité et l'existence des communautés francophones minoritaires. Certes indéniablement commode en raison de ses évidentes qualités descriptives, je soulignais à la suite de Wallerstein et d'autres, qu'elle était stérile au niveau analytique tant est réificatrice l'idée d'unité et d'homogénéité qu'elle prête aux phénomènes sociaux, et partant de son application à l'analyse des communautés minoritaires. On ne connaît que trop, en effet, la thèse largement diffusée et légitimée, qui veut que, en dépit du fait que ces communautés ne soient « *ni nation, ni ethnie* » (Thériault, 1994), il est cependant légitime de reconnaître aux communautés francophones minoritaires une capacité d'expression culturelle. Toutefois,

8 Parmi les nombreuses critiques qui ont été faites récemment du concept de « société », outre Wallerstein (1995), je renvoie également à Touraine (2005) et Urry (2005).

et toujours selon cette thèse, le manque d'historicité qui les caractérise les priverait à jamais de la possibilité d'une reconnaissance pleine et entière dans la mesure où ces communautés et les savoirs qu'elles abritent, dépeintes comme des orphelines de la modernité, n'ont qu'à admettre le « mimétisme » et la répétition auxquels les a condamnées l'histoire, et ce, avec l'assentiment des chercheurs de la communauté scientifique et intellectuelle en milieu minoritaire, puisque ces derniers décrétaient du même souffle et dans un raisonnement d'une fatale circularité, l'impossibilité de constituer une science sociale qui soit à l'image de celle que nous ont léguée les Grandes traditions – autant dire de manière générale, de savoirs qui leur soient propres. On voit bien que, prise à la lettre, une telle affirmation revient à admettre que les communautés minoritaires ne sont pas, en quelque sorte, aptes à la pensée savante et intellectuelle.

À cela, je notais à l'intérieur des communautés francophones et donc de la légitimité dont étaient crédités les savoirs en milieu minoritaire, leur sourde subordination aux champs littéraire et historiographique dans leurs conceptions les plus traditionnelles – je parle bien entendu ici de l'Acadie du Nouveau-Brunswick. Subordination que j'expliquais par le fait de la hiérarchie culturelle et symbolique qui les avaient placés, jusqu'à ce jour, au dernier rang des savoirs légitimes de la communauté et ce, eu égard aux conceptions supposément conflictuelles et potentiellement dangereuses dont ils sont porteurs pour l'ordre communautaire. C'est pourquoi, on ne les a conçus et *on ne les conçoit encore* que comme l'un des rouages de l'activisme communautaire. Je soulignais que refuser l'horizon d'émancipation dont ils sont porteurs, c'était aussi refuser la place qu'ils occupent dans le patrimoine intellectuel et scientifique de la communauté acadienne et le rôle central qu'ils ont joué dans sa modernisation. Envers nécessaire de l'état d'*exiguïté*, je déplorais que cette légitimité surveillée à laquelle on les avait condamnés, s'accompagnait à son tour d'effets délétères tels que la constitution de micro-pouvoirs occultes, du refus de toute pensée du *disensus*, de nombreuses restrictions à la constitution d'un espace public digne de ce nom et de mécanismes sourds d'exclusion culturelle et sociale. Voilà ce qu'il en était des tendances

que j'avais constatées en 2003, mais ayant annoncé en introduction que ces dernières s'étaient accentuées aujourd'hui, qu'en est-il exactement?

6. LES CONCEPTIONS ACTUELLES SUR LES COMMUNAUTÉS MINORITAIRES

Des ouvrages qui ont paru ces dernières années sur les communautés francophones minoritaires, je m'arrêterai à l'imposante somme publiée en 2008 sous le titre *L'Espace francophone en milieu minoritaire au Canada Nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations* (Thériault, Gilbert, Cardinal, 2008), en précisant d'emblée que du point de vue de l'analyse théorique, l'esprit et le ton demeurent fondamentalement les mêmes que ceux que j'avais constatés en 2003. Malgré les nombreuses avancées empiriques que les communautés minoritaires ont faites dans le domaine jurilinguistique, social, économique et éducationnel et l'irruption de « nouveaux enjeux » autour, entre autres, du passage de « l'économie canadienne à l'économie du savoir », de l'immigration, de la santé, etc. (Gilbert, 2010), les auteurs de l'ouvrage portent sur les savoirs en milieu minoritaire des « regards inquiets » et déplorent, une fois encore, « *un déficit de conceptualisation* ». Reconnaisant par ailleurs qu'en dépit de la mobilisation soutenue dont font preuve les communautés francophones et des « nouveaux lieux de pouvoir » dont elles disposent, ils n'en concluent pas moins que « l'espace francophone [...] est un espace fragile, toujours en chantier dans la plupart des domaines » et que, de ce fait, « la recherche en milieu minoritaire reste teintée d'*inquiétude* » (Thériault, Gilbert, Cardinal, 2008, p. 22-23. C'est moi qui souligne.), ». Compte tenu de l'analyse qui est faite de la situation des communautés minoritaires, il m'a paru intéressant de m'arrêter à l'un des diagnostics (Thériault, Meunier, 2008 205-238) proposés dans cet ouvrage, de le mettre en rapport avec d'autres et d'en tirer ensuite les conséquences quant à une compréhension possible des savoirs en milieu minoritaire. Résumons tout d'abord le diagnostic en question puisqu'il constitue l'armature théorique de l'ouvrage.

Posant que la francophonie canadienne « veut un espace bien à elle » – ce que l'on défend et comprend tout à fait –, les auteurs de ce diagnostic avancent cependant que la destinée des communautés serait

travaillée par ce qu'ils appellent « l'intention vitale du Canada français ». Cette dernière, précisent-ils, constituerait « la source de la totalisation nécessaire à toute société et puiserait son sens dans une histoire politique commune autour d'un patrimoine dont la langue française et le catholicisme en sont les principaux vecteurs. Et d'ajouter, que, par-delà les aléas de l'histoire politique du Canada français, l'émergence du nationalisme québécois et de la fragmentation et de la provincialisation des communautés francophones, il demeure néanmoins « une certaine idée du Canada français qui structure toujours l'idée et l'imaginaire des francophones du Canada » (Thériault, Meunier, 2008, p. 231) Une telle conception m'apparaît bien contestable dans la mesure où elle reconduit en une autre forme les positions que j'avais critiquées en 2003⁹. En effet, si les repères historiographiques, politiques et culturels mobilisés sont cette fois redevables du « Canada français », et non, comme auparavant, à ceux des modèles européens, force est de constater, qu'une fois encore, un tel diagnostic situe hors de l'histoire propre de ces communautés et les raisons de leur existence et leurs dynamiques sociétales propres.

Afin de démontrer le bien-fondé de cette thèse de « l'intention vitale du Canada français », les auteurs procèdent à une critique plutôt virulente d'une autre conception des communautés francophones qu'ils attribuent à ce qu'ils nomment « l'École de Toronto¹⁰ ». Sans entrer ici dans les méandres de leurs arguments, j'ai trouvé là un prétexte pour mettre en contraste l'une et l'autre de ces conceptions, qui occupent aujourd'hui une place prépondérante dans le champ des études francophones canadiennes. Procéder à un tel exercice permet de mettre en évidence ce

9 Cette thèse de « l'intention vitale » et ce qu'elle recouvre n'est pas sans faire écho, quelque dix ans plus tard, à ce qu'écrivaient Paul Dubé, Frank McMahon et Pamela Sing : « Certains discours voudraient ces communautés d'une homogénéité on ne peut plus anachronique dans un monde postmoderne qui ne saurait tolérer la notion d'une pensée unique. Une pensée en l'occurrence définie par la religion catholique, la langue française, l'allégeance politique libérale (depuis Laurier) et les mœurs conservatrices. Mais qu'en est-il en réalité? » (Dubé, Sing, Ladsous, 1998, p. XI).

10 Cette École regrouperait les membres du Centre de recherche en éducation franco-ontarienne et ceux de l'Ontario Institute of Studies in Education dont le siège est à l'Université de Toronto et dont la principale représentante est Monica Heller.

que ces conceptions ne disent pas, ou ce qu'elles ignorent délibérément, de l'état des savoirs en milieu minoritaire; attestant ainsi de leur incapacité à reconnaître ces derniers et à rendre compte des principaux enjeux qui les sous-tendent. Autant dire que, dans leurs différences radicales, ces thèses, que je renvoie donc dos à dos, constituent en quelque sorte des figures inversées d'une même conception. Résumons rapidement les objections faites à « l'École de Toronto¹¹ ».

Les tenants de la thèse de « l'intention vitale du Canada français » rappellent préalablement tout ce que « l'École de Toronto » doit aux travaux précurseurs du sociologue Raymond Breton¹² qui aurait en quelque sorte anticipé et théorisé la justification et la légitimation du « travail de dénationalisation et de désubstantialisation de la revendication identitaire » (Thériault, Meunier, p. 207). Ils rappellent également qu'assumant la théorie du choix rationnel, Raymond Breton aurait par ailleurs engagé les théories explicatives des communautés minoritaires dans une perspective qui privilégie les stratégies individuelles au détriment de la « référence collective » et de l'oubli de leur « héritage substantiel » (p. 210). Cette filiation théorique établie, les auteurs soulignent que les thèses que défendrait « l'École de Toronto » reposeraient d'une part, sur l'idée que le nationalisme à l'œuvre dans les communautés minoritaires serait d'abord et avant tout marqué par un discours de classe, et que, d'autre part, l'existence des communautés ne serait pensée que comme effectuation de pratiques identitaires qui s'inscriraient dans un espace régi par « la mouvance permanente, des liens, des flux et des réseaux » (p. 216) et que, opposant « la confiance

11 Au moment où j'ai donné la conférence dont cet article est une version remaniée, je n'avais pas pris connaissance de l'ouvrage qu'a publié Monica Heller à l'hiver 2011 et dans lequel elle évoque la critique qui lui est adressée et y répond. Voir Heller (2011, p. 190-192). Il est évident que, pour mon propos, je n'ai résumé ici les travaux de « l'École de Toronto » qu'à travers le prisme de la critique que lui adressent ses détracteurs. Il va de soi qu'une analyse bien plus approfondie de ses thèses reste à faire.

12 Sociologue qui fit sa carrière à la University of Toronto et dont les travaux et la contribution à la sociologie des populations immigrantes et des communautés ethniques en général ont eu une influence considérable sur les études francophones canadiennes.

du peuple » au « mépris des élites », elles réfuteraient ou évacueraient ainsi la filiation mémorielle qui tisse la destinée et l'imaginaire des communautés minoritaires pour les noyer dans le magma informe d'un multiculturalisme cosmopolite. Quelles leçons tirer de cette succincte mise en perspective de thèses que tout semble opposer?

Avant de souligner tout ce qu'elles partagent, il me paraît important de rappeler que s'il est une différence radicale qui les sépare, c'est bien celle du souci qu'a « l'École de Toronto » de mener ses travaux en mettant ses hypothèses théoriques à l'épreuve constante d'explorations empiriques soutenues sans parler de l'éventail très large d'auteurs auxquels elle puise, et ce, sans exclusive quant à leurs horizons disciplinaires¹³. Par ailleurs, on ne peut d'ailleurs que s'étonner du procès que lui font les tenants de la thèse de « l'intention vitale du Canada français » de « vouloir adapter [la francophonie] aux impératifs du temps présent » et d'avoir recours à des « théorisations sociologiques »... Regrettant qu'on puisse penser que « le majoritaire d'une minorité [équivaudrait] à la majorité des majoritaires » et se posant en véritables Gardiens de la mémoire collective canadienne-française, ils écrivent justement :

En appliquant la corrosive critique de la majorité des majoritaires sur celles des minoritaires, se peut-il que le solvant ait fait davantage que décaper la rouille, et ait altéré jusqu'à l'intention vitale de ce Canada français présente au cœur du pacte des deux nations défendu par Laurendeau-Dunton, et qui demeure paradoxalement toujours essentielle au maintien politique de la dualité canadienne (Thériault, Meunier, 2008, p. 217)¹⁴.

À se fier à cette thèse de « l'intention vitale du Canada français » – à vrai dire romantique, passéiste et réactionnaire – les communautés francophones canadiennes ne connaîtraient ni individus, ni groupes, ni classes sociales, vivraient dans un état de totale apesanteur sociétale, et

13 « L'École de Toronto » est prolifique et il serait long de recenser ici les recherches (ouvrages et articles) qui ont fait l'objet de publications. Pour illustration, je retiendrai ici deux d'entre elles : Heller (2002) et (2003).

14 On voit toute l'ambiguïté qui sous-tend une telle affirmation lorsqu'elle est confrontée aux réalités des nations autochtones et des populations immigrantes et à leur place dans l'espace politique canadien.

ne seraient, *coast to coast to coast*, que des ensembles lisses et homogènes exempts de toute forme ou expression de pouvoir; des ensembles soustraits à tout conflit ou dissension politique, sociale, culturelle, et qui ne porteraient toutefois, et souvent dans l'inquiétude, que le souvenir meurtri d'une mémoire religieuse et linguistique.

Rappelons que cette thèse de « l'intention vitale du Canada français » trouve des échos dans les travaux actuels¹⁵ menés sur les communautés minoritaires et soulève un sérieux problème quant aux modalités d'appartenance politique au Canada¹⁶. Qu'en est-il exactement?

Il est évident que ces travaux ne prêtent pas la moindre attention aux conflits intra-communautaires, les communautés étant justement envisagées sur un mode binaire et la scène des affrontements sociaux demeurant invariablement celle qui oppose les francophones et la majorité anglophone. On comprend mieux que dans bien des cas, les travaux en sciences humaines et sociales en restent souvent à une rhétorique unanimiste qui ne fait qu'ôter aux phénomènes étudiés toute leur richesse et leur densité. Par ailleurs, en raison du caractère purement descriptif qui préside en général à ces travaux, leurs résultats se résument souvent à des monographies qui ne répondent ponctuellement qu'à des visées politiques, stratégiques ou purement informationnelles. Faire une place aux conflits permettrait pourtant de mieux comprendre les pouvoirs qu'exerce l'anglophonie canadienne sur les minorités francophones et les consentements, les adhésions sourdes comme les ambivalences qu'elle peut impliquer

15 Je n'inclus pas ici les travaux menés en littérature et en sociolinguistique qui sont, à tous égards, remarquables et dont la qualité est justement de privilégier des perspectives épistémologiques et théoriques qui se tiennent au plus loin de conceptions passéistes.

16 Au moment où la Fédération canadienne des communautés acadienne et francophones défend activement une politique d'immigration, comment ne pas se poser la question des tensions potentielles inhérentes à l'arrivée de populations auxquelles on demanderait de se soumettre à un seul patrimoine. On voit bien qu'avec la hiérarchie historique, culturelle et religieuse que postule la thèse de « l'intention vitale du Canada français », le risque est grand de réduire objectivement les populations immigrantes à de simples adjuvants d'un projet de régénération sociodémographique des communautés francophones.

parfois¹⁷. À cet égard, on peut rappeler que l'approche privilégiée par Raymond Breton, jugée aujourd'hui individualisante, mais dont tant de chercheurs en milieu minoritaire se sont inspirés, place pourtant au cœur de son dispositif analytique la notion de conflit qu'il qualifie lui-même de « phénomène essentiel de la vie communautaire » (Breton, 1983, p. 24 et sv.).

Au-delà de cette différence qui me paraît essentielle quant à l'articulation que fait « l'École de Toronto » entre théories sociales et démarche empirique, je dois évoquer à présent rapidement ce qui unit cette dernière à ses détracteurs et les points d'accord ne manquent pas. Il y a tout d'abord le fait que l'une et l'autre ont recours à ce que Ulrich Beck nomme le « nationalisme méthodologique », soit en réaffirmant sa pérennité (idéologique et symbolique) comme le font les tenants de la thèse de « l'intention vitale du Canada français », soit en en faisant le procès et en annonçant ses mutations voire son éclatement comme le fait « l'École de Toronto ». Nous avons déjà souligné les limites de ce concept quasi équivalent à celui de « société ». Poursuivons. Situant dans l'espace comme dans le temps, et *en dehors* des communautés, si je puis dire, les conditions mêmes de leur existence, l'une et l'autre de ces thèses éludent et ignorent systématiquement ce qu'il en *est réellement de la situation des savoirs en milieu minoritaire*, des contraintes auxquelles ils sont aux prises, comme des efforts qui y sont faits afin de s'inscrire dans le champ intellectuel et scientifique, et ce, en dépit des très faibles moyens dont ils disposent. De plus, lorsqu'on sait toute la place qu'elles accordent à ce qu'on appelle « l'économie du savoir » et à laquelle une pléthore de monographies à caractère descriptif sont consacrées, on peut se demander quelles problématisations font de « l'économie du savoir » *en milieu minoritaire* ces thèses, par ailleurs largement diffusées et valorisées. On croirait en effet, et tout particulièrement pour les tenants de la thèse de « l'intention vitale du Canada français », que les espaces minoritaires

17 Nous pourrions ici prendre les conflits intenses provoqués par les revendications relatives à la langue et à la santé dans les derniers mois en Acadie du Nouveau-Brunswick pour rappeler qu'ils furent aussi l'objet de profonds clivages intra-communautaires que les conceptions unanimistes s'interdisent de voir ou refoulent tout simplement.

soient condamnés à la stérilité intellectuelle et scientifique, et, qu'à ce titre, leurs artistes, leurs universitaires, leurs intellectuels et leurs intervenants culturels ne seraient que des observateurs passifs dans des espaces sociaux dépourvus de tout tissu institutionnel, de toute action, de toute créativité; des espaces où il ne se *passerait strictement rien* et qu'ils doivent attendre *passivement que d'autres et en d'autres lieux*, auscultent et problématisent doctement leurs conditions. À cet égard, et par dérision, je renverrais les auteurs de la thèse de « l'intention vitale » à leurs propres arguments : « [...] chacun parle du lieu qui est le sien » reprochent-ils aux tenants de « l'École de Toronto » alors qu'eux-mêmes n'échappent aucunement à ce piège.

En effet, il n'est pas exagéré d'avancer que ces thèses sont justement énoncées par des universitaires du « Canada central » qui n'ont qu'une expérience distordue et idéaliste *de la vie et du travail en milieu minoritaire*, et que, parlant justement comme ils l'écrivent « d'un autre lieu », il s'avère que leurs discours ne sont en effet que des « assertions situées » (Thériault, Meunier, 2008, p. 213) Expression par excellence d'un phénomène de *métropolisation*¹⁸ de la production des discours savants, ces thèses ne sont pas sans avoir des conséquences désastreuses puisque dans leur souci tout nostalgique de conservation d'un patrimoine religieux et culturel, elles maintiennent les communautés francophones dans une dépendance scientifique et intellectuelle et ajoutent aux tendances à la disqualification dont les sciences humaines et sociales en milieu minoritaire ont souvent fait l'objet et légitiment objectivement les ressources qui leur sont aujourd'hui parcimonieusement consenties.

À ces approches, qui, dans la distance, portent un regard massifiant, il faut opposer une échelle d'analyse qui privilégierait une exploration « micrologique » des communautés francophones¹⁹ de manière à rendre

18 Cette notion de « métropolisation » exigerait de plus amples justifications. Nous en résumerons l'idée de la manière suivante : elle ne fait qu'exacerber les formes les plus contraignantes que recouvre l'exiguïté dans la mesure où, par leurs effets, elles font justement barrage, et à *distance*, au travail d'émancipation qu'effectuent, souvent, dans des conditions difficiles, les communautés dans leur souci de se doter de savoirs qui soient à leur mesure.

19 Plusieurs communications du 22^{ème} colloque du CEFÇO ont justement illustré toutes les promesses que recouvre une telle perspective.

compte *autrement* et de leur(s) histoire(s) comme de leur présent et tout en procédant dans le même temps à une minutieuse *ethnographie des formes de connaissance qu'elles abritent*. Une telle « micrologie » nous engagerait vers une démarche résolument réflexive et critique de sorte qu'aux connaissances fécondes que nous obtiendrions quant à la spécificité de chacune des communautés, nous pourrions également nommer et prendre acte des arbitraires auxquels nos savoirs sont livrés aujourd'hui : celui des lobbies politico-financiers nationaux et provinciaux, ceux des bureaucraties locales qui ne cessent de réduire la pensée à des prestations de service et à celui des « intellectuels de gouvernement » qui n'ont cure de sauver nos savoirs d'une débâcle généralisée qui revêt dans les milieux minoritaires des proportions inquiétantes.

Enfin, et pour résumer mon propos, du *lieu* qui est le mien, je récuse d'autant plus vivement la thèse de « l'intention vitale du Canada français » qu'elle nous impose – quelles que soient les légitimités dont elle se pare – un imaginaire abstrait qui puise son sens dans une filiation historique, culturelle et symbolique qui nie en vérité toute la matérialité des patrimoines intellectuels et scientifiques propres aux communautés minoritaires – *d'hier et d'aujourd'hui*; des patrimoines fragiles et souvent incertains, acquis au prix d'efforts considérables et dont les jeunes générations doivent coûte que coûte se réapproprier. Quant aux travaux de « l'École de Toronto », dans leur « modernité radicale », et en dépit des éclairages souvent pertinents qu'ils jettent sur les objets qu'ils analysent, ils ignorent, eux aussi, ces mêmes patrimoines en les réduisant à leurs seules expressions discursives et en les rangeant au seul rayon des idéologies et des intérêts de classe. Il ne s'agit pas de nier toute validité analytique à toutes ces thèses, mais d'en réfuter la part la plus stérile puisqu'en dépit de leur légitimité scientifique, intellectuelle et institutionnelle, dans ce qu'elles disent des communautés francophones, il demeure l'oubli tenace de ce qu'elles *sont* vraiment et des processus dont elles sont le lieu.

CONCLUSION

D'aucuns pourraient penser que je n'ai cherché au fond, et bien maladroitement, qu'à m'ériger en procureur des savoirs en milieu

minoritaire. Je récusé un tel jugement. En prenant résolument du champ avec les travaux qui s'appliquent à rendre compte des réalités des communautés francophones, et dans le prolongement de l'article que j'avais publié en 2003, je n'ai cherché qu'à défendre quelques idées quant à leur état actuel. Sans plus. Il est vrai par ailleurs que cette liberté que je prends d'identifier nos limites et nos travers, je la dois certainement à la position de totale exterritorialité et d'excentration que j'occupe dans le champ des études de la francophonie canadienne. Mais, me demandera-t-on, et avec raison, pourquoi *les contraintes* l'emportent-elles à ce point sur *l'émancipation*? Eh bien, je répondrais en disant que dans les conditions très difficiles que je viens de souligner, les contraintes l'emportent définitivement malgré les efforts considérables que nous faisons, et qu'à vrai dire, *l'émancipation* n'est envisageable que comme *projet*.

J'aimerais conclure sur une note réflexive qui pourrait paraître abstraite et bien éloignée de la condition des communautés francophones canadiennes, mais qui ne l'est point puisqu'elle cherche surtout à penser mon propre positionnement dans le champ des études francophones. Que dire en effet de l'idée d'*émancipation* comme *projet* et quel sens lui donner aujourd'hui? Ne la réduisant pas à une visée ou à l'objectif d'une action ou à celui d'un programme politique, elle se doit d'être avant toute chose un *travail de la pensée*. J'ai trouvé chez le philosophe Giorgio Agamben une réflexion qui ouvre lumineusement la voie à un tel *travail* et qui rend au verbe « *impenser* » et aux conséquences que permettent ses usages féconds, toute sa pertinence et sa densité. Que nous dit le philosophe sinon qu'on ne peut penser que dans une « certaine disconvenance, un certain déphasage », une « *dyschronie* » de sorte que « seul est contemporain celui qui ne se laisse pas aveugler par les lumières du siècle et parvient à en saisir en elles la part de l'ombre, leur sombre intimité »? Et d'ajouter :

être contemporain, est affaire de courage : parce que cela signifie être capable non seulement de fixer le regard sur l'obscurité de l'époque, mais aussi de percevoir une lumière, qui, dirigée vers nous, s'éloigne à l'infini. (Agamben, 2008, p. 24-25)

N'est-ce pas là la conception la plus lucide qu'on puisse se donner aujourd'hui de l'*émancipation* comme *travail de la pensée*?

OUVRAGES CITÉS

- ADORNO, Theodor W. (1991) *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, traduction de l'allemand par Eliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris, Payot, 368p.
- AGAMBEN, Giorgio (2008) *Qu'est-ce que le contemporain?*, traduction de l'italien par Maxime Rovere, Paris, Rivages poche/Petite Bibliothèque, 43p.
- ALI-KHODJA, Mourad (2007) « La sociologie à l'épreuve de l'exiguïté : périodisation et analyse comparative des travaux portant sur l'Acadie », dans Martin Pâquet et Stéphane Savard (dir.), *Balises et références. Acadie et francophonies*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 175-212.
- ALI-KHODJA, Mourad, (2009a) « Réflexions sur les savoirs en milieu minoritaire » dans Mourad Ali-Khodja et Annette Boudreau (dir.), *Lectures d'Acadie. Une anthologie des textes de sciences humaines et sociales (1960-1994)*, Montréal, Fides, p. 585-607.
- ALI-KHODJA, Mourad et Annette BOUDREAU (2009) « Du concept de minorité à la pensée de l'exiguïté », *Langage et société*, n°129, septembre, p. 69-80.
- BRETON, Raymond (1983) « La communauté ethnique, communauté politique », *Sociologie et sociétés*, vol. XV, n°2, octobre, p. 23-38.
- DUBÉ, Paul, Pamela SING (dir. avec la collaboration de René Ladsous) (1998) *Communautés francophones, espaces d'altérité*, Edmonton, Institut de recherche de la Faculté Saint-Jean, 335p.
- GILBERT, Anne (dir.) (2010) *Territoires francophones. Études géographiques sur la vitalité des communautés francophones du Canada*, Québec, Septentrion, 423p.
- HELLER, Monica (2011) *Paths to Post-Nationalism. A Critical Ethnography of Language and Identity*, New York, Oxford University Press, 223p.
- HELLER, Monica, Normand LABRIE (2003) *La francité canadienne entre modernité et mondialisation*, Cortil-Wodon, Éditions Modulaires Européennes, 448p.

- HELLER, Monica (2002) *Éléments d'une sociolinguistique critique*, Paris, Didier, 175p.
- KUNDERA, Milan (1993) *Les testaments trahis*, Paris, Gallimard, 325p.
- MAGRIS, Claudio (1986) *Danube*, traduction de l'italien par Jean et Marie-Noëlle Pastureau, Paris, Gallimard, 497p.
- MOURALIS, Bernard (1975) *Les Contre-littératures*, Paris, Presses universitaires de France, 206p.
- PIRON, Florence (1996) « Écriture et responsabilité. Trois figures de l'anthropologie », *Anthropologie et sociétés*, 20.1, p. 125-148.
- THÉRIAULT, Joseph-Yvon, Anne GILBERT, Linda CARDINAL (dir.) (2008) *L'Espace francophone en milieu minoritaire au Canada. Nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations*, Montréal, Fides, 562p.
- THÉRIAULT, Joseph-Yvon, E. E. Martin MEUNIER (2008) « Que reste-t-il de l'intention vitale du Canada français? » dans Joseph-Yvon Thériault, Anne Gilbert, Linda Cardinal (dir.), *L'Espace francophone en milieu minoritaire au Canada. Nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations*, p. 205-238.
- THÉRIAULT, Joseph-Yvon (1994) « Entre la nation et l'ethnie. Sociologie, société et communautés minoritaires », *Sociologie et sociétés*, 26.1, p. 15-32.
- TOURAINÉ, Alain (2005) *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde aujourd'hui*, Paris, Fayard, 374p.
- UNESCO (2010) Conseil international des sciences sociales, *Rapport mondial sur les sciences sociales. Divisions dans les savoirs*, Paris, 448p.
- URRY, John (2005) *Sociologie des mobilités. Une nouvelle frontière pour la sociologie?*, traduction de l'anglais Noël Burch, Paris, Armand Colin, 252p.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1995) *Impenser la science sociale. Pour sortir du XIX^e siècle*, traduction de l'américain par Anne-Emmanuelle Demartini et Xavier Papaïs, Paris, Presses universitaires de France, 340p.
- WIEVIORKA, Michel (dir. avec la collaboration de Aude Debarle et Jocelyne Ohana) (2007) *Les Sciences sociales en mutation*, Paris, Éditions Sciences Humaines, 624p.

Francophonies canadiennes : De l'enracinement à la transculturalité de la société des savoirs

par

Patrick Imbert
Université d'Ottawa

INTRODUCTION

Paradoxalement, seule la mondialisation peut garantir le droit à l'existence de ces petites cultures que traditionnellement la nation a balayées pour pouvoir consolider le mythe de son intangibilité. (Mario Vargas Llosa, 1997, p. 225)

Les sociétés francophones au Canada ont accompli des changements de perspectives majeurs dans le contexte de la société des savoirs et de la mondialisation. Par l'accès de nombreux de ses membres aux savoirs spécialisés culturels, légaux, scientifiques et technologiques diffusés par les collèges et les universités, ils ont rejoint le peloton des 20 à 30 % de la population entre 20 et 40 ans qui, dans certaines provinces du Canada ou certains états des États-Unis, possèdent un diplôme universitaire ou collégial.

Ces francophones maîtrisant des savoirs spécialisés en demande ne se sentent plus obligés de passer par une structure de dominance contrôlée par les anglophones majoritaires. Ils sont francophones minoritaires, c'est-à-dire aussi le plus souvent bilingues. Dans le contexte de la dominance nationale ou provinciale, ce bilinguisme était perçu comme un désavantage car les francophones étaient vus comme inadéquats par rapport à l'unilinguisme de la majorité, et ce, malgré leurs efforts parfois grands pour s'assimiler. Dans le contexte d'une société des savoirs liée à la mondialisation ainsi que dans le contexte de l'accès aux savoirs

techniques ou spécialisés couplés à la connaissance de deux langues internationales (et non plus d'une langue nationale, l'anglais, et d'une langue minoritaire locale, le français), les francophones ont pris leur essor et savent se brancher sur les enjeux nationaux qui sont souvent aussi des enjeux mondiaux. Nous allons donc voir comment on est arrivé à une telle situation de mobilité avantageuse à partir d'une culture qui reposait plutôt sur la valorisation de l'enracinement.

DÉPLACEMENT ET ENRACINEMENT CHEZ LES FRANCOPHONES DU CANADA

Dans tous les cas, la patrie pour nous n'est pas ce qu'est le *home* pour nos compatriotes d'origine anglaise et nous aurons beau emporter avec nous notre trésor et emmener notre famille et nous établir en pays étranger, nous n'y trouverons jamais la patrie, tandis que leur *home* peut les suivre partout puisque ce mot semble ne pas comprendre le pays. (G. Lévesque, 1848, p. 294)

En 1871, le Montréalais Adolphe-Basile Routhier critique la mobilité sociale, économique, spatiale et ethnique états-unienne : « À proprement parler, les États-Unis ne sont pas une patrie pour la plus grande partie de leurs habitants. C'est une immense hôtellerie où de nombreuses caravanes de peuples sont venues prendre un billet de logement » (p. 86). Routhier est conscient du mouvement, du dynamisme et du changement de civilisation et d'épistémologie que représentent les États-Unis. Il est cependant en désaccord à la fois avec la relativisation du processus d'attribution imposant une identité fixe, comme avec le *melting pot* et la venue d'immigrants qui contribuent au développement économique de cette hôtellerie que sont, pour lui, les États-Unis. Pour un tenant de la définition de la nation fondée sur le fait d'être un « enfant du sol » enraciné, ce mouvement est inacceptable car il ne permet pas de vivre une identité définie fondée sur des qualités précisées par le processus d'attribution. Ce processus est contrôlé par des institutions visant à renforcer l'homogène sous leur hégémonie et à imposer uniquement

l'attribut de nationalité. Ceci a pour conséquence d'exclure les autres attributs importants constitutifs de toute identité car on est aussi en même temps et souvent plus, père de famille, jeune, travailleur manuel, riche ou pauvre, en santé, enceinte, fanatique du vélo de montagne, etc. Autrement dit, on ne se résume jamais à un seul attribut qui ne fait que servir à la volonté homogénéisante et hégémonique des institutions religieuses ou étatiques qui ont le pouvoir.

Dans l'optique de Routhier, aux États-Unis, le mot patrie n'est pas valide car le multiple des origines se conjugue à la frénésie de réussir économiquement qui se manifeste par les déplacements spatiaux, linguistiques et culturels des gens qui s'adaptent à la modernité commerciale propre à la logique démocratique états-unienne. Elle est d'ailleurs bien saisie par l'écrivain et futur Président de la République argentine, Domingo Faustino Sarmiento, qui, dans la relativisation du processus d'attribution qu'il constate lors de son voyage aux États-Unis en 1847, retient que les gens visent une grande mobilité sociale : « The Yankee [...] does not say that he is poor but that he is poor right now or that he has been unlucky, or that times are bad¹ » (Rockland, p. 166). Cette relativisation passe par une capacité à présenter le processus d'attribution en fonction non d'une essence identitaire impliquant une stabilité immuable, mais selon une évolution temporelle rapide liée à un contexte changeant. Selon Sarmiento, les gens visent à changer d'identité et sont capables de vivre des vies plurielles dans des langues et des cultures qu'ils peuvent cumuler. Voilà qui ne correspond pas aux tenants de l'enracinement dans une essence liée à la terre comme le propose le récit d'Adam créé de l'argile et repris par les tenants du nationalisme agricole comme Patrice Lacombe dans *La terre paternelle*.

LE MULTICULTURALISME DE CHARLES MONDELET

1 On note que le titre du livre présenté par Rockland, *Sarmiento's Travels in the United States in 1847*, ne mentionne pas le Canada. Pourtant Sarmiento a voyagé à Niagara, à Montréal, et fournit de nombreux commentaires sur Montréal et sur les différences qu'il perçoit entre le Canada et les États-Unis. Nous traduisons : « Le Yankee [...] ne dit pas qu'il est pauvre, mais qu'il est pauvre en ce moment ou qu'il a eu de la malchance ou que les temps sont durs. »

Le passage du statique au dynamique, de l'évolution d'une identité fixe, essentialisée et se protégeant, à des images de soi multiples en gestation permanente se marque pourtant dès le XIX^e siècle chez divers penseurs dont le plus important est Charles Mondelet. En 1841, dans un texte très important et pourtant pas encore republié, *Lettres sur l'éducation élémentaire et pratique*, Charles Mondelet propose une perspective qui pense le changement différemment de la vision statique de Routhier diffusée trente ans plus tard. Que propose Charles Mondelet à un pays déchiré par les divisions au lendemain de l'échec des Révoltes des Patriotes dans le Bas-Canada et dans le Haut-Canada ? D'abord, il affirme que « La cause de l'éducation est donc la cause de la liberté » (p. 6) car elle va permettre d'anéantir les « distinctions nationales et les préjugés² » (p. 7). Pour cela, il suggère d'établir partout des écoles anglaises et des écoles françaises. Le but étant le suivant :

Les parents anglais se diront [...] envoyons nos enfans à l'école française, ils apprendront les deux langues, ils se tireront mieux d'affaire dans le monde. Les parens canadiens³ s'apercevront de suite qu'on ne leur arrachera pas la langue maternelle, ils verront la convenance de faire apprendre l'anglais à leurs enfans, cette connaissance devant leur procurer les moyens de se frayer la route vers des résultats utiles, ils enverront donc leurs enfans à l'école anglaise. (p. 9)

Cette vision idéaliste de la situation aboutit, selon Mondelet, à ce que les enfants des deux groupes oublient leurs origines et deviennent des citoyens nouveaux, éduqués et bilingues prêts à affronter le monde en oubliant les distinctions nationales qui ont causé tant d'anarchie.

2 Charles Mondelet ne s'arrête pas aux distinctions nationales. Il propose aussi des réflexions sur l'éducation des femmes et la création d'Écoles normales pour former des enseignants et enseignantes compétents. Cette option propre aux idées d'Horace Mann (p. 43) dont il cite le rapport avait d'ailleurs été reprise par le Président de la République argentine Sarmiento qui avait importé des enseignantes formées au système de Mann pour fonder un nouveau système scolaire en Argentine après la fin de la dictature de Juan Manuel de Rosas. Voir: M. Couillard et P. Imbert, 2000, p. 437-461.

3 Canadiens à l'époque signifie Canadiens français ; l'orthographe de parens et enfans est conforme à l'original.

Il s'agit dans ce cas de fonder un nouveau peuple, autrement dit une unité dans la capacité à combiner deux langues et deux identités. Cette perspective inspirée par le pédagogue du Massachusetts Horace Mann et de sa femme Madame Beecher, tous deux cités par Mondelet, a plusieurs buts. Il s'agit d'insérer les gens dans le monde moderne, de les intégrer au continent en échappant aux querelles nationales ou religieuses et en leur enseignant ce qui est important pour vivre dans les Amériques, c'est-à-dire « la grammaire française et anglaise [...], l'arithmétique, le mesurage et la tenue des livres, la géographie et principalement celle du Nouveau-Monde [...]; des éléments de la chimie appliquée [...], la loi municipale du pays... » (p. 47). Il s'agit aussi de tenter de fonder non pas une nouvelle humanité comme le voudra plus tard Louis Riel à partir du métissage⁴, mais un nouveau type de société reposant sur le mélange et la capitalisation des langues et des cultures ainsi que de faire prendre conscience de la nécessité d'une morale mondiale pour « diminuer les préjugés en leur (aux élèves) faisant voir qu'il est nécessaire qu'il existe des rapports continuels entre toutes les nations de la terre et qu'elles s'entr'aident mutuellement » (p. 57). En 1841, Charles Mondelet propose un modèle d'éducation et de société qui peut favoriser l'intégration, la mobilité sociale, et peut-être, grâce à la rencontre des cultures au Canada, une affirmation canadienne face à l'Angleterre, un peu à la façon dont les États-Unis s'inventent en valorisant les mobilités géographiques, sociales, économiques et culturelles. Chez Mondelet, cette mobilité se conçoit par la mise en place d'un système d'éducation pratique, efficace, défini dans ses détails pédagogiques, allant jusqu'à préciser la manière de construire les bâtiments et les classes ainsi qu'à inciter à se frayer un chemin entre les langues et les cultures tout en se considérant à la fois citoyen localement engagé et mondialement concerné. Avec Charles Mondelet, il était donc question d'intégrer la capacité à se transformer, en affirmant une personnalité forte et multiple qui devait permettre aux

4

On note que cette lutte qui vise à fonder une nation métisse dans les Amériques intéresse des penseurs brésiliens. Mathias Carvalho a d'ailleurs traduit Louis Riel. Ils sont des précurseurs de José Vasconcelos et de *La raza cósmica*. Voir : Mathias Carvalho, 1997.

francophones et aux anglophones du Canada de s'inventer localement tout en prenant part au concert des nations dans son impact mondial, mais sans être dépendant d'un empire qui couvrait la planète. Cette tentative de penser le changement et la mobilité géo-symbolique a été pourtant rapidement passée sous silence, et ce, jusqu'à nos jours. C'est l'opposé que choisiront les politiciens et penseurs canadiens-français qui, comme on l'a vu avec Adolphe-Basile Routhier, l'auteur du *Ô Canada*, rejeteront les perspectives mouvantes et nomades incarnées selon eux par les États-Unis. C'est aussi l'opposé que choisiront les tenants du lien avec l'Angleterre qui, comme on le voit pour Lord Tweedsmuir, viseront à encourager la conservation des cultures et le maintien de leurs différences dans l'ignorance les unes des autres afin de garder fonctionnel le système de l'Empire et d'un Commonwealth contrôlé par Londres.

LE MONOCULTURALISME PLURIEL ET LA COLONIE

Seule une identité conservatrice, fermée sur soi, peut vivre l'hybridation comme une perte. (Ernesto Laclau, 2000, p. 40)

Au Canada, cette question des rapports culturels et linguistiques est très importante alors que, déjà en 1914, seulement 35 % des immigrants provenaient de la Grande-Bretagne tandis qu'il était de 60 % à l'époque victorienne. Au Canada, petit à petit, les institutions vont échapper au statisme prôné par les penseurs comme Adolphe-Basile Routhier et tenir compte des changements qui s'accélérent dès la Seconde Guerre mondiale. On pense par exemple aux changements reconnaissant le travail des femmes tandis que les hommes sont partis soldats au front.

De 1935 à 1940, Lord Tweedsmuir est le Gouverneur Général du Canada. Il est le dernier personnage important nommé par l'Angleterre pour s'occuper activement du destin de la semi-colonie que restait encore le Canada. Une de ses activités principales était de faire la promotion de ce qu'on appellera plus tard le multiculturalisme en encourageant les groupes ethniques à cultiver leurs identités doubles situées à mi-chemin entre leur pays d'origine et leur nouveau pays. Lors de son discours d'inauguration en

1935, il affirme que la gloire de l'Empire repose sur sa capacité à englober de nombreuses races et traditions. Dans la variété repose la force. Il ajoute dans son discours à Bishop's College en juin 1938 : «What is there in common between peoples who represent every race-stock on earth?» (p. 99). Une unité dans la Monarchie. Jusqu'à maintenant, il n'y a rien de particulièrement remarquable à cette assertion car, qu'il s'agisse de l'empire austro-hongrois ou de nombreux autres empires, ils reconnaissaient pour la plupart la diversité de leurs composantes se conjoignant dans l'autorité suprême du monarque. Cependant, tout devient plus original quand Lord Tweedsmuir applique cette idée plus directement au Canada. En septembre 1936, à Gimli au Manitoba, il affirme devant un groupe de Scandinaves, principalement des Islandais :

You have become in the fullest sense good Canadians and have shared in all the enterprises and struggles of this new nation and at the same time I rejoice to think that you have never forgotten the traditions of your homeland. That is the way in which a strong people is made by accepting willingly the duties and loyalties of your adopted country, but also by bringing your own native traditions as a contribution to the making of Canada. (p. 27)

Dans des discours à la radio et dans des tournées de conférences, il n'a pas cessé d'encourager les groupes à conserver leurs « authentiques » identités raciales.

Cet encouragement concerne aussi les Canadiens français à Montréal même s'il insiste sur le fait que les Anglais et les Français sont les deux peuples fondateurs du Canada et que conserver ses traditions n'a pas le même sens dans le cas des Anglais et des Français que dans celui des communautés immigrantes récentes : « Votre langue surtout est un bien précieux, car la langue et la littérature françaises constituent une richesse non seulement pour le Canada français mais encore pour le Canada anglais » affirme Lord Tweedsmuir en français dans son discours prononcé à Québec pour le Congrès de la langue française de juin 1937 (p. 243).

Reconnaître les identités doubles mais vues comme immuables ne mène pas pour lui à envisager les déplacements et les hybridations

culturelles. Cette perspective mène plutôt à conserver des traditions séparées les unes des autres dans un monoculturalisme pluriel qui est l'ancêtre de la mosaïque prônée par le gouvernement canadien dans la première manière, toute bureaucratique et fortement stéréotypée, de concevoir le multiculturalisme. Les discours de Lord Tweedsmuir sont ainsi un bon exemple du monoculturalisme pluriel qui échappe en partie à l'homogène unitaire mais ne s'intéresse pas au mouvement relationnel qui permet de faire se rencontrer les communautés et de générer des transformations en facilitant à la fois la rencontre et la mobilité. Il insiste constamment sur la conservation des authentiques identités raciales. Aucune critique du concept de race n'a lieu et aucune vision des identités comme relationnelles, comme interdéfinies et donc sans origine pure ne se manifeste. Bien au contraire. Sa pensée annonce les programmes du multiculturalisme bureaucratique critiqués par Alberto Kurapel, le directeur du théâtre *Exilio* de Montréal qui montait des spectacles postmodernes trilingues explorant les rencontres et les métissages et qui affirme ce qui suit quand il a demandé des subventions auprès d'un ministère fédéral : « Une fonctionnaire nous a reçus... Elle a continué en me disant que j'aurais de l'aide immédiatement si je faisais des spectacles de danses folkloriques avec des ponchos, des guitares et des quenanas » (p. 39). Voilà qui rejoint une situation critiquée par l'intellectuel Canadien né à Trinidad et Tobago, Neil Bissoondath, dans *Le marché aux illusions*.

L'UNIQUE ET LE MULTIPLE DANS LES RÉFLEXIONS THÉORIQUES : WILL KYMLICKA ET CHARLES TAYLOR

The reality of our living in a global society far outpaces our ability to understand it; we are still living in a time warp of outdated perceptions. (Lloyd Axworthy, 2003, p. 24)

Pour participer à l'invention du Nouveau Monde, il faut repenser régulièrement les relations sociales et réviser les paradigmes qui permettent d'ordonner les systèmes de valeur. C'est ce à quoi se consacrent, 150 ans après Charles Mondelet, des penseurs comme Charles Taylor ou Will

Kymlicka. Leurs réflexions théoriques concernent le multiculturalisme, c'est-à-dire la politique de reconnaissance des autres rejoignant la lutte démocratique contre toute forme d'impérialisme. La reconnaissance des autres, le multiculturalisme, vise à créer une société plus juste et plus efficace car il souhaite donner le pouvoir à tous et à toutes afin d'être productifs et de se joindre à l'effort de créativité essentiel au développement du groupe nécessaire dans l'intensification de la concurrence mondiale dépassant de loin la volonté de développer des marchés nationaux comme cela était le cas au XIX^e siècle pour Charles Mondelet ou Horace Mann. Ainsi, dans toute la mouvance techno-économique, culturelle, libérale et démocratique contemporaine, il est nécessaire de s'adapter au flux si on veut parvenir à être le leader et à définir des standards, au moins dans certains domaines.

Dans le contexte de glocalisation⁵ et de légitimation des déplacements géographiques et symboliques, Will Kymlicka rappelle que, dans leurs rapports à la majorité, les minorités doivent être réglées par deux dynamiques complémentaires : d'une part, par l'égalité entre les groupes, ce qui se construit par des protections externes face au groupe majoritaire qui tend à imposer ses vues, justifiées bien sûr par des considérations économiques ou bureaucratiques, et ce, souvent au détriment de la minorité⁶, d'autre part, par l'accès à la liberté dans le groupe minoritaire grâce à des restrictions internes qui donnent le droit à l'individu de quitter le groupe en étant compensé si cela se justifie, excepté dans les cas où le groupe risquerait la disparition.

Toutefois, tout repose sur le mot « appartenir » qui n'est pas discuté par Kymlicka alors que l'identité est faite de bien des attributs qui sont loin de se réduire à un lien uniquement religieux ou national. Il faut donc faire attention aux mots et mesurer comment un contexte les a marqués et comment ils s'en détachent, car cela infléchit la perspective sur les pratiques qu'il faudrait privilégier. Dans le contexte libéral et

5 La glocalisation signifie la capacité à être présent dans le local comme dans le global.

6 C'est ce qu'on a pu voir récemment pour l'Hôpital universitaire Montfort à Ottawa, menacé de fermeture par le gouvernement conservateur de Mike Harris.

démocratique postcolonial/postmoderne, plutôt que de penser qu'on appartient à un groupe, à une culture, à un État-Nation, il est de plus en plus fréquent et productif de penser que la culture nous appartient et qu'il nous appartient de l'utiliser parmi d'autres attributs définissant les images multiples de nous-mêmes dans le but de participer pleinement au développement qui s'effectue dans le contact avec les autres cultures en fonction d'une prolifération de discours divers. La culture nous appartient aussi au sens où on ne peut quasiment plus parler de culture au singulier car, comme le rappelle Fredrik Barth, nous sommes de plus en plus conscients que les cultures, de tout temps, se sont définies par leurs interactions, par leurs rencontres. Une culture est toujours déjà une somme de différences mises ensemble dans la séduction, la réaction, le ressentiment, etc. De nos jours, souvent plusieurs cultures nous appartiennent à des degrés divers.

Beaucoup de personnes, notamment dans les groupes minoritaires, peuvent difficilement dire qu'elles sont francophones sans dire qu'elles sont aussi anglophones (ou vice versa pour un certain nombre d'anglophones de Montréal), ce qui est vrai aussi pour beaucoup d'allophones de diverses grandes villes de la planète. Il faudrait plutôt dire qu'on a une connaissance active (jusqu'à quel degré) de telle langue et qu'on a une connaissance active mais à un degré moindre d'une, de deux ou de trois autres langues, et qu'on a aussi une connaissance active et pratique de cultures et de discours (nationalistes, gais, féministes, religieux, pacifistes, écologiques, scientifiques, etc.) qui nous permettent de nous exprimer en fonction des différents contextes traversés. Autrement dit, les langues, les cultures et les discours nous appartiennent autant qu'on leur appartient au sens où ils se modulent aux contextes qui nous tissent et nous métissent.

CULTURE ET PROMESSE

To live is to risk. To risk is to rethink liberty. (Erin Manning, 2007, p. xxi)

Notre monde, en particulier celui des Amériques, repose plus sur la promesse que sur le constat. Cette promesse, cet acte de langage

sous-jacent aux cultures des Amériques, rejoint les Déclarations d'indépendance qui ont martelé le continent et qui affirment implicitement sinon explicitement : « Je déclare que j'ai ma place au soleil et que je m'appartiens ». De plus, dans le contexte de la légitimation des déplacements symboliques postmodernes/postcoloniaux, c'est cette promesse qui domine. Ainsi, au lieu de constater un fait, on produit un acte de langage qui, parce qu'il est proféré, produit le fait. On ne constate pas l'indépendance ou la liberté. On l'affirme et en l'affirmant, elle est produite et l'énoncé devient immédiatement constatif. L'acte de langage est donc l'exemple d'un discours qui crée son métissage, dans le jeu sur la conjonction de deux discours formant un ensemble divers reposant sur le productif/constatif. Il manifeste qu'on s'affirme et qu'on s'appartient car on est capable de créer des situations conformes aux projets de vie qui tiennent à cœur. Dans l'étude des rapports culturels qui sont plus, selon nous comme selon Afef Benessaïeh, de l'ordre du transculturel que du multiculturel, il est donc bon de tenir compte de cette dimension performative des discours qui emporte les dynamiques globalisantes.

De plus en plus, toutefois, la promesse de s'appartenir se fait dans la rencontre avec les autres qui, eux aussi, s'appartiennent et veulent réaliser leurs désirs d'expansions scientifique, culturelle, économique et sociale propre à la société des savoirs dans l'accès démocratisé à la concurrence afin de créer des richesses nouvelles, économiques et symboliques, orientées vers l'avenir afin d'éviter le plus possible exclusions, guerres et génocides. C'est ce que tentent de réaliser les minorités partout sur la planète et en particulier les minorités francophones du Canada ayant accès à une éducation collégiale ou universitaire spécialisée. Dans l'habitude de capitaliser des savoirs et de gérer de multiples contextes, les francophones sont à l'aise dans des discours qui jouent sur plusieurs tableaux.

C'est aussi ce que soulignent les communautés métisses du Canada, c'est-à-dire les descendants de ceux qui ont tenté de fonder un homme nouveau, une République métisse dans l'Ouest canadien à la suite de Louis Riel et de Gabriel Dumont. Les Métis reprennent en main leurs droits et la conscience de leur valeur culturelle surtout parce que le multiculturalisme dans son contexte avec les dynamiques de

mondialisation contemporaines leur permet de trouver positif un mélange vu, il n'y a pas si longtemps, comme négatif puisque la référence à une histoire unique et à la pureté de la langue dominait : «The Metis Nation is really what Canada wants to be, suggests Doucette. We're multilingual. We're multicultural - we're based on blending. We're a symbol of where Canada is trying to go⁷.» (p. 66) «The Metis have traditionally resisted an either-or approach of the world» (p. 68). Doucette rejoint aussi les conceptions très contemporaines des images de soi multiples fondées sur la digestion des cultures diverses au sens que ce processus prenait en 1929 chez le Brésilien Oswald de Andrade dans son *Manifeste anthropophage*. Il rejette aussi la croyance que la vie est un jeu à somme nulle (*either or approach*)⁸ pour présenter son point de vue comme celui qui permet de capitaliser les savoirs en les recontextualisant et en créant de nouveaux savoirs efficaces dans le contexte de la méritocratie libérale démocratisée.

MULTIPLICITÉS ET CHANGEMENTS IDENTITAIRES

Dans un contexte où l'interprétation est multiple comme le souligne Umberto Eco dans *Le pendule de Foucault*, roman qui est une fiction ludique liée aux théories sémiotiques contemporaines, la lutte pour le pouvoir aboutit non pas à la meilleure interprétation qui ne peut être que temporaire sinon éphémère, mais à de nombreuses interprétations qui sont liées à des discours divers et pertinents. Voilà qui est repris sous forme ironique dans *Poète, comme jeune homme* de Michel Albert : « Tu es arrivé à une multitude d'angles où chaque combinaison comme un rêve cubiste revêt son propre fonctionnement sa méthode en soi. A wonderful case for any psychiatrist willing to put you through a two-year plan, to become a paper somewhere in a magazine but you don't have the money and why tell a stranger? » (p. 29). On retient que le positif est en français et que les contraintes stéréotypées sont manifestées en anglais, ce qui a, d'une façon ironique, le mérite de souligner que le transculturel se produit

7 Mark Abley, 2009, p. 66. Un des intervenants souligne en plus : "In many parts of Latin America, by contrast, *mestizos* make up a majority of the population and enjoy much higher prestige than *indios*" (p. 66).

8 Voir Patrick Imbert, 2006, p. 147-162.

toujours dans des rapports inégaux qu'il est nécessaire de rééquilibrer. On constate d'ailleurs ces rapports inégaux en milieu ultra-minoritaire parfois coincé dans des traditions séculaires où les femmes sont opprimées et maltraitées par le pouvoir patriarcal. C'est ce que souligne le roman de Jacqueline Dumas, *Madeleine and the Angel*, écrit en anglais et parsemé de quelques phrases en français. Ce roman n'est pas seulement l'expression des dominances assimilatrices par les anglophones mais aussi une contestation de la tendance, dans le discours critique, à ne présenter les francophonies canadiennes que comme des groupes homogènes protégés par la tradition sans mentionner les tendances visant le renouveau et la création de nouveaux discours⁹. C'est ce que l'on constate dans la pièce de théâtre de Ken Brown intitulée *Cow-Boy poétre* où l'on voit que l'égalité des femmes et des hommes est établie dans un partage de discours post-machos et post-féministes dialogués en français et en anglais. Le bilingue polyculturel et polydiscursif se couple à des questionnements qui nouent dans l'instant conflictuel le passé et l'avenir : « Quoi sauver ? Quoi laisser derrière ? V'là c'que vous devez vous demander... » (p. 98).

Patrice Desbiens, quant à lui, ne souligne que les rapports inégaux et le bilinguisme soustractif, car ces rapports ne sont considérés que dans un contexte local/national. C'est ce que l'on voit dans *L'homme invisible/ The Invisible Man*. Dans ce cas, en effet, la situation est inquiétante, car les francophones parviendraient difficilement à contrôler les institutions étatiques puisque, de Canadiens français ancrés dans une communauté pancanadienne soutenue par des institutions de santé et d'éducation religieuses, ils sont devenus, depuis la détermination du Québec de se construire en se territorialisant, des Franco-Ontariens obligés de fonctionner provincialement. De plus, ils ne représentent que 4 % de la population de l'Ontario et ils s'intègrent dans la dynamique urbaine

9 C'est ce que souligne Josée Bergeron (2007, p. 371). Josée Bergeron insiste sur cet aspect : "Because Francophone identities are seldom seen or examined as being contested or as having dynamic qualities – of being continuously rebuilt and changing – they tend to remain fixed in the past". (p. 373). L'œuvre de Gabrielle Roy et sa vie en sont un bon exemple, elle qui a, dans *Rue Deschambault*, montré avec humour le racisme des petites collectivités face aux Noirs dans la première nouvelle intitulée « Les deux Nègres ». Voir l'analyse de l'exclusion dans : Patrick Imbert, 2000, p. 179-194.

qui est présente dans chaque petite ville, dans chaque village par le biais d'Internet et des technologies mondiales réseautées. La solution doit donc venir de la capacité à tirer des avantages de l'asymétrie dans un contexte qui n'est plus uniquement provincial ni national mais aussi global. Dans ce contexte, tout n'est pas si angoissant.

En effet, même si les francophones hors Québec font partie d'un univers lié à l'exiguïté comme l'évoque François Paré, il faut tenir compte d'une différence fondamentale entre les exiguïtés francophones du Canada et les exiguïtés propres par exemple aux littératures frisonnes, basques ou ojibway. Si ces exiguïtés sont médiatisées par des langues peu connues en dehors de la communauté, il n'en est rien du français qui a été la langue mondiale des échanges et de la diplomatie jusqu'au début du XX^e siècle et qui reste une langue d'échange et de culture importante pour des centaines de millions de gens disséminés sur la planète.

C'est ce que rappelle le manifeste *Pour une « littérature-monde » en français*. Cette littérature est de plus en plus détachée de l'hégémonie de la France sur la francophonie et s'élabore à partir d'une créolisation transnationale où se rejoignent francophones et francophiles, Réjean Ducharme, Nancy Huston, Herménégilde Chiasson, J. M. G. Le Clézio, Dai Sijie, Édouard Glissant, Wajdi Mouawad par exemple. C'est ce que souligne aussi Jean-Benoît Nadeau dans son article intitulé « Le retour des conquérants » où il critique le visage territorial du Québec. Il cite Benoit Pelletier qui n'est plus du Gouvernement Charest : « Le français est une langue universelle, pas la langue d'un territoire. On se prive d'une force de frappe si on n'aide pas à la faire fleurir partout » (*L'Actualité*, 15 décembre 2007, p. 92).

La voie pour les communautés francophones du Canada passe donc par la capitalisation des savoirs technologiques, scientifiques, économiques et culturels auxquels s'ajoute l'immense avantage de parler deux langues internationales : le français et l'anglais. Ainsi, il est utile de jouer des dynamiques fluides du multiple et du transculturel comme le souligne une publicité de la Cité collégiale, le collège technique francophone d'Ottawa : "French speaking students, bilingual employees"¹⁰.

10 Pour une recherche plus approfondie, voir Patrick Imbert, 2005.

L'affirmation de soi, la maîtrise des appartenances, comme on le voit chez les vulgarisateurs des dynamiques économiques et culturelles contemporaines comme Don Tapscott, passe par la capacité à s'insérer dans le mouvement et à pénétrer les centres. Comme le souligne Michel Albert dans son poème « Entre le Dow et le Tao » publié dans le recueil *Poète, comme jeune homme* (p. 34), le monde contemporain oscille entre les hauts et les bas de la bourse et la possibilité zen de faire voile avec le vent, de se faire fluide comme l'eau dans les courants entourant les écueils. Les images de soi contemporaines ont été influencées à la fois par les vulgarisations des philosophies orientales dans le style *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance* de Robert M. Pirsig, et par les réflexions des théoriciens de l'école de Chicago comme George Gilder recyclant la main invisible d'Adam Smith, sans oublier l'importance du discours écologique.

La construction du sujet, dans ce cas, échappe d'une part à la définition traditionnelle du communautaire visant le statique et la protection par les racines et, d'autre part, à l'individualisme solipsiste violent manifesté par Bérénice Einberg dans *L'Avalée des avalés* dont l'auteur Réjean Ducharme se délecte parodiquement de ces deux attitudes inefficaces dans un monde vivant des bouleversements radicaux.

CONCLUSION : LA TRANSCULTURALITÉ

... parce qu'on peut mourir pour son identité racine unique, mais on ne peut pas mourir pour la créolisation. La créolisation exige qu'on ne meure pas. (Édouard Glissant, 1996, p. 98)

Comme chez Ducharme, la réaction est aussi humoristique chez Hédi Bouraoui dans son article concernant le transculturel intitulé « Les enjeux esthétiques et idéologiques du transculturel en littérature » : « D'emblée, je voudrais affirmer que, dans les transits culturels, je ne me suis senti en aucun cas exilé, victimisé ou aliéné par aucune composante d'une situation spécifique ou pluridimensionnelle » (2000, p. 14). Toutefois, chez Bouraoui, la capacité à vivre le transculturel en français,

est vue à Toronto, plus comme de l'hybridité que du métissage ou du caméléonnage. Le transculturel est symbolisé par l'*originalitude* fondée sur la valorisation de l'hybride par référence ironique à Chateaubriand décrivant un orignal par l'accumulation de parties disparates : « L'orignal a la mufle d'un chameau, le bois plat du daim, les jambes du cerf » (Cité dans Bouraoui, 2000, p. 82). La somme non-cohérente des parties qui accumulent les identités juxtaposées maladroitement en une perspective figée et essentialiste manque du fluide dynamique répandu chez Yann Martel dans *Self* ou dans *L'histoire de Pi*. L'*originalitude* ne peut échapper, même dans l'humour, à l'œil européen de Chateaubriand qui ne peut faire sens des Amériques qu'en accumulant les références au connu. L'œil européen ne peut s'insérer dans une logique de l'infinité des interprétations car cette dynamique est très rapidement bloquée par le stéréotype de l'essentialité identitaire reprise régulièrement par les représentants du pouvoir colonial comme Lord Tweedsmuir. L'œil européen ne peut faire autre chose que de dire que c'est « comme » mais « pas tout à fait cela » pour reprendre l'analyse du regard colonial faite par Homi Bhabha. Comme le rappelle Bouraoui pensant à l'*originalitude* dans « La troisième solitude », « ...la notion de multiculturalisme n'est pas opératoire, car elle ne tient pas compte du transvasement culturel entre les différentes ethnies. C'est pour cette raison qu'a été créée la notion de 'transculturalisme' pour transcender à la fois sa propre culture et jeter un pont et se transverser dans l'autre » (2001, p. 178). Chez Bouraoui l'*originalitude* est liée toutefois à une compréhension particulière du multiculturalisme comme on le voit dans *Ainsi parle la tour CN*: « Synthèse des religions et des cultures, l'esprit-orignal s'accommode des différences parce qu'il est tolérance » (1999, p. 217). Mais la tolérance, même si elle est plus souhaitable que l'exclusion ou le racisme, n'est pas suffisante. Voilà ce que soulignent aussi plusieurs œuvres récentes où l'exclusion mais aussi la tolérance propre à des rapports superficiels sont critiquées par un personnage. C'est le cas de *Comment faire l'amour avec un Nègre sans se fatiguer* : « Ce n'est pas tant baiser avec un Nègre qui peut terrifier. Le pire c'est dormir avec lui. Dormir, c'est se livrer totalement. [...] L'Occident dit : territoire inconnu. Attention: DANGER. Danger

d'osmose. Danger de véritable communication. Ce qui était une simple baise érotique pourrait bien devenir... » (Laferrière, p.77).

Le désir de l'autre dans son entier complexe est plus efficace que l'amalgame ou le composite, comme le souligne la différence entre l'hybridité qui est une combinatoire d'éléments relativement disparates et le métissage qui renvoie à la production d'un élément totalement nouveau dans ses multiplicités. C'est ce que tient à souligner Marguerite Primeau dans son roman intitulé *Dans le muskeg*. On y raconte l'histoire d'un village francophone de l'Alberta qui, de prime abord, rejette le médecin venu s'installer car il est Anglais. Mais après bien des péripéties, le médecin Thomas O'Malley épouse Lucette Lormier, la fille de celui qui était le plus opposé à l'installation de l'Anglais. Il reste évidemment à savoir si leurs enfants seront francophones et bilingues ou assimilés car, comme le souligne Roger Bernard, « la majorité des enfants issus des mariages mixtes s'anglicisent » (1997, p. 251). Tout va dépendre de la possibilité de sortir de l'exiguïté et d'avoir accès à un extérieur influencé par les reconfigurations mondiales ainsi que le soulignent des artistes comme Joe Fafard de la Saskatchewan et George Rodrigue de la Louisiane ou des écrivains comme Yann Martel, Herménégilde Chiasson et Hédi Bouraoui. Il est nécessaire d'avoir accès aux savoirs et au monde pour s'inventer dans le transculturel où les francophones, minoritaires dans un espace local défini, ont l'avantage de parler deux langues importantes dans le contexte des échanges internationaux. Ils peuvent jouer du transculturel à leur avantage en accumulant des savoirs multiples en forte demande dans le contexte de la mondialisation, une dynamique soulignée par Herménégilde Chiasson dans *Béatitudes*.

C'est ainsi que les diverses cultures qui se sont rencontrées dans les Amériques peuvent contribuer à constamment inventer les Amériques et le Canada en particulier. En effet, comme le rappelle Cornel West s'inspirant du pragmatisme de Charles Sanders Peirce, les Amériques restent encore en suspens. Elles sont un continent qui reste à compléter comme le rappelle aussi Yvon Rivard dans *Le siècle de Jeanne* lorsqu'il qualifie l'Amérique de chantier (p. 292). C'est à ces processus de réinvention de soi permanente que participent activement les minorités

du Canada comme le soulignait plus haut le Métis Doucette et c'est ce que visent les francophones du Canada. Le but est d'inventer des solidarités nouvelles et des communautés d'intérêts créatrices de productivités sociale, économique, scientifique et culturelle pour lutter contre le manque d'humanité dont ces collectivités gardent la mémoire, en sachant qu'une mémoire sans espoir est contre-productive et que l'espoir sans mémoire n'est qu'illusion.

OUVRAGES CITÉS

- ABLEY, Mark (2009) "Mixed Blessings", *Canadian Geographic*, 129.2, avril, p. 59-72.
- ALBERT, Michel (1988) *Poète, comme jeune homme*, Montréal, vlb, 92p.
- ANDRADE, Oswald de (1982), *Anthropophagies : mémoires sentimentaux de Janot Miramar*, trad. Jacques Thiériot, Paris, Flammarion, 307p.
- AXWORTHY, Lloyd (2003) *Navigating a New World: Canada's Global Future*, Toronto, Alfred Knopf, 464p.
- BARTH, Fredrik (1969) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Bergen/London, Universitetsforlaget/Allen & Unwin, 153p.
- BENESSAIEH, Afef (dir.) (2009) *Amériques transculturelles/ Transcultural Americas*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 270p.
- BERGERON, Josée (2007) « Francophone Minorities: From a Homogeneous Representation to the Construction of a Plural identity », *The American Review of Canadian Studies*, 37.3, Fall, p. 371-85.
- BERNARD, Roger (1997) « Transferts linguistiques et anglicisation des francophones. Les enjeux de l'exogamie au Canada », *Cahiers Charlevoix*, n° 2, Études franco-ontariennes, 1997, p. 232-47.
- BHABHA, Homi (1984) "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", *October*, n° 28, p. 125-133.
- BISSOONDATH, Neil (1995) *Le marché aux illusions : la méprise du multiculturalisme*, Montréal, Boréal/Liber, 242p.
- BOURAOUI, Hédi (1999) *Ainsi parle la Tour CN*, Ottawa, L'Interligne, 350p.

- _____ (2000) « Les enjeux esthétiques et idéologiques du transculturel en littérature », dans Bélanger, Louis (dir.), *Métamorphoses et avatars littéraires*, Ottawa, L'Interligne, p. 11-26.
- _____ (2001) « Le mythe de l'originalité dans la praxis réelle d'une francophonie excentrée », *Francophonies d'Amérique*, n° 10, 2000, p. 79-86.
- _____ (2001) « La troisième solitude », dans Lacroix, Jean-Michel et Caccia, Fulvio (dir.), *Métamorphoses d'une utopie*, Paris/ Montréal, Presses de la Sorbonne nouvelle/Éditions Tryptique, p. 175-184.
- BROWN, Ken (2010) *Cow-boy poétre*, Saint-Boniface (Manitoba), Les Éditions du Blé, 98p.
- CARVALHO, Mathias (1997) *Louis Riel : poèmes Américains*, trad. par Jean Morisset, Trois-Pistoles (Québec), Éditions Trois-Pistoles, p. 15-57.
- CHIASSON, Herménégilde (2007) *Béatitudes*, Sudbury, Prise de parole, 131p.
- COUILLARD, M. et P. IMBERT, (2000) « L'invention des Amériques : de barbarie/civilisation à oisiveté/travail », *Revue canadienne de littérature comparée*, 27.3, septembre, p. 437-461.
- DESBIEENS, Patrice (1981) *L'homme invisible/The Invisible Man*, Sudbury (Ontario), Prise de parole, 46p.
- DUCHARME, Réjean (1966) *L'Avalée des avalés*, Paris, Gallimard, 282p.
- DUMAS, Jacqueline (1989) *Madeleine and the Angel*, Saskatoon, Fifth House, 188p.
- ECO, Umberto (1990) *Le pendule de Foucault*, trad. Jean-Noël Schifano, Paris, Grasset, 658p.
- GILDER, Georges (1981) *Wealth and Poverty*, New York, Basic Books, 306p.
- GLISSANT, Édouard (1996) *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 144p.
- HOTTE, Lucie et Johanne MELANÇON (dir.) (2005) *Thèmes et variations : regards sur la littérature franco-ontarienne*, Sudbury, Prise de parole, 393p.
- IMBERT, Patrick (2000) « Critique littéraire, lecture canonique, prise en charge de la différence et exclusion » dans Lepage, Y. et Major, R. (dir.), *Croire à l'écriture*, Orléans [Ontario], Éditions David, p. 179-194.

- _____ (2004) *Trajectoires culturelles transaméricaines*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 341p.
- _____ (2006) « Le stéréotype de la croyance que la vie est un jeu à somme nulle et sa remise en question au Brésil, au Canada et dans les Amériques », *Brasil/Canadá : visões, paisagens e perspectivas do ártico ao antártico*, Rio Grande do Sul, Brésil, Ed. Abecan/Furg, p. 147-162.
- KURAPPEL, Alberto (1993) *Station artificielle*, Montréal, Humanitas/Nouvelle Optique, 178p.
- KYMLICKA, Will (1995) *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 280p.
- LACLAU, Ernesto (2000) *La guerre des identités*, Paris, La Découverte/L.M.A.U.S.S., 144p.
- LACOMBE, Patrice (1972) *La terre paternelle* Montréal, Hurtubise-HMH, 119p.
- LAFERRIÈRE, Dany (1985) *Comment faire l'amour avec un Nègre sans se fatiguer*, Montréal, vlb, 153p.
- LEVESQUE, G. (1848) « De l'influence du sol et du climat sur le caractère, les établissements et les destinées des Canadiens », dans James Huston, *Le Répertoire national ou Recueil de littérature canadienne*, 4^e volume, p. 297.
- MARTEL, Yann (2005) *L'histoire de Pi*, Montréal, XYZ, 360p.
- MARTEL, Yann (1998) *Self*, Montréal, XYZ, 282p.
- MONDELET, Charles (1841) *Lettres sur l'éducation élémentaire et pratique*, Montréal, J.J. Williams, 60p.
- NADEAU, Jean-Benoît (2007) « Le retour des conquérants », *L'Actualité*, 15 décembre, 32.20, p. 91-100.
- Ottawa Business Journal* (2000), 24 avril, p. 11.
- PARÉ, François (2001) *Les littératures de l'exiguïté*, Ottawa, Le Nordir, 230p.
- PEIRCE, Charles Sanders (1982) *Writings of C.S. Peirce*, Bloomington (Indiana), Bloomington University Press, 4 vol.
- PIRSIG, Robert M. (2007) *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance*, Toronto, Bantam, 1975, 406p.
- « Pour une "littérature-monde" en français », *Le Monde des livres*, 15 mars 2007. En ligne <http://www.lemonde.fr/livres/article/2007/03/15/des-ecrivains-plaident-pour-un-roman-en->

francais-ouvert-sur-le-monde_883572_3260.html. Consulté le 12 décembre 2011.

- PRIMEAU, Marguerite-A. (1960) *Dans le muskeg*, Montréal, Fides, 222p.
- RIVARD, Yvon (2005) *Le siècle de Jeanne*, Montréal, Boréal, 398p.
- ROCKLAND, Michael Aaron (1970) *Sarmiento's Travels in the United States in 1847*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 330p.
- ROUTHIER, Adolphe-Basile (1871) *Causeries du dimanche*, Montréal, Beauchemin et Valois, 301p.
- TAPSCOTT, Don and Art CASTON (1995) *Paradigm Shift*, New York, McGraw Hill, 337p.
- _____ (1998) *Creating Value in the Network Economy*, New York, A Harvard Business Review Book, 229p.
- _____ (2009) *Grown Up Digital*, New York, McGraw Hill, 368p.
- TAYLOR, Charles (1994) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 175p.
- TWEEDSMUIR, Lord (1941) *Canadian Occasions*, Toronto, The Musson Book Company, 256p.
- LLOSA, Mario Vargas (1997) *Les enjeux de la liberté*, trad., Albert Bensoussan, Paris, Gallimard, 412p.
- WEST, Cornell (2009) *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*, Madison, University of Wisconsin, 292p.

Sous le signe du pendule : du père éperdu et craintif au fils paisible et confiant...

par

Paul Dubé

Campus Saint-Jean, Université de l'Alberta

Des langues passent dans ma langue, se comprennent, s'appellent, se touchent, s'altèrent, avec tendresse, avec crainte, avec volupté; mélangent leurs pronoms personnels dans l'effervescence des différences. Nécessité, au sein de ma langue, des jeux et migrations de mots, de lettres, de sons; mes textes ne diront jamais assez ses bienfaits. (Hélène Cixous, 1977, p. 28)

Moi je préfère les marges, les bordures: ces lieux où les nations, les communautés, les allégeances, les affinités et les racines se frottent parfois âprement les unes aux autres, où le cosmopolitisme est moins une identité qu'une évidence et un mode de vie. (Tony Judt, 2010, p. 18)

Comme point de départ, je compte m'écarter des considérations habituelles sur l'identité, éviter un retour historique sur le Canada français que feu Roger Bernard avait situé « entre mythe et utopie » (Bernard, 1998). Je ne reprendrai pas non plus les notions bien connues à l'égard des groupes dits nationalitaires et à leur doute ou indécision identitaire (Thériault, 1994), applicables aux communautés francophones du Canada.

En fait, ce sont des considérations émanant de champs parallèles et connexes qui m'interpellent et qui orientent ma réflexion. Celle-ci veut défendre un seul principe qui s'inspire pour commencer de la pensée de ce grand sceptique qu'est Michel Foucault. Paul Veyne récuse avec ce dernier la notion de vérité en tant qu'« adéquation, (ou) correspondance entre une chose et l'idée que nous nous en faisons », comme elle apparaît dans la philosophie classique et pour le sens commun. Michel Foucault, toujours

selon Veyne, « nie qu'il puisse y avoir adéquation [...] car la chose connue ne peut être séparée de cadres qu'il appelle "discours" à travers lesquels les hommes, à travers l'histoire, se sont représenté les choses » (Veyne, 2004, p. 4). Pour écrire l'histoire de l'amour, par exemple, Foucault dirait qu'on ne doit pas partir du sexe en lui-même, ou de ce qu'en dit la psychanalyse, mais plutôt qu'il faut distinguer « trois "*discours*" qui se sont succédé : les plaisirs selon l'Antiquité, la chair dont parlaient les chrétiens et la sexualité des conceptions modernes ». Ce sont là, dixit Veyne, « trois idées générales que les hommes se sont faites successivement sur le noyau réel qui, traversant l'histoire, se retrouve dans les plaisirs, la chair et le sexe ». On constate le poids du réel (bien que déjà « ensablé » dans un discours, dirait Foucault) dans cet énoncé et, de conclure Veyne, « on ne trouvera nulle part la sexualité à l'état sauvage, cette plante ne se rencontre que cultivée en quelque discours » (Veyne, 2004, p. 4).

Ainsi, à la question de savoir ce qu'est la vraie démocratie, Foucault répond qu'il nous importe peu de « savoir ce qu'elle est : sachons plutôt comment nous la voulons; de toute façon, c'est comme nous la voulons que nous croirons qu'elle est... » (Veyne, 2004, p. 4).

Un même ordre d'idées nous amène au dernier livre d'Amartya Sen, *The Idea of Justice*, publié en 2009. Ce professeur de Harvard propose une perspective qui définit le paradigme sur lequel il fonde son idée de la justice et qui rejoint en quelque sorte la pensée de Foucault. Parlant de son livre lors d'une interview accordée au *Nouvel Observateur* en janvier 2010, Sen précise que :

les théories de la justice élaborées par Hobbes, Rousseau, Kant et, plus près de nous, par John Rawls, ne tiennent pas suffisamment compte du monde réel, de la vie quotidienne et du comportement des gens. Leur objectif est d'inventer des institutions parfaites, en supposant que, si elles existent, le comportement des citoyens adhérant tous au "contrat social" sera irréprochable. Or ce comportement idéal n'existe pas. Plutôt que de se demander : quelles sont les institutions optimales?, il serait plus efficace de se poser une autre question : comment peut-on faire reculer les inégalités ». (Sen, 2010, p. 18)

Un exemple récent d'un usage particulier de la théorie détachée de son objet pratique se trouve chez des intellectuels comme Alain Finkielkraut et Pierre Manent s'exprimant sur le multiculturalisme : nos deux philosophes déclarent de façon péremptoire que l'évident, le nécessaire et incontournable pendant au multiculturalisme ne peut être que le communautarisme! Manent, par exemple, avance que « l'utopie multiculturaliste nous jette dans une situation véritablement insoluble, car elle oublie simplement que la vie démocratique suppose la construction d'un espace commun. Et le multiculturalisme est fait pour empêcher la construction de cet espace commun »; que « cette élaboration d'enjeux communs, non seulement n'est pas faite, mais est même inconcevable » (Gauchet *et al.*, p. 32 et 34). Je les inviterais à lire *La voie canadienne* de Kymlicka qui, lui, avait dû répondre à Neil Bissoundath et à Richard Gwyn qui tiennent un discours semblable à celui de Manent en parlant du multiculturalisme canadien.

Contrairement à cela, Amartya Sen nous ramène, malgré la complexité de son exposé, à une pratique plus terre à terre de la justice, à savoir qu'il serait plus pertinent de « déterminer les changements institutionnels et comportements réalisables pour réduire autant que possible les injustices ». En d'autres mots, non tenter de créer un monde parfaitement juste dans une perspective théorique, « mais simplement [d']identifier les injustices les plus évidentes, celles qu'une vaste majorité de personnes serait prête à éliminer » (Sen, 2010, p. 18).

Dans son fameux texte de 2003, s'inspirant de certains aspects de la lecture des *Littératures de l'exiguïté* qu'avait faite François Paré, Mourad Ali-Khodja avançait avec forces arguments qu'on

ne peut penser les savoirs minoritaires en les subordonnant aux Grandes Traditions sociologiques qui ont émergé dans le cadre de l'État nation et de la société moderne: présenter ces dernières comme des modèles exclusifs, c'est inmanquablement produire une représentation caricaturale et infériorisante de l'excentration sociétale dans laquelle se trouvent les communautés minoritaires et leurs savoirs. C'est surtout s'interdire d'expliquer leurs conditions d'émergence et d'existence. (Ali-Khodja, 2003, p. 15)

Et, ajoute-t-il, « ce mimétisme pervers [...] nous condamne à reproduire, avec les meilleures intentions, des représentations propres aux institutions dominantes, ce qui prive les savoirs minoritaires de toute légitimité » (p. 15). Ali-Khodja se donne donc comme projet, à l'instar de Paré, de « dépasser les frontières institutionnalisées du savoir » (p. 8), et d'une perspective épistémologique, il cherche à « établir d'autres modalités pour la définition de l'objet minoritaire – sa définition, les conditions de son objectivation, les cadres analytiques qui y sont investis, les méthodes privilégiées » (p.11).

Voilà en quelque sorte la base plurielle du principe que j'aimerais défendre dans cet article, un mélange de pragmatisme axé sur le vécu et un appel à se situer à l'intérieur du cadre minoritaire pour impenser l'identité, c'est-à-dire penser en marge des idées reçues qui habituellement définissent les limites ou les cadres de la réflexion de l'espace minoritaire. En extrapolant donc des considérations qui précèdent, j'avance la proposition suivante : il importe moins de savoir ce qu'est l'identité francophone au Canada français – en passant par tous ceux et celles qui ont discoursé sur la question – que de définir ce que nous voulons qu'elle soit dans notre contexte particulier d'une francophonie bilingue, hétérogène et plurielle.

Si Mourad Ali-Khodja a trouvé chez François Paré « des clés précieuses qui permettent *d'impenser* les principes qui régissent la science sociale en milieu minoritaire » (Ali-Khodja, 2003, p. 13), ce dernier en laisse de côté d'autres cependant, et paradoxalement peut-être même à son insu, qui soulignent l'ampleur de la problématique qui continue de nous empêcher de bien comprendre les communautés francophones et de les imaginer dans l'avenir.

Dans son impressionnante série de livres sur les littératures de l'exiguïté (voir bibliographie) et, par prolongement, sur la francophonie minoritaire canadienne, celles de l'Ontario français et de l'Acadie, et avec référence passagère à la particularité québécoise ainsi qu'à d'autres lieux dans le monde où existe l'exiguïté (dommage qu'il ne se soit pas rendu dans l'Ouest littéraire francophone car il eût sans doute nuancé quelque peu son discours), François Paré prend l'artiste de ces lieux – le poète, le

dramaturge et l'écrivain – pour ce qu'il est : l'être chez/par qui le monde apparaît ou est représenté, celui/celle qui exprime tous les paradoxes et toute l'ambiguïté du vécu, et chez lesquels Paré découvre une conscience diminuée, déchirée, angoissée, un être déraciné, une épave presque dans un espace de désappartenances, d'absence, de soustraction, de disparition. Comme chez Herménégilde Chiasson, par exemple, qui se veut, selon Paré, « solidaire d'une souffrance fondamentale des peuples colonisés auxquels l'écriture acadienne s'associe par l'histoire, solidaire d'une pauvreté rituelle de ces peuples que la poésie est destinée à dénoncer et à transformer. [...] Ce recours à la conscience aiguë de l'humiliation, poursuit Paré, rapproche Chiasson d'une grande partie des écrivains de l'exiguïté » (Paré, 1992, p. 45).

Dans son troisième de la série, *La distance habitée*, (« celle d'un sujet pleinement investi de la différence [...] créole, transformatrice, aliénante, désobligeante, puisqu'elle est à la fois le signe de l'éloignement et du rapprochement, de l'abandon et de la solidarité » (p. 19)), Paré décèle enfin une « extraordinaire résilience » (2009, p. 189) chez ces derniers. Le diagnostic pessimiste fondé sur l'« angoisse de la fin » semble s'être résorbé, car il n'y aura pas de « capitulation », dit-il, ni de chute inéluctable, ni de disparition, mais un vécu dans la distance habitée justement, dans l'espace de l'entre-deux d'accommodements, d'itinérance (« ensemble des pratiques de la dislocation [...], du *shifting*, de la diglossie, de l'assimilation, du déplacement, du compromis et de la délégation de l'identité » (2003, p. 27)), et de diaspora (accommodement, errance, frontière, déterritorialisation, déracinement (2003, p. 66-7)).

Malgré ce tournant significatif dans son œuvre, François Paré est resté attaché aux mêmes sources nourrissant sa réflexion depuis le début, soit les poètes, dramaturges et écrivains de l'exiguïté, ceux-là mêmes qui traînent le poids de leur difficulté d'être comme une névrose que l'on pourrait qualifier, en s'inspirant du Sartre de *L'idiot de la famille* (1972), de « névrose objective » ou ontologique, en tant qu'elle relève de leur état, de leur génération, de leur formation, du milieu intellectuel d'où ils sont issus.

Paré lui-même dans *La distance habitée* semble s'inscrire dans la logique contestée et contestable du mathématicien/démographe Charles

Castonguay et des études du sociologue Roger Bernard (Paré, 2003, p. 94-97) chez qui l'angoisse de la fin prenait l'accent d'un appel martelé d'injonctions à la mobilisation des communautés et à la nécessité de développer une conscience chez les jeunes des écueils du bilinguisme, énoncé sur le même ton que la soustraction de jadis. En effet, on s'inspirait, en ce qui a trait au contact des langues, des motifs qui ont opéré à l'institutionnalisation de l'unilinguisme au Québec.

Ce qui fait que six ans plus tard, soit en 2009, Paré reste convaincu, semble-t-il, que les « rapports quotidiens (du sujet minorisé) avec une altérité qu'il ressent au creux de lui-même entraînent des fissures qu'il n'arrive plus à colmater, car elles réapparaissent à la moindre occasion » (Paré, 2009, p. 188). En effet, même, « si la distance migratoire permet une extraordinaire ouverture à l'altérité et aux miroitements de la différence, elle ne cache pas pour autant l'angoisse de la disparition que la culture minoritaire nourrit dans son histoire et dans son imaginaire » (Paré, 2009, p. 187).

Ainsi, même dans le discours de « résilience » (Boudreau, 2010, p. 244) – appellation que Raoul Boudreau propose pour qualifier la production littéraire émanant de ces milieux, en opposition en quelque sorte au concept de l'exiguïté –, le bilan chez Paré ne semble pas pouvoir échapper à l'évidence d'une fin prévisible malgré tous les accommodements et les capacités d'ouverture puisque ses chantres, ceux dont il s'inspire, restent les mêmes et dégagent la même rengaine.

Or, ne s'agit-il pas chez François Paré, en raison du tumultueux déchirement qui l'habite, à la fois intellectuel et affectif (Paré, 2003, p. 98), d'un mouvement de pendule, se rangeant tantôt du côté de la résilience de la « distance habitée », tantôt du côté des paramètres habituels d'une fin inévitable, d'un glissement lent et mesuré vers une disparition annoncée? En tant que sujet « pleinement engagé dans le processus qu'il décrit » (Leclerc, 2010, p. 17), Paré n'arrive pas à conjurer le paradoxe qui gît au cœur de son texte parce qu'il continue à emprunter aux grands schémas d'analyse qu'il appelle en même temps à éliminer pour une compréhension de la donne minoritaire, ce que Ali-Khodja (2003) a clairement identifiés.

Allons voir. Pour l'argument présenté ici, j'identifie quatre de ces schémas.

Le premier : malgré tout ce qu'on peut relever des changements d'optiques dans ce troisième volume de 2003, malgré tous les signes de souplesse et d'accommodement de la part de l'auteur, une lecture attentive permet de repérer chez lui le maintien du paradigme classique définissant le rapport d'inégalité entre langues et cultures en contact. Il retient pour l'argumentaire le concept de « bilinguisme soustractif » (« la condition franco-ontarienne résulte d'une soustraction », dit-il sans ambages (Paré, 1992, p. 133)) pour expliquer la hantise de la fin éventuelle des communautés, manifestée dans les écrits des représentants. Parlant de « transferts interculturels » dans *La distance habitée*, Paré souligne que « toutes les cultures ne sont pas égales, ni symboliquement ni matériellement », expliquant que « tout enrichissement au sein d'une culture en contact s'accompagne d'un appauvrissement irréversible de son patrimoine symbolique et de ses modèles anthropologiques (souvent réduits à la folklorisation, dans la mesure où ce qui fait l'objet du transfert, c'est le folklorisable, l'altérité prêt-à-porter, la fétichisation) », cela aboutissant à une « homogénéité croissante » (2003, p. 189) des sociétés humaines.

Le deuxième : il maintient une vision culturaliste de l'identité (territoire, histoire, langue, représentation, etc.). « Où, demande-t-il, la différence du minoritaire, manifestée par l'affirmation d'une identité franco-ontarienne, peut-elle vraiment s'incarner? » (Paré, 2003, p. 164), notant « l'angoisse de ne pouvoir échapper à la dilution » (p. 163) dans le multiculturalisme ontarien. De plus, la francophonie ontarienne se trouve maintenant scindée entre l'ancienne élite canadienne française centrée à Ottawa et la nouvelle collectivité torontoise, celle-ci détenant « l'ensemble des pouvoirs politiques, linguistiques et socioculturels dans la capitale provinciale, et cela, de poursuivre François Paré, malgré son faible engagement à l'égard des priorités idéologiques et des engagements culturels de la communauté franco-ontarienne d'origine » (p. 165), conception confirmée par cette déploration précisant qu'« une vision dualiste du Canada est mise en question par sa concurrente pluraliste » (p. 164).

Le troisième : bien qu'il s'y attarde moins fréquemment dans *La distance habitée*, François Paré fonde encore une fois son argumentaire presque uniquement sur paroles de poètes, dramaturges et romanciers, lesquelles paroles feraient « écho au profond mimétisme de celui qui se fait, dans la chair de son acte d'écriture, le reflet de la minorisation dont sa collectivité est victime » (Paré, 1992, p. 20). Car, faut-il le dire, « l'écrivain est le porte-parole privilégié de la communauté, touchée par la malédiction. On ne peut donc guère parler d'écrivain maudit, mais de conscience de la malédiction collective » (Paré, 1992, p. 130). Ou encore: « l'écrivain minoritaire reste l'articulateur de la conscience collective et, dans le langage, l'interprète de la transformation de cette conscience en agir dramatique » (Paré, 1992, p. 139). Dans *La distance habitée*, il poursuit dans la même veine : « la fonction explicite (de la littérature) est bien souvent de tracer les contours linguistiques de l'identité collective » (2003, p. 99). Il voit dans *Le chien* de Jean Marc Dalpé le meurtre de « l'animal symbolique » comme étant « à la fois l'emblème de l'impuissance et de la lutte à mort auxquelles conduisent inévitablement le repli et la circularité désespérante de la famille minoritaire, pauvre et appauvrissante » (2003, p. 31); chez la Belge, Amélie Nothomb, un constat semblable : « les peuples marginalisés ou opprimés sont le plus souvent privés de représentation. L'absence est leur mode d'être, leur affirmation paradoxale » (2003, p. 38); chez Patrice Desbiens, l'invisibilité « fonde le douloureux paradoxe de la conscience minoritaire » (2003, p. 88). Et Paré de citer Marc LeMyre qui a l'impression que le « créateur choisit délibérément de recycler la peur en énergie créatrice » (Paré, 2003, p. 168), laissant entendre que le poète se complaît dans sa névrose puisqu'elle lui permet d'accéder à sa Muse, à cet « accélérateur de particules » créatrices, comme dirait J. R. Léveillé (Dubé, 1996) dont les sources de créativité sont tout autres malgré son « appartenance » à l'exiguïté.

Le quatrième : l'utilisation des perspectives analytiques axées sur l'emprunt de formes et de schèmes que lui-même condamne en tant que faisant partie de l'impérialisme des modèles servant l'hégémonie de la majorité. Ne dit-il pas, commentant ses propres essais, se rendre compte « à quel point [sa] pensée est déterminée par les reflets malveillants de

l'hégémonie, surtout ceux qui se blottissent dans le vocabulaire de la recherche universitaire » (Paré, 2009, p. 188), et, par la même occasion, la trouver fortement présente dans la pensée de ceux/celles qui passent par la sienne, ou s'en inspirent. Des exemples : « Plus que toutes les autres, les cultures diasporales tombent littéralement (s'abolissent) sous la sanction homogénéisant du présent. Elles sont les premières à renoncer au passé et se projeter dans un imaginaire de la fragmentation, hors de toute saisie diachronique des événements, hors de tout récit fondateur » (2003, p. 89).

Ou encore : « Au Canada francophone, l'absence de territoire clair menace la survie des minorités linguistiques, condamnées à fonder leur différence sur la seule vulnérabilité de la langue » (2003, p. 101). En fin de compte : « toute société éprouve un besoin ontologique de concevoir une représentation homologuante de son histoire », citant l'écrivain Jorge Semprun (2003, p. 117).

L'effet de pendule se fait sentir très clairement, il me semble, dans le passage au début du chapitre sur « la migration dans la langue » : citant Robert Chaudenson, auteur d'un livre sur la « créolisation linguistique et culturelle » (Paré, 2003, p. 97), qui avance que « plus un système culturel fait intervenir le langage, plus il subit, à travers lui, l'action du groupe social dominant dont la langue s'impose à tous, fût-ce sous des formes approximatives », François Paré est amené à supposer que « peut-être, en effet, les modes les plus efficaces de la résistance à l'hégémonie logent-ils dans la diglossie, le vacillement de l'identité et la recherche de l'approximation » (Paré, 2003, p. 97).

Le mouvement oscillatoire chez Paré s'arrête trop souvent sur les schèmes traditionnels dans la francophonie qui est donnée à voir et se représente chez les éducateurs, les associateurs, de nombreux universitaires, les agents gouvernementaux¹, etc., et dont le rapport à la réalité francophone se fait à partir d'une autre sorte d'intelligibilité. La chronique traditionaliste d'une mort annoncée glisse dans tous les

1 « Dans les discours officiels et dans une bonne part de la recherche subventionnée, les stratégies de mixité linguistique et culturelle se donnent à lire comme des étapes menant à la disparition complète de la culture minoritaire. La mixité linguistique reste au Canada francophone [...] un horizon impossible de la collectivité » (Paré, 2003, p. 78).

discours, dans toutes les représentations du minoritaire au point où le jeune francophone porte toujours en lui un vif sentiment d'appréhension en raison surtout de la grande dichotomie qu'il ressent confronté à ce discours, celui effectivement de bon nombre de leaders ou porte-parole de la communauté.

Or, qu'en est-il exactement si on passe par la réalité et le vécu des jeunes? Des études d'Annie Pilote (2010) et de Diane Gérin-Lajoie (2003) explorent la question de l'identité bilingue chez les jeunes, que l'on qualifie d'entrée de jeu, chez Gérin-Lajoie, par exemple, de « phénomène beaucoup plus complexe que ne semble le démontrer l'analyse réductionniste » (Gérin-Lajoie, 2003, p. 148) des études quantitatives du passé. Celle-ci précise qu'il faut « éviter de conclure [qu'elle soit] nécessairement anglo-dominante, ou même si c'est le cas, qu'elle [mène] indéniablement à l'assimilation » (p. 148), ou jusqu' « au rejet total d'un sens quelconque d'appartenance à la francophonie » (p. 149). Malgré le contexte anglo-dominant – télé, internet, musique, pratiques langagières, bombardement médiatique –, et le milieu scolaire avec sa « clientèle plus hétérogène sur le plan linguistique et culturel », et même si c'est plus « cool » de parler ce qui est effectivement la langue publique (valorisée et prestigieuse), Gérin-Lajoie signale par sa recherche qualitative qu'« un sens profond d'appartenance à la francophonie » perdure, ce qui renvoie à la complexité de la question identitaire, et nous amène à nous interroger avec elle « sur la façon dont la notion d'identité est définie » (p. 159). Le rapport des jeunes à la langue et à la culture françaises « reste imprégné des valeurs associées à l'importance à accorder à la francophonie », mais en même temps, ils tentent de donner « une signification à cette nouvelle forme d'appartenance à deux mondes » (p. 159). Et ajoute-t-elle, les jeunes se trouvent constamment « à la frontière de deux langues et [...] ils doivent négocier, de façon quotidienne, leur rapport à l'identité et à l'appartenance de groupe » (p. 162). Les conclusions de son étude doivent nous inciter à changer le paradigme sur lequel l'identité a toujours été fondée. Nous sommes en présence d'une nouvelle forme de rapport à l'identité : « la représentation que se font les jeunes de la notion d'identité bilingue et le discours qu'ils tiennent sur leur positionnement par rapport

à la langue et à la culture minoritaire contredisent en quelque sorte la façon dont ce concept est souvent traité... » (p. 181). En effet, il ne faut pas conclure que le phénomène de bilinguisation qui existe chez les jeunes francophones mènera indubitablement à l'assimilation.

Dans son article, « “Not just Francophone”: The Hybridity of Minority Francophone Youths in Canada », publié en 2003 suite à des recherches empiriques s'étendant sur la presque totalité du territoire canadien, Christine Dallaire rajuste encore davantage le tir quant à la logique sociale et existentielle qui mène la jeunesse francophone à adopter une identité complexe, ou hybride, comme le titre le suggère. L'objet de son étude qu'elle qualifie d'« ethnographique » est « d'examiner [...] la façon dont les jeunes des minorités francophones construisent et expriment leur identité » (Dallaire, p. 163). Empruntant au concept d'hybridité des « cultural studies » (« Hybridity designates the mixing of distinctive, but not fixed, cultural and linguistic identities into a new dual identity. It refers to the transgression of socially constructed cultural boundaries and the cross-border experience » (p. 166)), et à Judith Butler l'usage que celle-ci fait de l'analyse du discours de Michel Foucault, Christine Dallaire développe l'idée de la « francophone identity as performative – constituted through practices regulated by discourse. One becomes francophone by “doing” the francophone » (p. 165), par ce « reiterative power of discourse to produce the phenomena that it regulates and constrains » (p. 165). Toujours suivant l'explication de Butler, « it is through doing the francophone that one's francophoneness is “established, instituted, circulated and confirmed”. It is also because identity is a repeated performance that it is unstable, open to contest and resistance » (p. 166).

À partir d'interviews, de questionnaires et de dessins, Dallaire constate que « hybridization unquestionably shaped the francophoneness » (p. 168), d'une partie importante de ces jeunes, et en même temps, « hybridity refers to their integration of an anglophone dimension into a new, combined francophone and anglophone identity » (p. 168). Le phénomène d'hybridité ne se fait pas non plus à sens unique : les jeunes du groupe majoritaire « may also reproduce themselves as hybrids »

(p. 174), se dotant ainsi d'une subjectivité francophone ajoutée à leur subjectivité anglophone dominante (p. 174). Ce qui produit en somme une jeunesse qui s'identifie comme « Canadien/ne » ou « bilingue », affichant ainsi implicitement un refus de l'identité culturelle unique (p. 175). De plus, « they establish a clear distinction between who they are and the monolithic character of francophone communities » (p. 181).

Dans sa conclusion, Christine Dallaire revient sur les nombreux éléments qui concourent à produire une identité complexe chez les jeunes dont les pratiques culturelles qui établissent leur adhésion à un monde globalisé. D'autre part, leurs pratiques langagières multiples « are not merely markers of hybrid identities, ajoute-t-elle; they are also strategies that reproduce francophone, bilingual and Canadian identities in Canada today as hybrid identities », c'est-à-dire, « they represent and articulate the hybrid identities they themselves construct and reproduce » (p. 182-3). Un autre aspect significatif à ne pas négliger par rapport au concept d'hybridité est le fait que celui-ci « generates agency and consciousness » (p. 183), un phénomène de grande importance dans le contexte d'une communauté en train de se construire selon des modalités qui échappent aux visions d'antan dont celle liée au discours de l'auto-minorisation, réfuté chez les jeunes en tant que tel, et notamment dans le mouvement transgresseur continue entre leurs subjectivités francophone et anglophone.

Ainsi, pour inciter les jeunes francophones à s'imaginer un avenir en tant que francophones et pour qu'ils/elles s'engagent dans la communauté, les réseaux institutionnels, associatifs et éducatifs sont appelés à tenir compte de cette réalité hybride chez les jeunes « as a legitimate form of identity » (p. 183), une composante significative qui leur donne accès à la société dominante, tout en maintenant leur spécificité culturelle (p. 184). Au lieu d'essayer de diminuer le statut et la pratique du bilinguisme, qu'on le valorise, c'est-à-dire qu'on enlève à l'anglais l'opprobre dont on le pare quand il est employé. Il ne s'agit pas d'encourager l'anglais comme le supposent les puristes, mais le bilinguisme en mettant l'accent, cependant, sur le fait qu'il peut se développer si on sait tirer profit de notre contexte et dans notre milieu des occasions de parler français. Ou,

plus précisément, comme le dit Dallaire, le défi pour les communautés francophones est de « open up the discursive possibilities to ensure that youths will continue to reproduce themselves as francophones despite seeking other affiliations as well » (p. 184). En somme, on pourrait se situer dans un espace d'enrichissement du français – par sa valeur ajoutée –, inséré dans un espace de bilinguisme additif, les deux langues ainsi juxtaposées pouvant être perçues comme valeur fondamentale et composante identitaire du Canada dont on traîne depuis plus de 40 ans un désir insatisfait.

Ce que le jeune (et l'adulte d'ailleurs) ne comprend peut-être pas dans toutes ses implications, c'est que sa situation sur le plan langagier n'est pas sans danger : le milieu dominant exerce un pouvoir de séduction énorme, et le glissement vers l'unilinguisme anglophone peut se faire de façon insidieuse! Des risques existent toujours car nous n'avons pas tous le même niveau d'engagement et de réflexion, surtout si aucun éveil n'a pu être effectué par les activités rapportées par nos spécialistes Dallaire, Gérin-Lajoie et Pilote. Il y a aussi le principe du forgeron (« C'est en forgeant... ») et celui que René Lévesque défendait dans ses mémoires (Lévesque, 2007) : une langue riche, subtile, nuancée n'est pas seulement importante au plan de l'expression, disait-il à peu près; elle est fondamentale au niveau de la perception même des choses. Et que dire encore pour amplifier le prestige d'une langue parlée dans l'espace public?

Voilà ce que l'usage soutenu que le foyer et l'école peuvent apporter en autant qu'on tire profit de l'occasion qui est offerte, car ce tandem procure les lieux et les cadres pour développer l'habileté d'être parfaitement bilingue. L'école française, en offrant deux langues premières, c'est-à-dire de culture et désinstrumentalisées, permet d'atteindre un niveau de bilinguisme addi(c)tif, un net avantage sur tout ce que le système produit ailleurs en Amérique du Nord. La grande majorité du personnel universitaire dans cette immense région ne maîtrise qu'une seule langue!

Comme certains l'ont déjà signalé à l'encontre des lieux communs et des schémas habituels, le recours à l'identité bilingue chez les jeunes n'a pas la simplicité ou le cheminement linéaire que conçoit le père éperdu et craintif...

Je reviens pour terminer sur « l'angoisse de ne pouvoir échapper à la dilution » dans le multicultural, ou le pluralisme, comme en parle notre ami François Paré. Le multiculturalisme, dit-il, « tel qu'il s'est développé au Canada en idéologie incontestable, tend à diminuer la valeur rédemptrice attribuée à l'histoire des collectivités et à frapper d'interdit tout attachement à cette histoire » (2003, p. 163), quand « l'existence d'une identité franco-ontarienne, poursuit-il, n'a d'emprise que dans le cadre de la "légende de deux peuples fondateurs". Dans la mesure où une telle vision dualiste du Canada est mise en question par sa concurrente pluraliste, il devient particulièrement difficile de concevoir la notion de *peuple franco-ontarien* [...] », dont il reste cependant très nostalgique en raison de sa conception de l'identité et malgré le fait qu'il croit cette « notion de moins en moins porteuse » (2003, p. 164), et que lui-même refuse maintenant de l'utiliser. Toujours le pendule...

Or, il pourrait, comme au Québec, par l'adoption prochaine peut-être de l'interculturalité en interculturalisme (Bouchard et Taylor, 2008), vouloir trouver et établir un équilibre entre le maintien de la continuité et le respect de la diversité, compte tenu de la nouvelle donne démographique dans les communautés francophones du Canada, ou s'interroger sur la possibilité d'une forme de processus d'ingénierie sociale qui aboutirait à une identité construite à partir d'un autre paradigme. Le transculturel, par exemple, produirait des « imaginaires de la diversité », comme le propose le grand Cham des Antilles (Chamoiseau, 2006), soit le résultat d'un programme narratif avec objet, c'est-à-dire la structuration institutionnelle de la diversité menant à une identité reconstruite. Il va de soi que la culture dominante dans une telle conjoncture serait décentrée pour faire place à un véritable dialogue entre les communautés culturelles selon le principe qu'« aucune interaction ne peut être positive et satisfaisante si elle se déroule dans des conditions d'inégalité trop marquées ou sous le contrôle des plus puissants » (Diouf, 2003, p. A6). D'ailleurs, François Paré le sait, conscient du grand paradoxe qui le déchire et qui ne cesse de le faire osciller, lui qui voudrait en fin de compte, contre toute attente de capitulation :

tenter de bâtir des modèles interprétatifs qui rendent justice aux déplacements fondamentaux de l'identité, à l'itinérance spontanée des populations, à la perte catastrophique de la langue commune dans les communautés minoritaires, et qui cherchent au-delà de ces questions à saisir de quelle manière une diversité culturelle pourrait émerger et s'épanouir dans des formes encore inexplorées et porteuses de sens, des formes ouvertes à la transformation et au mouvement. (Paré, 2003, p. 94)

Voilà en quelque sorte l'appel lancé par ces quelques réflexions sur l'avenir des communautés francophones du Canada.

OUVRAGES CITÉS

- ALI-KHODJA, Mourad (2003) « Pour une science sociale de l'exiguïté: bilans et enjeux de la connaissance en milieu minoritaire », *Francophonies d'Amérique*, no. 15, p. 7-23.
- BERNARD, Roger (1988) *Le Canada français: entre mythe et utopie*, Ottawa, Le Nordir, 238 p.
- BOUCHARD, Gérard et Charles TAYLOR (2008) *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation* <http://www.docstoc.com/docs/614990/Version-intégrale-du-rapport-Bouchard-Taylor> [consulté le 9 septembre 2010].
- BOUDREAU, Raoul (2010) « Paratopie et scène d'énonciation dans la littérature acadienne contemporaine », dans HOTTE, Lucie (dir.), *(Se) Raconter des histoires. Histoire et histoires dans les littératures francophones du Canada*, Sudbury, Éditions Prise de parole, p. 233-248.
- CASTONGUAY, Charles (2002) « Assimilation linguistique et remplacement des générations francophones et anglophone au Québec et au Canada », *Recherches sociographiques*, 43.1, p. 165-167.
- CIXOUS, Hélène, Annie LECLERC et Madeleine GAGNON (1977) *La venue à l'écriture*, Paris, Gallimard, coll. "10/18", 151 p.
- CHAMOISEAU, Patrick (2006) « L'imaginaire de la diversité. Entrevue à (sic) Patrick Chamoiseau », par Michel Peterson dans <http://www.palli.ch/kapeskreyol/divers/imaginaire.htm> [consulté le 15 juin 2009]

- DALLAIRE, Christine (2003) « “Not just Francophone”: The Hybridity of Minority Francophone Youths in Canada », *International Journal of Canadian Studies/Revue internationale d'études canadiennes*, 28, automne, p.163-199.
- DIOUE, Abdou (2003) « Le pluralisme culturel, un projet politique », *Le Devoir*, 3 juin, A6-7.
- DUBÉ, Paul (1996) « Portrait d'auteur: J. R. Léveillé », *Francophonies d'Amérique*, no. 6, p. 75-84.
- GAUCHET, Marcel, Pierre MANENT et Alain FINKIELKRAUT (2003) *La démocratie de notre temps*, Genève, Éditions du Tricorné, 63 p.
- GÉRIN-LAJOIE, Diane (2003) *Parcours identitaires de jeunes francophones en milieu minoritaire*, Sudbury, Prise de parole, 190 p.
- JUDT, Tony (2010) « Mes identités », *Le Nouvel Observateur*, no 2374, du 6 au 12 mai, p. 16-18.
- KYMLICKA, Will (2003) *La voie canadienne: repenser le multiculturalisme*, Montréal, Boréal, 342 p.
- LÉTOURNEAU, Jocelyn (1998) « “Impenser” le pays et toujours l'aimer », *Cahiers internationaux de sociologie*, 105, p. 361-381.
- LÉVESQUE, René (2007) *Attendez que je me rappelle*, Montréal, Québec/Amérique.
- PARÉ, François (1992) *Les littératures de l'exiguïté*, Ottawa, Le Nordir, 175 p.
- _____ (2003) *La distance habitée*, Ottawa, Le Nordir, 277 p.
- _____ (2009) « Postface. Le fils éperdu », dans HOTTE, Lucie et Guy POIRIER (dir.), *Habiter la distance. Études en marge de La distance habitée*, Sudbury, Prise de parole, p. 183-189.
- PILOTE, Annie (2010) *L'identité des jeunes en contexte minoritaire*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 175 p.
- SARTRE, Jean-Paul (1972) *L'idiot de la famille*, tome 3, Paris, Gallimard, 823 p.
- SEN, Amartya (2009) *The Idea of Justice*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 467 p.
- _____ (2010) « Chacun a son rôle à jouer », *Le Nouvel Observateur*, no. 2360, du 28 janvier au 3 février, p. 18-19.

- THÉRIAULT, Joseph Yvon (1994) « Entre la nation et l'ethnie. Sociologie, société et communautés minoritaires francophones », *Sociologie et sociétés*, 26.1, p. 15-32.
- VEYNE, Paul (2004) « Une conception nouvelle de la vérité », *Le Monde "DOSSIER"*, dimanche 19 – lundi 20 septembre, p. 4.
- VEYNE, Paul (2008) *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque Idées », 214 p.

Complexité dispositionnelle. Une heuristique au service des politiques communautaires : étude de cas

par

Jean-Jacques Defert
Dalhousie University

Depuis la fin des années 60, le moins qu'on puisse dire est que les différences culturelles ont prospéré et se sont diversifiées au sein des démocraties occidentales, les unes plutôt amenées du dehors, par des flux migratoires considérables, les autres plutôt produites, ou reproduites au sein même des démocraties [...] les différences culturelles apparaissent comme un ensemble extrêmement diversifié, au sein duquel certaines sont certes relativement limitées, voire stabilisées, mais où beaucoup d'autres semblent plutôt relever du changement permanent, de l'instabilité, du mélange. C'est pourquoi il faut examiner à nouveaux frais ces questions. (Wieviorka, 2005, p. 22-23)

Les identités collectives et imaginaires sociaux des communautés en milieu minoritaire ont traditionnellement été objectivés et représentés, de l'intérieur comme de l'extérieur, dans la perspective mécaniste/déterministe d'entités homogènes construites dans la logique des rapports conflictuels que celles-ci ont entretenus avec la culture majoritaire, les récits de soi émergeant de l'objectivation de ces rapports de force – politique, économique, culturel et linguistique – qui fournissent, pour reprendre l'expression du sociologue Bernard Lahire, les « clés de compréhension » de leur vie ». Ces modèles de représentation collective rendent de plus en plus difficilement compte des phénomènes contemporains de déstabilisation liés à « l'état de différenciation particulièrement avancé » des sociétés modernes ainsi qu'aux flux migratoires.

Informée par la réalité complexe des sociétés et des individus dont elle cherche à représenter les schèmes dispositionnels et expliquer les variations individuelles, la sociologie française contemporaine, la sociologie de l'éducation notamment, en se portant sur les phénomènes de *transfuge*, se pose comme une démarche expérimentale de réévaluation des « descriptions dés-individualisées, dé-singularisées, dé-particularisées » que produisent ces modèles. Un de ces grands chantiers concerne les effets de la massification de l'université et les enjeux de l'ouverture des institutions du savoir aux classes populaires¹. Dans ce contexte de déstabilisation de l'organisation sociale du travail, il s'agit de comprendre les nouvelles modalités de reproduction et d'ascension de ces « transfuges de classe » dans la dynamique des rapports sociaux, familiaux et intergénérationnels.

Cette approche, dont nous rapporterons ici les grands principes, amène un regard novateur sur les dynamiques de construction identitaire dont nous nous inspirons pour étudier les transformations dont les communautés francophones font actuellement l'expérience et tenter d'*impenser* les politiques communautaires en matière d'inclusion des nouveaux migrants.

La discussion qui suit est organisée en trois étapes : la première partie consiste en une contextualisation des éléments de langage dans la sphère publique des discours se rapportant à la problématique identitaire des communautés culturelles dans le contexte d'un accroissement des flux migratoires; la deuxième partie de notre réflexion est consacrée aux tenants de la « réforme » conceptuelle dans la sociologie française contemporaine; la dernière partie de cette discussion porte sur quelques pistes de réflexion sur les politiques communautaires découlant des premiers éléments de discours prélevés au cours d'une série d'entrevues menées dans la communauté francophone de la ville d'Edmonton en Alberta, province de l'Ouest canadien.

TENSIONS AUTOUR DU PHÉNOMÈNE MIGRATOIRE

La mondialisation des flux—phénomènes transnationaux de circulation des devises, des marchandises, de l'information et des populations —,

1

Voir sur cette question Huguée, 2006, p.70-81.

caractérisée par la fluidité, la mobilité et la versatilité bouscule les modes de représentation traditionnels des identités individuelles et collectives. Mondialement, la proximité opérée par la réduction technologique des espaces a eu pour conséquence la multiplication des points de contact, l'accroissement de phénomènes de diversification des cultures et de concentration de cette diversité dans les espaces industriels et urbains. Localement, ce sont également des processus sociaux de différenciation et d'individualisation qui sont à l'œuvre, interpersonnels de multiplication des réseaux de socialisation qui tendent vers une hétérogénéisation des discours et des pratiques et intrapersonnels de fragmentation des identités menant à la construction d'acteurs aux identités plurielles.

À ces forces centrifuges qui voient l'effritement d'un découpage du monde en États-nations et la montée de l'individualisme, certains opposeront la « *résurgence des appartenances culturelles* » (Halpern, 2004) qui se manifeste à travers des logiques de crispation identitaire sous la forme de repli communautaire et de réaffirmation d'une appartenance à des groupes religieux, culturels ou ethniques.

ÉTAT DES LIEUX EN FRANCE

Mondialisation ou dé-mondialisation? Effacement ou retour en force de l'État-nation? Nombreux sont les débats en France qui portent sur cette question. Ceux-ci révèlent le caractère extrêmement sensible des phénomènes liés à l'accroissement des flux qui bousculent les systèmes de référence liés à l'image de soi et à l'appartenance. Contrairement à des pays tels que le Canada qui se définit comme un pays d'immigration – « *settler society* » –, qui revendique sa multiculturalité et en défend le principe par des lois et des dispositions dans sa constitution, la République française, « une et indivisible », repose sur une conception de la nation traditionnellement réfractaire à tout ce qui pourrait, de près ou de loin, évoquer la différence et l'hétérogénéité. Le multiculturalisme n'a pas bonne presse en France où il est accusé de faire le lit des communautarismes et d'empêcher la construction d'un espace commun de référence. On pourrait citer entre autres des phénomènes de surface dans lesquels se manifestent ces éléments de rhétorique, tels la question du voile et des

prières dans la rue, l'initiative des consultations sur l'identité nationale, les débats contemporains sur la binationalité, etc.

Deux événements au cours de l'été 2010 ont particulièrement attiré notre attention : l'appel à « la troisième France » de Jean Daniel, éditorialiste et co-fondateur du *Nouvel Observateur* dans ses éditoriaux du 11 août au 02 septembre; la parution au début du mois de septembre de la même année, soit quelques jours plus tard, du livre *Le Dénî des cultures* d'Hugues Lagrange.

Cette « troisième France » que Jean Daniel appelle de ses vœux se situe historiquement dans une rupture par rapport aux ordres sociaux qui lui ont précédé, soit après la France de l'Ancien Régime, et celle héritée de la Révolution. Cette France nouvelle, affirme-t-il, « va naître après avoir été basculée et bousculée de tout côté par l'irruption d'une démographie et d'une économie planétaire » (éditorial du 02 septembre 2010). Il en remet en contexte les enjeux pratiques en rappelant les vifs débats sur la pertinence de sacrifier dans les programmes de l'éducation nationale, dans un souci de préparer les élèves à une réalité mondialisée, l'histoire de France sur l'autel d'une histoire monde. Il faut ainsi, affirme Jean Daniel, mettre en œuvre les conditions d'une « réforme radicale » – l'expression est d'Albert Camus – guidé par un nouveau souffle de civilisation, empreint d'universel, au service de la félicité humaine, sans les travers d'un ethnocentrisme autoritaire et pour « un véritable culte de la complexité ».

Le Dénî des cultures d'Hugues Lagrange, sociologue chercheur au CNRS et à l'OSC (l'Observatoire Sociologique du Changement), paru en septembre 2010, a fait grand bruit et constitue une autre illustration du profond malaise qui entoure la question de l'immigration en France. Les niveaux d'échec scolaire et de criminalité qui touchent certaines catégories de population, pas seulement en terme de classe mais aussi en terme de groupes culturels, caractérisent, de l'avis de Lagrange, avant tout une « histoire migratoire » et le constat flagrant de l'inadéquation du modèle d'accueil et d'intégration français.

Ce que ces exemples reflètent, c'est une France qui n'a jamais fait le deuil de son histoire coloniale et n'en a jamais assumé complètement

l'héritage. Les formes de crispation identitaire dont on voit de plus en plus fréquemment les manifestations cristalliser dans le débat public résultent d'un sentiment de déterritorialisation et d'érosion des identités collectives dans la réalité des flux globaux. Ces dernières sont les manifestations de surface d'angoisses bien réelles qui résultent du conflit ouvert entre mémoire longue et réalité phénoménologique et des difficultés d'articuler un récit de soi dans cette tension constante, évoquée par Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre*, entre *identité-mémoire* et *identité-ipséité* (1990). Ainsi, comme l'affirme Sophie Ernst, la France serait-elle actuellement aux prises avec un « problème de mémoire [...] le fait d'une société contemporaine qui ne sacrifie tant à la mémoire que parce qu'elle ne sait plus guère ce qui la fonde comme société, ni comment se projeter et projeter un idéal dans l'avenir » (2003, p. 246).

ÉTAT DES LIEUX AU CANADA

Ces mêmes questions concernent les communautés francophones au Canada qui, quoique dans un contexte différent, semblent aux prises avec des rhétoriques essentialistes : l'énonciation du récit de soi débouche de façon récurrente sur une rhétorique de la différence exacerbant par le travail de la mémoire longue, peuplée de récits mythiques et de hauts faits de résistance, les traits distinctifs d'un caractère national au fondement de représentations collectives à caractère parfois ethnicisant. Les imaginaires collectifs des communautés minoritaires ont ainsi pu être objectivés et représentés, de l'intérieur comme de l'extérieur, c'est-à-dire dans ce double regard de soi sur soi et de l'autre sur soi, dans la perspective mécaniste/déterministe d'entités homogènes façonnées par les rapports conflictuels que celles-ci ont entretenus avec la culture majoritaire. Les récits de soi sont les produits de l'objectivation de ces rapports de force – politique, économique, culturel et linguistique – qui fournissent, pour reprendre l'expression du sociologue Bernard Lahire, les « clés de compréhension » de leur vie » (2005, p. 392).

Si l'affirmation politique du Québec a permis à ce dernier de se doter dans les années 1980 de mécanismes institutionnels lui permettant de prendre en main les destinées de sa politique migratoire afin de favoriser l'immigration francophone dans la province, ce n'est que plus récemment

que ces mêmes opportunités se sont présentées dans la francophonie hors Québec où elles ont généré un phénomène relativement nouveau pour ces communautés : des mouvements migratoires transnationaux de populations francophones originaires d'Afrique de l'Ouest, d'Afrique subsaharienne, du Maghreb, du Moyen-Orient et d'Asie. Concentrés sur la réalité spécifique de l'Alberta, les chiffres avancés ci-dessous permettront de mettre en lumière les tendances les plus significatives de cette réalité nouvelle. Ces chiffres sont tirés d'une étude commanditée par l'ACFA (Association canadienne-française de l'Alberta) en 2009 et menée par la compagnie Ronald Bisson et Associés sur l'évolution et le mouvement des populations francophones.

Dans la province de l'Alberta, les Albertains de souche représentent 31 % de la population francophone tandis que 52 % de la population provient de l'immigration interprovinciale et 16 % de l'immigration internationale. Quoique les immigrants venant de l'étranger ne représentent au cours des dernières années que 25 % de l'immigration francophone totale hors province (interprovinciale et internationale confondues), ce flux migratoire est substantiellement plus important que dans la population anglophone (44 % plus élevé). Au sein de la population des nouveaux migrants internationaux, un renversement de tendance significatif s'est fait jour. En effet, si l'immigration francophone en provenance d'Europe est encore majoritaire sur l'ensemble des groupes d'âge (39 % Europe; 27 % Afrique; 21 % Moyen Orient et Asie), dans la tranche d'âge des 0-14 ans ces proportions sont inversées (22 % Europe; 32 % Afrique; 29 % Moyen Orient et Asie). Les minorités dites « visibles » sont ainsi en forte croissance au sein des populations de nouveaux migrants, phénomène renforcé par les membres de ces groupes culturels ayant effectué une double migration depuis une autre province avant de se diriger sur la province de l'Alberta.

L'afflux de ces minorités « visibles » a provoqué la prise de conscience d'un sentiment de transformation radicale du visage de la communauté rendu plus sensible encore par la nature essentiellement urbaine de ce phénomène. Si les deux plus grandes villes de la province, Calgary et Edmonton, font près de 54 % de la population francophone et 80,4 %

des immigrants francophones, les nouveaux migrants d'origine africaine et (moyen-)orientale sont concentrés respectivement à 85 % et 90 % dans les deux plus grandes villes albertaines.

Se pose ainsi pour la communauté francophone de l'Alberta la nécessité de se repenser et de mettre en place des politiques à même d'intégrer dans les meilleures conditions et de retenir le plus grand nombre de ces nouveaux migrants d'expression francophone pour favoriser son développement et assurer sa pérennité. Or, au delà d'une gestion quantitative, c'est une réalité humaine plus fondamentale dont il s'agit d'évaluer les caractéristiques (dans sa diversité et dans ses particularités) et de comprendre la nature afin de pouvoir engager un dialogue adapté au plus près des besoins et des aspirations de ces populations de nouveaux migrants.

PRODUCTION/REPRODUCTION DES IDENTITÉS?

Les modèles de conceptualisation essentialiste ou contractuelle de la nationalité et de l'identité (collective et individuelle) participent d'une réflexion en miroir d'un *logos* sur le social. Des deux grandes traditions théoriques qui se rapportent aux notions d'action et d'acteur – celles, d'un côté, qui privilégient l'homogénéité et l'unicité, théories de l'action inconsciente qui donnent un poids déterminant au passé de l'acteur; celles, de l'autre, qui privilégient une fragmentation infinie des « moi », des rôles et des expériences, théories de l'action consciente dans le temps présent –, la tradition sociologique française s'est constituée majoritairement dans le prolongement de la première (Lahire, 2001, p. 12-13). Pour Pierre Mercklé, Durkheim a donné le ton en instituant une science de « la causalité du probable », arguant que « la sociologie telle qu'il l'a “inventée”, se présente en effet comme une science des “régularités sociales” et donc, explicitement, comme une science du phénomène social “majoritaire” » (Mercklé, 2005, p.24).

Habitus, violence symbolique, reproduction sociale, idéologie, pensée de système sont autant de concepts qui font écho à ces modèles conceptuels mécanistes de subjection ou de domination directe ou intériorisée, servant pour les uns à contrer le « mythe démocratique de “l'égalité des chances” » (Mercklé, 2005, p. 24) et pour les autres à expliquer les effets

aliénants des grands courants idéologiques qui caractérisent cette période de l'histoire. Dans ces schémas interprétatifs, informés par une approche structurale unidirectionnelle et unidimensionnelle du rapport de la société aux individus – ce que Mercklé appelle « crispation structuraliste » en évoquant la conception bourdieusienne selon laquelle « chaque système de *dispositions individuelles* n'est qu'une *variante structurale* des autres » (2005, p. 24)-, la sociogenèse de l'individu est très largement dérivée du travail de la mémoire, des traditions et des croyances, qui programment et structurent, par un phénomène de reproduction, l'organisation de la pensée et des pratiques individuelles.

Constructivisme radical ou constructivisme social, la construction identitaire nécessite d'articuler ces deux perspectives. Selon Catherine Halpern :

Au lieu d'opposer les analyses en termes de « montée de l'individualisme » ou de « résurgence des appartenances culturelles », il faut articuler ces deux modes de pensée. La poussée de l'individu et sa volonté de subjectivation, le désir de chacun de se constituer en acteur de sa propre existence non seulement ne sont pas incompatibles avec l'essor des identités collectives, mais même l'alimentent. Si l'on veut comprendre aujourd'hui ce qu'est l'islam pour un grand nombre de jeunes en France, il suffit de leur poser la question, ils vous répondront d'une manière ou d'une autre : « ***C'est mon choix, ma décision.*** » Autrement dit : je ne suis pas musulman pour reproduire l'identité de mes parents, mais parce que je fais ce choix, par fidélité ou bien en me convertissant. La subjectivité personnelle alimente les identités collectives, elle active considérablement leur production. (2004, article en ligne)

La multiplication des stimuli et par contrecoup des formes de dissonances dans la réalité mondialisée des flux engage indubitablement de façon plus marquée l'individu, amenant le sociologue Michel Wieviorka à conclure qu'« on ne peut plus penser la culture en terme de reproduction. Les identités culturelles relèvent bien plus de logique de production que de reproduction » (2009, p. 306).

Ces phénomènes asymétriques de production et de reproduction, de déterritorialisation et de reterritorialisation s'articulent et s'interfécondent

aux différents niveaux de l'individu, du groupe et de la société, légitimant une vision *organisationniste* du monde², vision en rupture avec les perspectives antagonistes extrêmes d'un constructivisme radical ou social, privilégiant des logiques de production ou de reproduction des identités culturelles. Pour Edgar Morin, l'individu est « doué d'autonomie, autonomie relative certes, devons-nous rappeler (sans cesse), mais autonomie organisationnelle, organismique et existentielle » (2005, p. 45). Ses concepts de *récurtivité* et de *rétroaction* consacrent une relation du système à l'écosystème, de l'individu à la société, qui n'est plus seulement une relation logique de causalité mais aussi une relation de nature *dialogique* : « La société est le produit d'interactions entre individus humains, mais la société se constitue avec ses émergences, sa culture, son langage, qui rétroagit sur les individus et ainsi les produit comme individus humains en leur fournissant le langage et la culture. Nous sommes produits et producteurs » (Morin, 2007, p.36-37).

Pour Bernard Lahire, le choix de ces présupposés conceptuels, dont il retrace les origines dans la dissociation primordiale effectuée par Durkheim entre psychologie et sociologie au XIX^e siècle d'une part, et d'autre part dans le choix de modèles de référence de société très faiblement différenciés (l'internat chez Durkheim, la Kabylie chez Bourdieu) rend de plus en plus difficilement compte des phénomènes contemporains de flux migratoires et cadre de moins en moins adéquatement avec la réalité complexe de sociétés occidentales fortement différenciées. Les « descriptions dé-individualisées, dé-singularisées, dé-particularisées » (Lahire, 2005, p. 2-3) que produisent ces modèles occultent non seulement les micro-déplacements d'un environnement socioéconomique ou socioculturel à un autre (ce sont les populations sur lesquelles a travaillé Lahire) mais aussi les déplacements géographiques transnationaux. Elles surestiment la stabilité des conditions de socialisation d'individus qui, dès la petite

2 « C'est bien avec la vie que la notion d'organisation prend une épaisseur organismique [...] c'est là où apparaissent des traits fondamentaux inexistant dans les machines artificielles ; une relation nouvelle par rapport à l'entropie, c'est-à-dire une aptitude, ne saurait-ce que temporaire, à créer de la néguentropie, à partir de l'entropie elle-même ; une logique beaucoup plus complexe et sans doute différente de celle de toute machine artificielle. » (Morin, 2005, p.41)

enfance, sont plongés dans des réseaux de socialisation (la famille, l'école, les groupes d'amis, les clubs, les médias) qui diffusent des valeurs et des modèles différents et parfois opposés. Lahire défend ainsi l'idée qu'« on a tendance à considérer dans une société différenciée, l'homogénéité des dispositions de l'acteur comme la situation modale la plus fréquente. Il nous semble qu'en réalité cette situation est la plus improbable et la plus exceptionnelle » avant de conclure que « l'homme pluriel est la règle plutôt que l'exception » (1999a, p. 31).

Fondée sur les principes d'une sociologie de l'éducation et de la socialisation, la *sociologie psychologique* ou « sociologie dispositionnelle » de Lahire repose sur la prémisse que les individus sont des objets construits aux confluences d'univers de socialisation multiples. « Tout corps (individuel) plongé dans une pluralité de mondes sociaux est soumis à des principes de socialisation hétérogènes et parfois mêmes contradictoires qu'il incorpore. » En portant une attention accrue aux trajectoires et aux situations sociales atypiques – l'expérience migratoire en elle-même s'inscrivant au nombre de ces parcours aussi bien dans les domaines de l'éducation, du travail ou des pratiques culturelles – une partie de la sociologie française contemporaine entend explorer à l'échelle individuelle, empiriquement et théoriquement, la « singularité » des phénomènes sociaux. « La vertu heuristique » d'une telle approche, c'est, explique Pierre Mercklé, de participer à la construction d'une « meilleure compréhension de la complexité des “incarnations” individuelles des déterminations sociales » (2005, p. 29).

Lahire précise :

L'étude des cas de « transfuges de classe », est essentielle afin
1) de comprendre comment un individu peut incorporer des dispositions contradictoires, comment il vit avec cette contradiction (en mettant en veille ses anciennes dispositions ? en scindant-séparant très nettement des univers où il mettra telles ou telles dispositions en œuvre ? en souffrant à chaque instant de la contradiction entravante des dispositions ?) et 2) d'évaluer dans quelle mesure la pluralité relative des dispositions dont sont porteurs les individus débouche ou non sur des *conflits psychiques* ou des *tiraillements identitaires*. (Lahire, 1999b, p 139, note 12 ; voir aussi Lahire, 2005)

Partant des récits de vie des individus, Lahire recompose des portraits sociologiques qui consistent en une évaluation de la durée, de l'intensité et des aires de pertinence des dispositions, ces modes d'être, dans la pratique comme dans la pensée, qui régissent ces espaces de socialisation. Ces dispositions – inspirées de la notion d'habitus chez Bourdieu – sont nourries par différentes formes de socialisation : une socialisation par entraînement ou pratique directe; une socialisation « silencieuse » qui imprègne l'univers des règles et des normes propres à chaque milieu socialisateur ; une socialisation par inculcation « idéologique-symbolique » de croyances et de valeurs.

Il s'agit parallèlement d'en évaluer les variations synchroniques et diachroniques, dans une perspective *interindividuelle* et *intraindividuelle* par la mise en évidence et par la localisation des phénomènes de crise qui sont autant de marqueurs d'ajustements résultant de la confrontation entre des acquis relevant de « traits dispositionnels – propensions, inclinations, penchants, habitudes, tendances, manières d'être persistantes » (Lahire, 2005, p 19) et des formes de réalité nouvelles inhérentes au développement historique – le vécu expérientiel de l'individu. C'est effectivement dans l'interaction « des forces et contre-forces, internes (dispositionnelles) comme externes (contextuelles) auxquelles nous sommes continuellement soumis depuis notre naissance » (Lahire, 2005, p. 6) que se négocient les conditions de possibilité de l'activation ou de la mise en veille des dispositions individuelles.

Par le changement de focale vers l'étude des acteurs singuliers, le modèle de *sociologie psychologique* de Lahire amène un regard novateur destiné à enrichir notre compréhension des dynamiques identitaires contemporaines et à réévaluer la validité des modèles de conceptualisation existants.

ÉTUDE DE CAS SUR LES MINORITÉS VISIBLES AU CAMPUS SAINT-JEAN

D'avril à août (2010), nous avons mené³, dans le cadre d'un travail plus étendu sur la communauté francophone de la ville d'Edmonton, une

3 Intitulé « Parcours migratoire », ce programme de recherche a été initié par un groupe de chercheurs composé par ordre alphabétique de Jean-Jacques Defert, Paul Dubé et Jean Ramdé.

série d'entrevues auprès d'étudiants du Campus Saint-Jean à Edmonton originaires d'Afrique subsaharienne et d'Afrique de l'Ouest. Il leur a été demandé aux cours de longues entrevues de s'exprimer sur leur expérience migratoire en parlant successivement de la vie dans leur pays d'origine, de la préparation du voyage, de leur arrivée et de leur installation dans le pays d'accueil. Les informations recherchées portaient essentiellement sur les milieux de socialisation de l'école, du travail, de la famille, des réseaux d'amis, des loisirs et des pratiques culturelles.

Ces entrevues nous ont permis de découvrir tout d'abord les us et les coutumes des groupes culturels auxquels ces derniers appartenaient ainsi que les schèmes discursifs autour desquels se sont articulés leur vision du monde et leurs projets de vie. Celles-ci ont permis parallèlement de mettre en évidence certaines situations qui ont altéré parfois de façon tragique leur expérience. Ce sont ces récits de vie dont nous voulons rapporter ici quelques traits significatifs.

La majorité de ces étudiants est issue d'une classe socioéconomique relativement aisée. Ce sont des familles dans lesquelles les parents occupent des postes importants dans l'armée, dans le milieu des banques et de la finance, ou qui sont propriétaires terriens. Ce sont aussi des familles qui ont une certaine aura dans la communauté de par leur histoire, certains de leurs membres ayant eu un rôle politique de premier plan, d'autres appartenant à des groupes ethniques influents. Toutefois, quoiqu'ils aient une conscience globale de faire partie de la diaspora africaine noire, ils présentent des profils socioculturels très diversifiés.

Certains sont catholiques, d'autres musulmans, d'autres encore protestants ou animistes. Leur rapport à la religion est lui-même différent puisque certains affirment pratiquer leur religion assidûment tandis que pour d'autres celle-ci tient une position en retrait dans leur discours et que d'autres encore affirment la découvrir.

La structure familiale dont ils sont issus est aussi très variée : famille patriarcale ou matriarcale, familles monogames, nombreuses ou réduites, larges familles polygames, familles monoparentales (pour cause de séparation, de veuvage ou de travail à l'étranger), familles recomposées, etc.

Certains viennent de grandes villes ou de la capitale du pays et ont vécu une réalité multiculturelle depuis leur plus tendre enfance, d'autres venant de régions plus périphériques ont eu une éducation plus axée dans les traditions locales. Leur ouverture sur le monde diffère également par l'accès plus ou moins facile et fréquent aux technologies de communication Internet ou du câble. Les familles dont ils sont issus ont par ailleurs un profil diasporique différent, certaines familles ayant des ramifications importantes et dispersées à travers le monde (et *a fortiori* au Canada) tandis que d'autres familles ne peuvent offrir aucun soutien sur place au membre de leur famille qui a choisi d'immigrer, ce qui rend son expérience migratoire plus difficile du fait du choc culturel. Ainsi, non seulement les raisons de leur venue est très variable (regroupement familial, mariage arrangé, démarche personnelle et solitaire) mais pour certains d'entre eux cette expérience migratoire était leur première expérience en dehors de leur pays d'origine, tandis que d'autres en étaient à leur deuxième voire troisième étape migratoire après l'Europe (France, Suisse), l'Afrique du Nord (Maroc) ou d'autres provinces du Canada (Québec).

Malgré la variété de ces profils migratoires, une aspiration commune a amené ces jeunes gens, hommes et femmes, à croiser leurs parcours au Campus Saint-Jean : leur désir d'étudier. Sur ce point d'ailleurs, les étudiants présentent un profil éducatif assez homogène. La grande majorité d'entre eux a témoigné d'un parcours scolaire au-dessus de la norme voire pour certains un parcours d'excellence, faisant état de grandes habiletés au niveau des compétences d'apprentissage. Leur histoire personnelle de réussite scolaire est ponctuée de cérémonies au drapeau dans la cour de l'école, d'accession aux meilleures écoles privées de leur pays, de reconnaissance sociale dans leur communauté. Tous voient ainsi l'éducation comme un levier pour leur réussite sociale. Ils partagent une même inclination pour les études nourrie par des modèles de réussite familiaux – de la figure symbolique du père ou de la mère aux relations familiales plus lointaines – par les encouragements de leur établissement scolaire ou de certains membres du personnel éducatif. Cette disposition aux études a été renforcée aussi par la description en dehors du cadre

éducatif d'une réalité sociale de corruption, de violence, de chômage et d'incertitude dans leur pays d'origine.

Pourtant, dans cette discontinuité/rupture qui marque fondamentalement l'expérience migratoire, beaucoup d'entre eux rapporteront au contact de la culture institutionnelle de l'université d'accueil des sentiments de désillusion, de tristesse, de solitude, de ressentiment voire d'humiliation, état psychologique qui sera parfois accompagné de manifestations psychosomatiques de perte de poids et de dépression. Ils témoigneront de problèmes de communication dans leurs relations interpersonnelles avec les étudiants issus du pays d'accueil mais aussi avec certains membres du personnel universitaire, problèmes qui varieront de l'indifférence à la discrimination voire aux comportements hostiles.

Si la majorité d'entre eux reconnaît l'importance de suivre des cours pour s'adapter à un système éducatif dont les modèles d'apprentissage et d'enseignement leur semblent très différents, leur discours était le plus souvent entaché d'histoires d'injustice institutionnelle allant de la non-reconnaissance des diplômes au placement imposé des étudiants dans des cours et des programmes qu'ils n'ont pas choisis. Voici quelques-uns de ces témoignages :

« Je commençais à voir une réussite. Ce à quoi je m'attendais, ou alors... je commençais à voir les fruits, les fruits de tous mes efforts. Tous mes efforts que j'ai fournis depuis, depuis longtemps. Ça commençait vraiment à s'afficher. J'ai dit « si je fais ceci, il y a un moyen de faire cela ». Donc c'était possible. C'est... je voyais la possibilité. Et... oui. On pouvait – oui. Alors, venir ici c'était quand même difficile. Sauf [rires] qu'il faut se décider à un certain moment et, je ne crois pas que toutes les décisions sont faciles à faire. Souvent il y a certaines décisions qui nous demandent de réfléchir suffisamment. Alors, ici maintenant, en arrivant ici, je me sens quand même... je me – je me suis sentie très diminuée. Trop diminuée même [rires]. Diminuée de sorte que j'avais l'impression de tout oublier. Hein? J'ai l'impression que je n'ai rien fait, je n'ai – je n'ai pas étudié. Tout. Donc, oui. Hmm. Je me suis sentie très diminuée. Et même, même, ici même au Campus Saint-Jean, j'ai l'impression d'être trop humiliée. » (Madame C.)

« Je pense que ça va se voir à presque tous les niveaux. D'abord il y a des personnes évidemment, on sent qu'ils n'ont pas vraiment envie de nous intégrer dans leur milieu, c'est-à-dire, ils ont de la difficulté à venir parler ou quand on leur parle, ils ne sont pas très réceptifs. Le système aussi c'est de la discrimination parce qu'on encourage les élèves immigrants à prendre des cours qui sont de plus bas niveau, pour pas qu'ils avancent aussi rapidement que les autres qui sont nés ici et c'est très clair je connais plein de gens qui ont subi ça. » (Madame F.)

« [...] si on pouvait créditer les cours aux étudiants immigrés, on fournit déjà les descriptifs des cours, tout ce qu'on a appris à l'étranger. Donc, qu'ils essaient de faire un lien voir qu'est-ce qu'on peut créditer parce que quelque soit là où on va... par exemple moi, tous les diplômes, tous les cours que j'ai pris ils ne m'ont même pas crédité un cours, pas un seul, même pas un cours de français, même pas un cours d'histoire. Donc, premièrement pour faciliter l'immigration, l'intégration des immigrés, il faut au moins créditer certains cours. On prend tous nos cours en français, arrivé ici, il faut prendre des cours de français, imaginez. Il y a un des cours qui dit le tronc commun, c'est bizarre, c'est vraiment bizarre. Puis, s'ils pouvaient même reconnaître le diplôme des gens ce serait un plus, ça devait faciliter la tâche à certaines personnes. Pour ne pas être obligé à vieillir sur les bancs si je peux m'exprimer ainsi. » (Madame S.)

« La première... La première façon... J'ai été vraiment embrouillée par le choc, parce que mon choc à moi en tout cas, le choc de la culture était vraiment intense... Je savais quand je partais que j'allais être choquée sur des choses différentes, les gens différents, mais le choc était vraiment plus que ce à quoi je m'attendais, je l'ai vécu vraiment très, très difficilement, comme... on est arrivé ici, j'ai trouvé les gens accueillants, vraiment très gentils surtout à la résidence parce que j'étais vraiment tellement préoccupée que les premiers jours j'ai vraiment beaucoup perdu de poids à la résidence, j'étais vraiment très renfermée sur moi-même, j'étais paniquée. Je reste tout le temps dans ma chambre, j'ouvrais à peine la porte. Dès que j'ouvre le matin quand je me réveille, si je veux sortir, dès que j'entends un bruit dans le couloir, je ferme ma porte et je m'enferme jusqu'à

ce que je n'entende plus rien pour sortir. Même pour aller à l'école c'était difficile, j'avais vraiment, vraiment peur des gens. Et puis, le regard... À la résidence, c'était vraiment incroyable comment les gens vous regardent. Je pouvais pas faire un pas sans qu'on ne me regarde et je savais, je sentais et je voyais que j'étais différente parce que le regard était incroyable. » (mademoiselle M.)

« Oui, vous savez, en ce qui concerne franchement la culture, voilà je suis un peu déçue parce qu'on pourrait savoir plus de l'un comme de l'autre mais les gens ne s'intéressent pas beaucoup, je pense surtout aux cultures externes, ils posent pas beaucoup de questions, ça c'est ma perspective... S'ils sont curieux, ils le montrent très peu alors que quand tu es d'un autre pays, au pays en général tu es curieuse de savoir tout, poser des questions... Moi, je suis venue apprendre la culture et puis je suis aussi venue offrir la mienne et y a pas d'échange, les gens ne posent pas de questions et ce qui est dommage, à un certain point, j'ai l'impression de ne pas avoir quitté ma culture parce que mes amis, les amis que j'ai rencontrés, j'ai beaucoup d'amis canadiens, c'est sûr, mais la plupart du temps je suis avec des étudiants africains, même pas africains mais qui viennent un peu de l'extérieur. Et vous savez ce qui se passe, c'est qu'on a créé une communauté. On a créé une communauté et ce qui fait que la plupart, comme ils descendent de l'Afrique et que là-bas les cultures sont presque les mêmes, on se retrouve tous à vivre la même chose, je suis baignée dans une culture qui est toujours africaine. Quand je quitte la Faculté et que je retourne à la maison moi j'ai l'impression d'être en Afrique. » (mademoiselle M.)

« Mais tout le monde connaissait une période difficile vraiment à ce temps-là... j'avais un de mes frères, tous mes frères ont été reculés d'une classe – non pas tous mes frères, juste deux. Les deux plus petits ont été reculés d'une classe et puis il y avait un qui a commencé au système anglophone. Les deux plus petits commençaient au système anglophone et ils ont eu des difficultés et puis ils ont pas été épaulés par les enseignants donc il a fallu leur changer de classe. Et eux aussi ils ont subi la discrimination dans les écoles francophones. Parce qu'apparemment des noirs qui viennent dans une école c'est probablement parce qu'ils sont réfugiés et puis ils ont jamais entendu parler

d'ordinateur ni de portable, ni de [inaudible], donc, oui. C'est toujours difficile pour les petits jusqu'à présent. C'est pour ça que... franchement, c'est bien d'aller dans un milieu francophone, mais si c'est pour avoir ce genre de traitement, vaut mieux aller dans un milieu anglophone. » (mademoiselle F.)

Instrumentalisés, victimes de préjugés, l'image d'eux-mêmes que leur renvoie le système éducatif dans la société d'accueil est le plus souvent négative car celle-ci est fondamentalement informée par des relations de pouvoir hiérarchisées, marquées par l'imposition rigide d'un système de normes et de valeurs fondées sur la légitimité/l'illégitimité, la reconnaissance/le déni. Ce que ces témoignages montrent également, ce sont des institutions paradoxalement peu conscientes des profils migratoires de ces étudiants. Les politiques indifférenciées qu'elles appliquent freinent l'intégration des étudiants et favorisent plus ou moins directement chez nombre de ces étudiants des dynamiques de repli, un rapport à l'Autre de défiance nourri d'une rhétorique discursive de lutte. Comme le rappelle un de ces étudiants, « il faut pas se laisser abattre non plus par les circonstances, parce que... après tout, on n'est pas venu ici pour servir certaines personnes, on est venu ici pour nous » (mademoiselle F.).

Ce problème est général et ne concerne pas uniquement les communautés francophones me direz-vous... C'est vrai, mais si la communauté anglophone, par la position de force que leur confère la loi des chiffres, peut faire l'économie d'une réelle politique d'intégration, le risque encouru par la réticence affichée par la communauté franco-albertaine de proposer des aménagements résultera, à l'image des mises en garde exprimées par mademoiselle F., par un échec annoncé de ces politiques migratoires. La communauté francophone, certains acteurs de la communauté l'ont bien compris, doit ainsi favoriser la création d'espaces dans lesquels pourra s'établir un véritable dialogue en vue de l'établissement de politiques communautaires d'inclusion.

CONCLUSION

La technique de l'entrevue a permis d'instituer un espace d'échange où les étudiants se sont prêtés à un travail introspectif sur

leur propre parcours ce qui nous permet de dire, à l'instar d'un des étudiants interrogés, que « le monde est beaucoup plus compliqué que [la] couleur⁴ ». Le travail sur les récits de vie permet, de par sa nature expérimentale, premièrement de sortir de cette vision dichotomique et irréconciliable entre montée de l'individualisme et crispations identitaires, deuxièmement de mieux comprendre, dans ces contacts entre cultures, les mécanismes d'intégration à l'œuvre dans le processus migratoire et troisièmement d'évaluer par la même occasion l'efficacité des politiques en place. Les communautés francophones constituent au regard des phénomènes migratoires des microcosmes, de véritables laboratoires dans lesquels peuvent se développer projets de recherche, observation de terrain et expérimentations de politiques publiques.

Les remerciements des étudiants ayant participé à ces enquêtes révèlent la nécessité de mettre en place des espaces d'échange et des mécanismes institutionnels favorisant des dynamiques interculturelles de dialogue entre nouveaux arrivants et membres de la société d'accueil. La réalité multiculturelle de la communauté francophone de l'Alberta appelle à la mise en place de modèles alternatifs de représentation et de gouvernance laissant une place plus grande aux nouveaux arrivants dans la construction d'un projet de société pour la communauté. Au-delà des considérations pragmatiques sur les conséquences négatives que pourrait avoir le refus d'ouverture de la communauté, son épanouissement passera par « l'altération consentie », la « fécondation réciproque » (Guillebaud, 2008, p. 150), (intrinsèquement dialogique au sens morinien du terme) d'une réalité migratoire mieux assumée en vue d'une émergence nouvelle, celle mondialisée d'une « modernité métisse ».

4

« Mais maintenant je comprends qu'il y a plus important que la race. Pour moi, je ne suis pas d'accord quand on dit "oh, les Indiens sont ceci, les Indiens sont cela" parce que j'ai des amis Indiens. Et je sais qu'ils ne sont pas comme ça. Et je sais c'est quoi leur culture, donc... c'est comme ça, on commence petit à petit et on se rend compte que franchement, je suis vraiment avancée par rapport à quand j'étais avant. Le monde est beaucoup plus compliqué que couleur... » (entrevue de mademoiselle F).

OUVRAGES CITÉS

- DANIEL, Jean (2010) « Une brise d'unité », éditorial du 02 septembre, <http://jean-daniel.blogs.nouvelobs.com/archive/2010/09/index.html>
- ERNST, Sophie (2003) « L'École et les mémoires de l'immigration. Au milieu du gué » dans Lorcerie, Françoise (dir.), *L'École et le défi ethnique. Éducation et intégration*, Paris, Institut National de Recherche Pédagogique, p. 245-259.
- GUILLEBAUD, Jean-Claude (2008) *Le Commencement d'un monde*, Paris, Seuil, 390 p.
- HALPERN, Catherine (2004) « Faut-il en finir avec l'identité ? », *Sciences humaines*, no 151, juillet 2004 http://www.scienceshumaines.com/faut-il-en-finir-avec-l-identite_fr_4240.html.
- HUGRÉE, Cédric (2006) « Les nouveaux 'transfuges de classe'. Retour sur l'usage d'une analogie », *Carnets de bord*, no 11, septembre, p. 70-81.
- LAGRANGE, Hugues (2010) *Le Déni des cultures*, Paris, Seuil, 350 p.
- LAHIRE, Bernard (1999a) « L'Homme pluriel. La sociologie à l'épreuve de l'individu », dans « L'individu en quête de soi », *Sciences Humaines.com*, mensuel 91, février, p. 30-33. http://www.scienceshumaines.com/articleprint2.php?lg=fr&id_dossier_web=57&id_article=10644
- _____ (1999b), « De la théorie de l'habitus à une sociologie psychologique », dans Lahire, Bernard (dir.) *Le Travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*, Paris, la Découverte, coll. « textes à l'appui », p. 121-152.
- _____ (2001) *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, Collection « Essais et recherches », 221p.
- _____ (2005) *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, Paris, Armand Colin, 431 p.
- MERCKLÉ, Pierre (2005) « Une sociologie des "irrégularités sociales" est-elle possible ? » *Idées, la revue des sciences économiques et sociales*, no 142, p. 22-29. http://socio.ens-lsh.fr/merckle_textes_2005_irregularites.pdf
- MORIN, Edgar (2005) *Introduction à la pensée complexe*, nouv. éd. Paris, Seuil, coll. « Points », 158 p.

- _____ (2007) « Complexité restreinte, complexité générale », dans Lemoigne Jean-Louis, Morin Edgar (dir.), *Intelligence de la complexité : épistémologie et pragmatique*, Colloque de Cerisy, Éditions de l'Aube, p. 28-64.
- RICŒUR, Paul (1990) *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 425 p.
- RONALD BISSON ET ASSOCIÉS (2009) Consultants en gestion, « document de réflexion stratégique – immigration d'expression française en Alberta – 15 et 16 septembre 2009 ».
- WIEVIORKA, Michel (2005) « Identités culturelles et démocratie », *Cahier des Amériques latines*, no 45, p. 20-29.
- _____ (2009) « Identités culturelles, démocratie et mondialisation », dans Catherine Halpern (dir.) *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, édité par Catherine Halpern, Éditions Sciences humaines, p. 303-331.

**Un autre visage du Canada français :
métissage et mobilité chez Germaine
Guèvremont, Léo-Paul Desrosiers, Alain
Grandbois, Gabrielle Roy, Yves Thériault
et Jack Kerouac**

par

Jean Morency

Université de Moncton

Il est possible d'aborder le thème qui nous a été proposé dans le cadre de cet ouvrage, « Impenser la francophonie », en faisant un détour par le passé et en explorant une face trop souvent cachée et occultée du Canada français, celle du mouvement dans l'espace et de la découverte de nouveaux horizons, pour ne pas dire du nomadisme et du métissage culturel, qui a caractérisé cette expérience historique. Il appert en effet que la vision actuelle de la francophonie canadienne et nord-américaine est trop souvent tributaire d'une logique de la minorisation qui, pour réelle qu'elle soit, ne suffit pas à expliquer la situation des collectivités francophones éparpillées sur le continent et à saisir toutes leurs dimensions culturelles. Cette vision est aussi liée à une conception quelque peu simpliste du passé canadien-français, conception qui déforme le regard que nous portons sur ces collectivités, notamment sur leur culture et leur imaginaire. On sait que depuis les années 1960, tout un pan du Québec moderne s'est construit *contre* une certaine représentation du Canada français, ce dernier ayant été associé à un passé révolu et jugé totalement rétrograde et réfractaire au changement. Les régions francophones situées hors Québec ont tout particulièrement été identifiées à cette idée voulant que le Canada français, du fait même de son attachement supposément indéfectible à la tradition, soit destiné à une mort lente et inéluctable. Pourtant, en marge de cette idée du Canada français traditionnel, qui a été en partie construite et instrumentalisée par les penseurs de la Révolution tranquille, se profile une tout autre réalité, marquée celle-là

par le métissage et la mobilité, et dont témoignent les œuvres littéraires écrites par de nombreux écrivains justement issus de ce Canada français traditionnel. Je pense ici à des auteurs comme Germaine Guèvremont (1893-1967), Léo-Paul Desrosiers (1896-1967) et Alain Grandbois (1900-1975), qui appartiennent *grosso modo* à la même génération d'écrivains, ou encore à Gabrielle Roy (1909-1983) et Yves Thériault (1915-1983), voire à Jack Kerouac (1922-1969), même si ce dernier, issu d'une famille canadienne-française installée au Massachusetts, a écrit la majeure partie de son œuvre en anglais. Le texte qui suit vise à montrer comment tous ces écrivains, et tout particulièrement le romancier Yves Thériault, ont proposé dans leurs écrits une vision du continent qui est tributaire de l'histoire du Canada français, dont ils ont admirablement mis en lumière la nature profondément métisse et nomade.

MISE EN CONTEXTE : UNE AMÉRICANITÉ CANADIENNE-FRANÇAISE

On sait que dans son essai *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Joseph-Yvon Thériault fonde l'essentiel de son raisonnement sur l'idée que l'américanité est un concept qui s'appuie sur le déni de la mémoire et de l'intentionnalité propres à la nation française d'Amérique. « La simple existence, écrit Thériault, d'un peuple francophone en Amérique du Nord est en soi une affirmation substantielle, l'affirmation d'une altérité au cœur de l'Amérique, le refus de l'américanité » (Thériault, 2002, p. 317). Dans l'optique de Thériault, l'américanité québécoise se limite en effet à la seule référence états-unienne et aux manifestations de cette américanité qui renvoient automatiquement aux modèles sociétaux et culturels empruntés aux États-Unis, modèles dont se réclameraient certains écrivains, artistes et penseurs dans leur désir de rompre avec un passé canadien-français jugé sclérosé, voire avec la culture française dans son entier. Il convient pourtant d'admettre que considérée dans un sens plus large, l'américanité québécoise se trouve intimement liée à l'expérience canadienne-française et franco-américaine, une expérience qui s'est avérée indissociable de la relation qui a pris place entre les francophones nord-américains et

l'espace de leur continent, comme en témoignent d'ailleurs les œuvres récentes d'auteurs comme Michel Tremblay ou Jacques Poulin. Certes, il ne s'agit pas là d'une américanité réduite à sa simple acception états-unienne, dans le sens où la conçoit Thériault, mais d'une américanité qui s'avère intimement liée à une expérience historique, concrète et tangible du continent américain. Ce dernier n'a d'ailleurs pas toujours été perçu comme un espace de perdition et de déréliction, mais aussi comme un espace pleinement habité, riche de multiples possibilités et sillonné par de nombreux réseaux de sociabilité.

Au contraire de Joseph-Yvon Thériault, qui conçoit essentiellement l'américanité en termes de rupture avec le passé canadien-français, j'ose croire que la mémoire canadienne-française n'est pas réductible au mode de représentation du Canada français proposé par les tenants de l'identité québécoise depuis la Révolution tranquille, un mode qui tend à opposer la modernité de cette identité québécoise à la nature prétendument folklorique et passéiste de la réalité canadienne-française. Il existe en effet une mémoire du Canada français qui continue, encore aujourd'hui, de tenir compte de l'aspect résolument volontaire et dynamique qui caractérise l'expérience continentale telle que vécue par les Canadiens français dans la deuxième moitié du XIX^e siècle et dans les premières décennies du XX^e siècle. Le romancier franco-ontarien Daniel Poliquin, par exemple, insiste ainsi sur la nature volontaire des Canadiens français qui ont choisi de s'installer en Ontario, dans un contexte qui ne va pas sans évoquer le grand mythe états-unien de la *Frontier* : « Mes prédécesseurs ont ouvert le pays, ils en ont été et sont toujours propriétaires [...] Nous ne sommes pas conquis, mais conquérants », écrit-il (Poliquin, 2004, p. 196). Ces propos méritent d'être mis en relation avec ceux de François Ricard qui observe, dans sa biographie magistrale de Gabrielle Roy,

[qu']il fallait quand même, à ces paysans illettrés, une bonne dose d'audace – et d'ambition – pour se lancer ainsi à l'aventure, c'est-à-dire abandonner leurs maisons, leurs voisins, leur parenté, pour aller recommencer leur vie à deux mille cinq cents kilomètres de chez eux, autant dire à l'autre bout du monde. On oublie trop souvent, quand on évoque l'immobilisme et le conservatisme de la

société rurale du Québec de cette époque, l'élan et l'esprit d'initiative qui animaient ces émigrants et que la nécessité seule ne saurait expliquer. (Ricard, 1996, p. 20)

C'est cet état d'esprit particulier, conjuguant souvent le mouvement vers les pays neufs et la nostalgie du pays natal, qui a souvent été occulté depuis la Révolution tranquille dans le discours en général et dans l'histoire littéraire en particulier. Comme le confiait récemment l'historien Éric Bédard au journaliste Christian Rioux,

[c]'est une chose de rompre avec le Canada français comme projet politique, le projet d'Henri Bourassa, ce Canada biculturel utopique, c'en est une autre de renoncer au Canadien français comme personnage et d'en avoir honte. C'est ce que je sens chez beaucoup de révolutionnaires tranquilles. Il y a de ça dans la mutation du Canadien français en Québécois. Le Canadien français, c'est le père ou le grand-père dont on a un peu honte. Ça a peut-être permis de mobiliser, mais ça nous a aussi coupés de nos racines. (Bédard, 2010)

Il est donc permis de renouveler ce discours littéraire, de l'*impenser*, en relisant les œuvres littéraires sous l'angle de leur américanité, cette dernière n'étant pas entendue dans le sens restrictif d'une « états-unité » qui, pour réelle qu'elle soit, n'en reste pas moins limitative, mais dans un sens plus englobant d'une continentalité permettant de saisir autrement les écrivains issus du Canada français, telle que cette réalité s'est profilée historiquement entre 1867 et 1960. Ceci nous permet de relire autrement la tradition littéraire canadienne-française et les œuvres de ses meilleurs écrivains, et donc de ne plus seulement penser cette tradition et ces œuvres en relation avec la seule littérature française, longtemps considérée comme étant l'unique culture de référence. Si on considère par exemple certains des meilleurs poètes de la période, on constate que leur horizon culturel, loin de se limiter à la France, s'appuie sur tout un ensemble de codes, tant littéraires que socioculturels, qui sont liés à l'expérience du continent nord-américain. Cette situation s'exprime de plusieurs façons, non seulement par la valorisation des grands espaces américains, comme chez Louis Fréchette, Charles Gill et surtout Alfred DesRochers, mais aussi par la lecture et souvent par la traduction des auteurs américains, ainsi que par

l'intégration de nouvelles sources ainsi que de nouveaux codes littéraires, comme ce fut le cas pour Joseph Lenoir, Octave Crémazie, Pamphile Le May, Émile Nelligan, qui ont été des lecteurs assidus d'Edgar Allan Poe et d'Henry Wadsworth Longfellow. Robert Major (1991) a d'ailleurs très bien montré la dette du romancier Antoine Gérin-Lajoie à l'endroit des penseurs états-uniens de son temps. Il convient aussi de mentionner que les poètes Alfred DesRochers, Robert Choquette et Rosaire Dion-Lévesque ont été de fins connaisseurs de la littérature états-unienne de leur époque. Même Paul Morin et Louis Dantin, auteurs francophiles s'il en est, étaient bien renseignés sur les auteurs américains de leur temps. Cette ouverture d'esprit des poètes québécois, loin d'être un phénomène isolé, mérite d'être associée au mouvement d'expansion du Canada français traditionnel à l'échelle nord-américaine, un mouvement qui a contribué à une connaissance plus poussée de la culture de l'Autre.

DEUX GÉNÉRATIONS D'ÉCRIVAINS CANADIENS-FRANÇAIS

Les écrivains que j'ai mentionnés en introduction doivent être situés dans ce mouvement dont ils ont été des jalons essentiels. Considérons par exemple Germaine Guèvremont, l'auteure du *Survenant*, un roman publié en 1945 qu'on présente souvent comme un cas de figure de l'apogée et du déclin du roman de la terre au Québec. Comme je l'ai montré avec Hélène Destremes dans un article publié en 2007 dans la revue *Voix et Images*, Germaine Guèvremont a été l'une des plus américaines, voire des plus modernes, des romancières de son temps. La genèse du *Survenant* nous montre par exemple que Germaine Guèvremont s'est inspirée des thèmes et des techniques romanesques de certaines écrivaines américaines de son époque, comme Marjorie Kinnan Rawlings et Mary Roberts Rinehart, de même que des films du cinéaste King Vidor. Guèvremont exploite ainsi certains thèmes et motifs qui sont caractéristiques de la littérature américaine de son temps, comme l'image du vagabond, la figure de l'Indien ou le motif de la route; elle fait aussi usage de certains procédés d'écriture alors en vogue chez nos voisins du sud, comme l'insistance sur la focalisation externe et le refus de l'introspection de type psychologique. Grande lectrice d'Henry James, Margaret Mitchell, William Faulkner,

Ernest Hemingway et John Dos Passos, l'auteur du *Survenant* n'est donc pas à strictement parler une romancière du terroir, du moins comme on l'entend généralement; en fait, elle se situe plus proche du régionalisme américain, un courant littéraire bien étudié par Harry Bernard (1949) dans les mêmes années, que du roman de la terre. Plus tard, elle admettra même en entrevue que son célèbre personnage, qui confine à l'archétype, « aurait pu être un Beatnik, lui aussi » (Turcot, 1959, p. 80), tant il incarnait avant la lettre l'esprit des romans de Jack Kerouac : la fièvre des départs, le mouvement dans l'espace, le nomadisme, l'anticonformisme, l'indianité, les paradis artificiels, etc.

Sans aller aussi loin et sans dénaturer la portée de leur œuvre respective, on peut aussi relier les écrivains Léo-Paul Desrosiers et Alain Grandbois à l'expression de ce nomadisme canadien-français. Profondément influencé par le nationalisme de Lionel Groulx et d'Henri Bourassa, Léo-Paul Desrosiers s'en distancie pourtant dans ses meilleurs romans historiques, comme par exemple dans *Nord-Sud*, publié en 1931, qui expose avec beaucoup de finesse le dilemme d'un jeune paysan canadien tenté par la ruée vers l'or de la Californie et par les grands espaces américains, mais pourtant réticent à quitter son pays et sa bien-aimée. Le roman suivant de Desrosiers, *Les engagés du Grand Portage*, publié pour sa part en 1938 et dont l'action gravite autour de la traite des fourrures dans le nord-ouest du Canada, malmène le mythe du terroir laurentien en montrant deux voyageurs perdus dans les grands espaces, loin de leurs repères traditionnels, dans un univers plus proche des romans de Joseph Conrad ou de Norman Mailer que de ceux de Damase Potvin. Pour ce qui est d'Alain Grandbois, grand voyageur devant l'éternel, son récit historique consacré à Louis Jolliet et intitulé *Né à Québec*, récit publié en 1933, contribue à élargir les horizons laurentiens dans deux directions : vers le sud, avec l'exploration du Mississippi, et vers le nord, avec le récit des voyages de Louis Jolliet à la Baie James et au Labrador. Pierre Nepveu écrit à ce sujet ces lignes révélatrices : « Quelque chose du paysage canadien-français s'était figé, était mort avec le temps. Ce paysage n'était pas, sauf de rares exceptions, [...] l'expérience et l'aventure d'un sujet. On comprend mieux, dès lors, ce que peut représenter l'ouverture

continentale qui caractérise *Né à Québec* et les autres œuvres que je viens de mentionner » (Nepveu, 1998, p. 107). Alain Grandbois aura, lui aussi, contribué à agrandir l'espace mental de ses contemporains, notamment avec *Visages du Monde*, une série de textes radiophoniques diffusés au départ par Radio-Canada entre 1950 et 1952. Il n'y avait pourtant rien de désincarné dans le cosmopolitisme de Grandbois, qui ne reniait en rien ses racines, comme il l'a montré, par exemple, dans ses « Visites du Jour de l'An », un texte radiophonique diffusé en décembre 1956, qui exprime bien l'attrait ressenti par le poète pour les grands espaces nordiques.

Chacun à sa manière, Germaine Guèvremont, Léo-Paul Desrosiers et Alain Grandbois nous offrent donc un autre visage du Canada français, qui tranche radicalement avec l'idée convenue qu'on s'en fait trop souvent. Il en va de même pour Gabrielle Roy et Yves Thériault, qui ont été sans contredit, dans les années 1950, les deux meilleurs romanciers canadiens de langue française. Tous deux issus de la marge et non pas du sérail montréalais, familiers avec les auteurs de langue anglaise, marqués par l'expérience du continent, Gabrielle Roy et Yves Thériault constituent des maillons essentiels de tout le processus d'expression de la culture canadienne-française dans ses rapports au continent américain. Nul besoin d'insister ici sur l'apport décisif de Gabrielle Roy en ce sens; il suffit de mentionner des œuvres comme *La petite poule d'eau*, *Rue Deschambault*, *La montagne secrète*, *La route d'Altamont*, *Un jardin au bout du monde*, *De quoi t'ennuies-tu Éveline ?* ou encore *La détresse et l'enchantement* pour voir se profiler toute une galerie de paysages et de personnages ayant contribué à fixer dans les esprits un autre visage du Canada français que celui d'une société étriquée et sans espoir. L'œuvre d'Yves Thériault a été moins commentée en ce sens, et pourtant elle n'en jette pas moins un éclairage décisif sur ce phénomène.

Un peu comme Gabrielle Roy, Yves Thériault semble faire cavalier seul dans la cohorte des écrivains de son époque. Issu d'un milieu modeste, sans formation classique, cet autodidacte aurait pratiqué, selon ses dires, mille métiers avant de se consacrer à l'écriture : il aurait été tour à tour manutentionnaire dans un entrepôt, vendeur de fromage, chauffeur de camions lourds, boxeur, *bouncer*, trappeur, chanteur western,

annonceur de radio, vendeur de tracteurs, publiciste, et même pilote d'avion. Thériault ressemble par conséquent à tout sauf à l'idée qu'on se fait souvent de l'écrivain canadien-français de l'après-guerre, qu'on imagine volontiers comme un être tourmenté, qui écrit en dilettante, en attendant de faire quelque chose de plus utile. La vitalité extraordinaire de Thériault, le sentiment d'urgence qui l'anime, la force presque brutale de son écriture, tous ces traits dévoilent un écrivain dans le vrai sens du terme, poussé à écrire par une nécessité profonde, viscérale et impérieuse.

On chercherait donc en vain, parmi les romanciers de l'époque, un auteur de la trempe de Thériault, à l'exception justement de Gabrielle Roy. Ni l'un ni l'autre n'est issu de la bourgeoisie montréalaise, et tous les deux ont échappé au système d'enseignement traditionnel, le premier abandonnant rapidement l'école, la deuxième découvrant avec ravissement les grands textes de la littérature anglaise et du théâtre français dans son Manitoba natal. Qui plus est, leurs origines familiales paraissent un peu troubles et empreintes de mystère : Gabrielle Roy est issue d'un père en rupture de ban avec sa province natale de Québec et d'une mère de souche acadienne, tandis que Thériault serait mi-acadien mi-amérindien du côté paternel. Cette distance des deux auteurs, pour ne pas dire cette étrangeté, par rapport à la réalité québécoise de leur temps met en évidence le fait que ceux que l'on peut considérer comme les deux plus grands romanciers de l'époque ne sont pas issus du sérail, qu'ils sont venus d'ailleurs, à l'image de ces « voyageurs sur la terre », pour reprendre l'expression de l'écrivain franco-américain Julien Green, qui peuplent leurs romans : immigrants, autochtones, nomades et marginaux de tout acabit.

Yves Thériault, plus particulièrement, évoque clairement la figure de l'écrivain américain, autodidacte, baroudeur, solitaire. Dans son essai intitulé *Un loup nommé Yves Thériault*, Victor-Lévy Beaulieu rapporte ainsi ces mots prononcés par l'écrivain à l'occasion d'une conférence donnée en 1962, à l'auditorium de l'école Pie-IX, à Montréal : « Il a fallu que je fasse moi-même mon chemin parce que je n'avais pas ce bagage que possédaient les autres écrivains qui ont eu la chance de faire des études plus poussées. Au fond, je me suis fait tout seul comme la plupart des écrivains nord-américains qui, de Mark Twain à Jack

London, de Herman Melville à John Steinbeck, sont venus à l'écriture après avoir tâté de cinquante-six métiers en sillonnant tout le continent » (Beaulieu, 1999, p. 69-70). Partant, il n'est pas étonnant de constater que ce *self-made man* de l'écriture a brassé à sa façon les grands thèmes du roman américain, qu'il s'agisse de la nature sauvage, de la solitude et de l'errance dans les espaces infinis du continent, ou encore de la condition immigrante et autochtone. Tout ceci sans considérer le fait qu'il a aussi excellé dans certains des genres de prédilection des écrivains américains, notamment dans le *short story*, un genre qu'il a pratiqué au début de sa carrière, en rédigeant de nombreux textes en anglais à l'intention des magazines américains. Il est d'ailleurs permis de se demander si la position excentrique de Thériault dans le milieu littéraire de son temps n'aurait pas été renforcée par cette nature en apparence atypique de ses références littéraires, qui s'avèrent tout autant américaines que françaises. C'est ainsi que Renald Bérubé, un des meilleurs spécialistes de Thériault, a bien noté l'éclectisme de ses lectures : « Il a toujours beaucoup lu, depuis *Popular Mechanics*, des revues sur la façon de cultiver la terre, et *Harper's*, jusqu'à Zola, Balzac et les romanciers américains surtout, qu'il a très tôt aimés pour leur façon physique d'aborder les problèmes vitaux » (Bérubé, 1969, p. 16).

Dans cette perspective, Thériault ressemblerait à un rejeton de la génération perdue, qui se serait égaré non pas à Paris, mais plutôt dans la vallée du Saint-Laurent. Il se situe en effet dans la lignée de ses devanciers immédiats, les Francis Scott Fitzgerald (1896-1940), Ernest Hemingway (1899-1961), John Dos Passos (1896-1970) et Thomas Wolfe (1900-1938). Tout comme eux, Thériault n'aura eu de cesse de questionner une Amérique incarnant à la fois l'espoir et l'échec, la joie et la douleur, la force et le néant. D'où l'espèce de violence qui sourd de son écriture, et surtout cette idée que chaque existence, aussi riche de promesses soit-elle, est profondément marquée par le déchirement, la blessure et la mort. Thériault semble avoir été influencé tout particulièrement par les romans d'Hemingway, notamment *Le soleil se lève aussi*, *L'adieu aux armes* et *Le vieil homme et la mer*, dont l'action gravite autour de cette présence obsédante de la mutilation, symptomatique de l'échec qui guette toute vie.

À l'image des grands romans américains, les romans de Thériault se fondent ainsi sur la confrontation entre l'individu et son environnement, qu'il soit physique ou humain. Dans cette optique, le regard que l'écrivain porte sur les autochtones et les immigrants met bien en lumière le rapport viscéral que ces deux groupes entretiennent avec leur continent. Dans les romans amérindiens ou inuits, que ce soit dans *Agaguk* (1958) *Ashini* (1960) ou *Mahigan* (1968), l'être humain se trouve confronté à une nature à la fois somptueuse et sauvage, à laquelle il s'identifie, tout en prenant conscience de son altérité irréductible. L'image du loup blanc, ou encore celle de l'ours, qui évoque la fascination exercée, dans *Moby Dick*, par la baleine blanche sur le capitaine Achab, exprime bien ce rapport singulier entre l'homme et son continent, un rapport où s'entremêlent conscience de l'identité et sensation d'étrangeté. Pour les personnages d'immigrants, comme dans *Aaron* (1954) et *Amour au goût de mer* (1961), le continent neuf se pose comme un formidable obstacle que l'individu doit vaincre, ou faire sien, s'il veut s'accomplir pleinement. De l'expression des premières nations jusqu'à celle des nouveaux arrivants, les romans de Thériault parviennent ainsi à saisir la quintessence de l'expérience du continent américain, une expérience qui se vit souvent moins dans la jubilation que dans la souffrance, la douleur et la mort.

Certes, à l'instar des écrivains de la génération perdue, Thériault n'hésite pas, dans ses textes, à faire des détours par l'Europe, comme dans *La fille laide* (1950), dont le décor évoque celui des romans de Giono, ou dans *Les commettants de Caridad* (1961), qui ne va pas sans rappeler l'Espagne d'Hemingway. Mais l'américanité n'en reste pas moins un des fondements essentiels de son œuvre. Cette américanité prend d'ailleurs des formes multiples, que l'on voit surtout illustrées dans la manière même de Thériault, dans cette attention extrême qu'il porte à la vie physique, pulsionnelle, de ses personnages, un peu à la manière de John Steinbeck quand il décrit le tourment de Lenny dans *Des souris et des hommes*. Ce behaviorisme des romans de Thériault contribue également à inscrire ces derniers dans la lignée du roman américain, préfigurant du même coup une des tendances caractérisant la production romanesque du Québec d'aujourd'hui.

Dans cette optique, il convient d'observer qu'en dépit de leur originalité indéniable, certains romans de Thériault ne vont pas sans présenter des analogies avec d'autres romans écrits à la même époque. À titre d'exemple, un roman comme *Le dompteur d'ours* (1951) rappelle *Le Survenant* (1945) de Germaine Guèvremont, tandis qu'*Aaron* (1954) évoque à certains égards *Menaud, maître-draveur* (1937) de Félix-Antoine Savard. Cette situation s'explique par le fait que Thériault, aussi indépendant d'esprit soit-il, partage avec ses devanciers ou ses contemporains canadiens-français la même curiosité devant le continent américain et particulièrement les États-Unis, ces derniers exerçant une influence grandissante dans les premières décennies du XX^e siècle. Comme je l'ai mentionné plus haut, de nombreux écrivains du temps se sont intéressés à la littérature américaine, en commençant par Alfred DesRochers, Robert Choquette, Louis Dantin, Harry Bernard et Robert Charbonneau. Si la genèse du *Survenant*, par exemple, montre bien la dette entretenue par Germaine Guèvremont à l'égard de la culture américaine de son temps, il en va un peu de même pour *Le dompteur d'ours*, qui met en scène la même figure de l'individu sans attaches, venu d'on ne sait où pour troubler la paix mortifère d'un petit village. Ces deux romans annoncent déjà ceux de Jack Kerouac, et il faut bien parler, à leur égard, de l'expression d'une autre américanité, canadienne-française et franco-américaine celle-là, une américanité qui a nourri, notamment avec les romans de Kerouac, la tradition littéraire états-unienne elle-même.

Thériault participe manifestement de l'expression de cette autre américanité avec ses meilleurs romans. En ce sens, il n'est pas seulement un écrivain américain, mais aussi *américain*, pour reprendre l'expression mise de l'avant par le géographe Jean Morisset (1984). Avec ses grands romans des années 1950 et 1960, *La fille laide*, *Le dompteur d'ours*, *Aaron*, *Agaguk*, *Ashini*, *Les temps du carcajou* et *Mahigan*, Thériault nous présente sa propre vision de l'Amérique, une vision qui, certes, est fortement redevable aux romanciers américains, mais sans leur être réductible pour autant. L'écriture de Thériault s'avère en effet un formidable creuset où viennent se fondre et se transformer toutes les influences, qu'elles soient strictement livresques ou plus largement culturelles. En ce sens, Thériault

demeure un écrivain profondément accordé à la vie de son continent, mais aussi de son temps.

L'œuvre littéraire d'Yves Thériault apparaît ainsi symptomatique de l'apparition d'une nouvelle conscience littéraire dans le Québec de l'après-guerre, ou encore d'une nouvelle sensibilité qui n'est plus seulement réductible à la référence française ou même canadienne-française, mais qui devient de plus en plus redevable à la culture états-unienne et plus largement encore nord-américaine, qu'elle soit populaire ou lettrée. Cette conscience ou cette sensibilité peut d'abord être associée à une façon de concevoir et de situer la culture canadienne-française, dans son environnement géographique, social et culturel, à savoir le contexte nord-américain, et par conséquent en grande partie anglo-américain. Elle peut aussi être liée à une volonté déclarée ou une tendance manifeste de se démarquer de l'héritage culturel et littéraire français, souvent considéré comme inapte ou mal approprié à l'expression de la réalité canadienne-française, de même qu'un désir de mise à distance progressive de l'institution littéraire française. Elle peut enfin être mise en rapport avec la nécessité (avouée ou non) d'adapter certains codes esthétiques, essentiellement hérités de la tradition française, au contexte socioculturel nord-américain, ou bien d'emprunter de nouveaux codes à d'autres traditions nationales, comme au roman états-unien, ou bien d'en créer de nouveaux. On trouve des traces manifestes de cette conscience ou de cette sensibilité chez des romanciers comme Gabrielle Roy et André Langevin, mais c'est sans doute dans les romans d'Yves Thériault qu'elle s'exprime de la manière la plus forte, la plus exacerbée.

Certes, les études consacrées à la période 1945-1960 s'appuient généralement sur le postulat voulant que les romanciers québécois de l'époque s'inspirent surtout de la littérature française et de ses grands écrivains. Dans le discours critique, tout se passe en effet comme si la France constituait le seul horizon de référence pour les auteurs de l'époque. Or, pour plusieurs de ces auteurs, et c'est le cas pour Yves Thériault, la question des appartenances littéraires et culturelles s'avère plus complexe qu'on ne le croit généralement, avec l'émergence progressive d'un nouvel horizon de référence, formé par les États-Unis et, dans une moindre

mesure, par le Canada d'expression anglaise. C'est ainsi que dans le sillage de la modernisation du Québec et de son ouverture progressive à la réalité nord-américaine, tout le rapport à la culture et à la littérature s'est trouvé transformé. Par exemple, le critique André Belleau (1986) a montré comment se manifeste un conflit des codes (entre un code littéraire français et un code socioculturel québécois et nord-américain) chez plusieurs romanciers de l'époque, notamment chez André Langevin. C'est ainsi que dans *Poussière sur la ville*, Langevin serait conditionné, en vertu de sa formation littéraire essentiellement française, à écrire et à décrire la petite ville minière de Macklin, une véritable ville frontière au sens américain du terme, à la manière des écrivains existentialistes de l'époque. Dans cette perspective, selon Belleau, *Poussière sur la ville* ressemblerait à un western écrit à la façon des romans de Camus. Sans faire abstraction de ce conflit des codes, les romans d'Yves Thériault en redéfinissent l'inscription en superposant, au code littéraire français, un autre code littéraire, nord-américain celui-là.

Outre Gabrielle Roy et Yves Thériault, un autre écrivain de la marge est Jack Kerouac, qui est leur cadet d'une douzaine d'années. Même si les romans respectifs des trois écrivains diffèrent beaucoup, ils n'en réactivent pas moins la mythologie continentale qui est inhérente à la culture du Canada français. Si les lectures qui ont été proposées des romans de Jack Kerouac, que ce soit par Victor-Lévy Beaulieu ou par Gilles Archambault, ont surtout mis l'accent sur leurs liens avec le Canada français catholique, il est néanmoins permis de supposer que Kerouac s'est quand même appuyé, à l'exemple de Gabrielle Roy et d'Yves Thériault, sur la tradition de mobilité qui est constitutive du rapport entretenu par le Canada français avec le continent américain. Dans cette optique, Kerouac ne se trouverait pas seulement partagé entre un pôle *beat* et un pôle canadien-français, comme Beaulieu le soutient, mais plus fondamentalement entre une tendance nomade et une tendance sédentaire, une opposition qu'on rencontre partout dans l'histoire de la culture et de la littérature canadiennes-françaises, et que l'œuvre de Gabrielle Roy, en particulier, illustre de façon remarquable. Il est d'ailleurs intéressant de noter que la traversée du continent, autant chez Gabrielle Roy que chez Kerouac,

passer par un endroit nommé Ely, sorte de point névralgique de l'espace nord-américain et de figuration métaphorique de la sacralisation du continent par les écrivains issus de la francophonie. En effet, dans *On the Road*, le protagoniste choisit d'emprunter une route mythique, la route 6, pour se rendre dans l'Ouest. Or, cette route mène tout droit de Cape Cod jusqu'à Ely, dans le Nevada, avant de plonger sur Los Angeles. En ce qui concerne Gabrielle Roy, il convient de mentionner que l'action d'un de ses derniers textes, « Ely! Ely! Ely! », une nouvelle publiée dans la revue *Liberté* en 1979, se déroule dans les grandes plaines (dans les grandes plaintes) de l'Ouest canadien. Cet aspect sacré, prophétique, qui d'ailleurs est présent aussi dans les romans d'Yves Thériault, comme dans *Aaron*, *Agaguk* et *Ashini*, pourrait même constituer une nouvelle piste de lecture du roman canadien de langue française.

CONCLUSION

Dans *Le fantasme d'Escanaba*, qui apparaît comme un livre capital pour *impenser* la francophonie, François Paré avance l'idée qu'il existe des « cultures de l'indécision ou plutôt de l'amalgame », qui « sont pénétrées par la conscience de leur vulnérabilité et pourtant fascinées par la mixité et le provisoire » (Paré, 2007, p. 111). Manifestement, la culture canadienne-française, non seulement celle d'aujourd'hui mais aussi celle d'hier, appartient à cette catégorie, du moins si on se fie aux auteurs que j'ai mentionnés dans cette étude. Il convient par conséquent de penser cette culture non pas seulement en termes de minorisation ou de marginalisation, ce qu'une lecture liée de trop près aux seules sciences sociales pourrait nous inciter à faire, mais selon de nouvelles modalités, plus proches du sensible que du factuel, mais sans verser pour autant dans la logique d'une universalité désincarnée qui ne ferait que sortir de leur contexte des œuvres étant indissociables de leur milieu. C'est d'ailleurs ce que pressent Pierre Nepveu dans *Intérieurs du Nouveau Monde* au moment où il se penche justement sur la rupture provoquée par *Né à Québec* d'Alain Grandbois par rapport à la production littéraire de son époque. « En somme, écrit Nepveu, redécouvrir le Nouveau Monde, reparcourir ou évoquer ce vaste continent qui appartient surtout à notre mémoire et

dont il faut bien faire le deuil (pour ce qui est de la possession concrète), ce n'est pas uniquement aller au dehors, se donner de l'air pour respirer de nouveau, c'est se donner du dedans, c'est s'inventer une intériorité [...] » (Nepveu, 1998, p. 108). L'invention de cette intériorité, de cette subjectivité, apparaît ainsi comme une composante essentielle du regard neuf qu'il convient de jeter désormais sur la francophonie canadienne.

OUVRAGES CITÉS

- BEAULIEU, Victor-Lévy (1999) *Un loup nommé Yves Thériault. Essai*, Trois-Pistoles, Éditions Trois-Pistoles, 265p.
- BÉDARD, Éric (2010) propos cités par Christian Rioux, « Cinquante ans plus tard : les grands mythes de la Révolution tranquille – 1 – Quelle Grande Noirceur? », *Le Devoir*, 18 septembre 2010. Disponible en ligne : <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/296492/cinquante-ans-plus-tard-les-grands-mythes-de-la-revolution-tranquille-1-quelle-grande-noirceur>
- BELLEAU, André (1986) *Surprendre les voix*, Montréal, Boréal, 237p.
- BERNARD, Harry (1949) *Le roman régionaliste aux États-Unis (1913-1940)*, Montréal, Fides, xiii, 387p.
- BÉRUBÉ, Renald (1969) « Yves Thériault, présentation de l'homme et de l'écrivain », dans Yves Thériault, *Textes et documents*, Montréal, Leméac, p. 11-31.
- DESROSIERS, Léo-Paul (1931) *Nord-Sud. Roman canadien*, Montréal, Éditions du « Devoir », 199p.
- _____ (1938) *Les engagés du Grand Portage*, Paris, Gallimard, 209p.
- DESTREMPES, Hélène et Jean Morency (2008) « Américanité et modernité dans le *Cycle du Survenant* », *Voix et images*, 33.3 (99), printemps-été, p. 29-40.
- GRANDBOIS, Alain (1933) *Né à Québec. Louis Jolliet. Récit*, Paris, Albert Messein, 256p.
- _____ (1990) *Visages du monde*, édition critique par Jean Cléo Godin, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, coll. « Bibliothèque du Nouveau Monde », 788p.
- GUÈVREMONT, Germaine (1945) *Le Survenant*, Montréal, Beauchemin, 262p.

- LANGEVIN, André (1953) *Poussière sur la ville*, Montréal, Cercle du livre de France, 213p.
- MAJOR, Robert (1991) Jean Rivard *ou l'art de réussir. Idéologies et utopies dans l'œuvre d'Antoine Gérin-Lajoie*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 338p.
- MORISSET, Jean (1984) « Le Québec américain / Québec-américain ou la poursuite de la différence invisible! », *Possibles*, 8.4 (été), p. 23-41.
- NEPVEU, Pierre (1998) *Intérieurs du Nouveau Monde. Essais sur les littératures du Québec et des Amériques*, Montréal, Boréal, 378p.
- PARÉ, François (2007) *Le fantasme d'Escanaba*, Québec, Éditions Nota bene, 184p.
- POLIQUIN, Daniel (2004) « La bourgade et la frontière », dans Simon Langlois et Jocelyn Létourneau (dir.), *Aspects de la nouvelle francophonie canadienne*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 189-200.
- POULIN, Jacques (2011) *L'homme de la Saskatchewan*, Montréal et Arles, Leméac et Actes Sud, 125p.
- RICARD, François (1996) *Gabrielle Roy. Une vie. Biographie*, Montréal, Boréal, 646p.
- ROY, Gabrielle (1979) « Ely! Ely! Ely! », *Liberté*, n° 123 (mai-juin), p. 13-26.
- SAVARD, Félix-Antoine (1937) *Menaud, maître-draveur*, Québec, Librairie Garneau, 265p.
- THÉRIAULT, Joseph-Yvon (2002) *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec/Amérique, 374p.
- THÉRIAULT, Yves (1950) *La fille laide*, Montréal, Beauchemin, 223p.
- _____ (1951) *Le dompteur d'ours*, Montréal, Cercle du livre de France, 159p.
- _____ (1954) *Aaron*, Québec, Institut littéraire du Québec, 163p.
- _____ (1958) *Agaguk*, Paris et Québec. Grasset et Institut littéraire du Québec, 298p. et 314p.
- _____ (1960) *Ashini*, Montréal, Fides, 164p.
- _____ (1961a) *Amour au goût de mer*, Montréal, Beauchemin, 132p.
- _____ (1961b) *Les commettants de Caridad*, Québec, Institut littéraire du Québec, 300p.

- _____ (1965) *Les temps du Carcajou*, Québec, Institut littéraire du Québec, 244p.
- _____ (1968) *Mahigan*, Montréal, Leméac, 107p.
- TREMBLAY, Michel (2007) *La traversée du continent*, Montréal et Arles, Leméac et Actes Sud, 284p.
- TURCOT, Claude (1959) « Retour en arrière avec Germaine Guèvremont. Mon Survenant aurait pu être beatnik, lui aussi », *Le Petit Journal* (27 décembre), p. 80.

L'objet « canadien-français » dans la sociologie canadienne-française¹

par

Learry Gagné

Campus St-Jean, Université de l'Alberta

Aujourd'hui, on peut affirmer que la sociologie portant sur les communautés francophones minoritaires du Canada a atteint sa maturité depuis un certain temps. Elle se présente à nous diversifiée, pensée et bien fouillée. Et pourtant, jamais on ne pourra qualifier cette sociologie de « figée »! Le discours critique y abonde, comme le démontrent récemment l'appel d'Ali-Khodja (2003) à « impenser » nos pratiques sociologiques minoritaires, et le constat de Thériault (1994) de l'« impossible sociologie minoritaire ». Cet article portera sur une vue d'ensemble épistémologique des différents courants sociologiques dans l'étude des communautés francophones minoritaires. Dans un effort de comparaison, j'aimerais porter l'attention sur la conception de l'objet « Canadien-français »², en relevant les similitudes et les différences. Sans prétendre passer au peigne fin l'ensemble de la sociologie canadienne-française, nous verrons tout de même des différences marquées quant à la modélisation de la communauté francophone, différences qui auront des conséquences autant analytiques que proprement politiques.

Cette étude des modélisations des objets se fonde sur la division néo-kantienne classique des sciences empiriques en « sciences de la nature » et « sciences de la culture » (Rickert, 1997), ou sciences « nomothétiques » et « idiographiques » (Windelband, 2000); nous retiendrons cette

1 L'auteur aimerait remercier tous les participants du colloque ainsi que les évaluateurs de leurs précieux commentaires.

2 « Canadien-français », « Francophonie hors-Québec », « Acadie », etc. ne sont pas des termes interchangeables dans leurs formes communes, mais pour fins de comparaison de concepts, de modèles et d'objets, je vais les considérer essentiellement équivalents avec les précautions qui s'imposent.

dernière terminologie³. En gros, il s'agit de distinguer l'usage de concepts généralisants, recherchant ce qui est commun à un ensemble d'éléments, de l'usage de concepts singularisants, cherchant à saisir le particulier, la différence entre les éléments. On peut ramener cette problématique dans le cadre plus restreint des sciences sociales, en affirmant que certaines faisant usage de concepts généralisants tendent vers le nomothétique (qui est plus directement associé à ce qu'on appelle les « sciences pures »), tandis que celles ayant recours aux concepts singularisants tendent vers l'idiographique. Ainsi, nous proposons la classification des théories sociologiques canadiennes-françaises selon qu'elles abordent les communautés francophones dans leur *généralité* ou dans leur *particularité*.

Quelques conséquences apparaissent d'emblée. D'abord, l'approche nomothétique facilite la comparaison des communautés francophones entre elles, voire la francophonie canadienne avec d'autres « minorités » ou « ethnies », alors que l'approche idiographique refuse la classification nécessaire à la comparaison. Ceci deviendra important avec la question épineuse de la francophonie canadienne comme « ethnie ». Ensuite, nous verrons surgir des oppositions entre les écoles, en particulier sur la question de l'anéantissement de l'« essence » de la communauté à travers la classification simplifiée qui caractérise le nomothétique. Les pratiquants de cette méthode, pour leur défense, prétendront qu'on ne peut faire autrement si l'on veut atteindre une connaissance sociologique de qualité.

L'étude qui suit est composée de trois parties. Nous allons procéder à un examen des sociologies à tendance nomothétique, pour ensuite refaire l'exercice pour celles à tendance idiographique, et en conclusion, nous nous pencherons sur le sens à donner à ces divergences.

MODÈLES « OBJECTIFS » DE COMMUNAUTÉS CANADIENNES-FRANÇAISES

L'aspect le plus évident pour tous de la francophonie hors-Québec est son caractère minoritaire et relativement dénué d'institutions formelles

3 Bien que les deux paires ne soient pas tout à fait interchangeables, par souci de simplicité nous allons les considérer équivalentes. Les « sciences de la culture » de Rickert se fondent sur le concept de « valeur », ce que Windelband ne fait pas, mais ici nous ne toucherons pas à cette distinction.

assurant sa gouvernance. C'est pourquoi on y exclut le Québec : on recherche le point commun fondamental qui unit ces communautés, et on le retrouve dans le statut minoritaire et de dépendance face à une même majorité de culture anglaise. D'emblée, le sociologue peut y appliquer un modèle de type ethnique, car on peut assez aisément établir des parallèles entre minorité culturelle et groupe ethnique, ce dernier ayant fait l'objet de nombreuses études. Une modélisation comme ethnique nous permettra de comparer la situation des communautés francophones avec d'autres minorités semblables. Ce sont ces modèles que nous aborderons en premier lieu.

Le très influent sociologue Raymond Breton est probablement celui qui a le plus insisté pour une sociologie à caractère scientifique, près du nomothétique. Il s'est d'abord fait connaître par son concept de « complétude institutionnelle » (1964), concept qui sera repris presque à l'outrance dans la sociologie canadienne-française. Il aborde le groupe ethnique par la voie des relations entre les individus membres du groupe et les institutions constitutives de la communauté ethnique. L'étude empirique porte sur les différences quantitatives entre la participation aux institutions de la communauté et celles de la majorité. Sa prémisse principale est que le groupe sera plus autonome face à la majorité si ses institutions sont plus fortes. Ses conclusions sont d'abord, que plus une communauté est culturellement différente de la majorité, plus elle aura tendance à avoir des institutions fortes, et ensuite, qu'une communauté aux membres relativement pauvres auront tendance à créer une « demande » pour des institutions communautaires. Il est à noter que l'étude ne porte pas sur les francophones, mais bien sur un ensemble d'immigrants d'origines multiples à Montréal. Dans cette étude, l'« ethnique » ne pose absolument aucun problème. Breton s'entretient avec des Italiens, des Grecs, des Polonais, etc. sur leur participation à l'église et à l'assistance sociale, sans se soucier des différences culturelles possibles. Les tableaux de chiffres ne font pas état des origines ethniques; tout le monde est intégré dans le modèle comme variable « immigrant ».

L'autre concept bretonnien fréquemment mentionné dans la sociologie canadienne-française est celui de « communauté politique »

(1983). Breton ici s'oppose à la conception des minorités comme sans-États, dénuées d'instruments politiques leur étant propre : « Il faut, au contraire, voir les communautés ethniques comme des "mini-polities". Elles se situent au sein d'un ensemble institutionnel plus vaste qui agit sur elles de façon marquée, mais ceci ne les empêche pas d'avoir leurs propres institutions et vie politiques » (Breton, 1983, p. 24). Cette thèse découle directement du concept de la complétude institutionnelle tel que défini ci-haut. Son contenu est proche des idées du sociologue de l'ethnicité Fredrick Barth (1969), en ce que les frontières ethniques sont des constructions sociales, objets de luttes politiques et constamment à renégocier. Les actions tant individuelles qu'institutionnelles participent à cette construction. Ici aussi, les concepts et les typologies (des formes de pouvoir politique) s'appliquent à n'importe quel groupe ethnique, simplement défini comme « constitué d'immigrants et de leurs descendants » (Breton, 1983, p. 23 n.1).

Breton fonde épistémologiquement le groupe ethnique sur un hybride individualiste/interactionniste à la Barth (Poutignat et Streiff-Fenart 1995, p. 125) où l'action individuelle compte (la participation aux institutions, l'action politique) mais où les institutions « nationales » et communautaires viennent façonner les comportements jusqu'à un certain point⁴. La complétude institutionnelle vient ainsi raffermir l'identité ethnique, car elle instaure un environnement où les institutions propres à l'ethnie dominant (Reitz, 2005, p. xii-xiii). Breton adopte une position « sociologique » face au délicat problème de la catégorisation ethnique. Il est bien conscient des enjeux politiques qui font que l'on désigne les autres minoritaires comme « ethniques » et soi-même par des euphémismes, mais « [p]our le sociologue, tous ces groupes sont des groupes ethniques » (Breton, 1994, p. 59 n.1). Donc, nécessairement, les Canadiens français forment eux aussi des ethnies. Dans son « essai de typologie » des francophonies minoritaires (1994), il tente d'en tracer les contours. Sa typologie, composée de trois dimensions offrant chacune un continuum du positif au négatif (pragmatique-utilitaire, interdépendance, héritage

culturel distinct), pose un cadre général permettant la comparaison de minorités francophones diverses. Breton va même plus loin dans l'équivalence ethnique en affirmant que son modèle est valable « pour toute situation où il y a appartenance multiple » (Breton, 1994, p. 67), soit majoritaire/minoritaire. Pour Breton, il est clair que, même si dans la réalité les communautés, incluant les francophones minoritaires, se distinguent de toutes sortes de manières, la sociologie doit les aborder comme des exemples d'un objet abstrait présentant certaines variations circonscrites.

Dans ses études sur l'Ontario français, Roger Bernard adopte une position épistémologique semblable à celle de Breton, même s'il n'utilise pas les mêmes modèles. Il milite en faveur de la « méthode objective » en sociologie, qui consiste à ne retenir qu'un petit nombre de variables observables importantes à la définition de la communauté. Il est parfaitement conscient de la complexité de l'objet à l'étude. Après avoir considéré une longue liste de référents identitaires possibles, il conclut : « Toutefois, l'introduction de plusieurs critères de distinction, pour tenir compte de la complexité de la réalité identitaire, conduit à des ventilations et des fragmentations communautaires qui rendent très difficile, sinon impossible, le dénombrement statistique dans la plus pure tradition objective » (Bernard, 1998, p. 34).

A cela, il oppose la « tradition subjective » mettant de l'avant le concept de « sentiment d'appartenance ». Alors que la méthode objective définit la communauté par le partage de certaines caractéristiques dénombrables (pour les minorités francophones, la langue maternelle et la culture⁵ françaises; Bernard, 1998, p. 32), la méthode subjective la fonde sur l'attachement subjectif de ses membres. Bernard est conscient que posséder le français comme langue maternelle et participer à la vie

5 Sa définition de la culture est elle aussi objective, mais au sens de l'interactionnisme symbolique : « [...] la culture est comprise comme une construction sociale élaborée à partir de conditions objectives et de pratiques sociales particulières [...] » (Bernard, 1990, p. 49). « L'identité collective est une réalité objective (réalités symboliques partagées) qui est l'objet d'une construction sociale qui précède l'identité personnelle qui se construit dans l'encadrement et par l'intériorisation de cette identité collective » (Bernard, 1998, p. 153).

culturelle française ne signifient pas nécessairement que l'individu se sente véritablement Franco-Ontarien, mais l'alternative consistant à demander à chacun comment il ou elle se sent lui paraît inacceptable d'un point de vue scientifique. Il accepte toutefois de se servir de la tradition subjective lorsque cela servira son propos, particulièrement lorsque celui-ci prend une tournure plus prescriptive et politique, comme le démontrent les derniers chapitres de son ouvrage.

Danielle Juteau offrira une autre manière de modéliser l'objet canadien-français tout en maintenant une distance critique face aux tentatives précédentes. Elle considère également que les minorités francophones doivent être traitées comme des groupes ethniques, et elle soutient de manière similaire que, bien que ces groupes jouissent de particularités de par leur histoire et leur environnement, il y a moyen de dégager des concepts unificateurs permettant les comparaisons. La grande différence chez Juteau, c'est son rejet d'une sociologie « aveuglée par sa recherche de l'universalité, de la neutralité, ou des deux » (Juteau-Lee, 1981, p. 33), projet qui caractérise assez bien Breton et Bernard. Elle cherchera à remplacer le discours « sur » les minoritaires par un discours « des » minoritaires (Juteau-Lee, 1981, p. 37-42). On observe ici un passage de l'explication vers la compréhension, tout en maintenant en surplomb un appareil explicatif structurel. L'idée est de comprendre l'objet minoritaire dans sa singularité historique afin de pouvoir l'assister dans son émancipation⁶, car qui dit « minoritaire » dit nécessairement « dominé », et c'est justement ce rapport de domination qui peut être théorisé d'une manière valable pour toutes les minorités, et pas seulement les ethnies.

Ce rapport de domination de la minorité par le groupe majoritaire s'effectue à la fois sur le plan macro-social qui situe le majoritaire comme universel et l'autre comme particulier, « exotique », et sur le plan micro-social de la socialisation, où sont invoqués surtout les rapports de sexe et le rôle des femmes dans l'éducation (Juteau, 1996, p. 101-3). La théorie de Juteau de la domination est essentiellement un structuralisme

6 Juteau (1981, p. 37) parle d'une « vision partielle » qui « plac[e] l'oppression au centre du questionnement ».

matérialiste. Elle s'oppose à une approche « culturaliste » car, selon elle, les différences culturelles s'expliquent avant tout par les différences politiques et économiques (Juteau-Lee, 1981, p. 41-2), soit les rapports de pouvoir et d'exploitation. Et l'identité, comme phénomène culturel, est une « structure psychologique » objective reposant sur une « structure sociale » matérielle (Juteau, 1999, p. 41).

Ce structuralisme offre à Juteau une base de comparaison pour examiner la situation des francophones minoritaires et des autres groupes opprimés. Il est primordial pour elle que l'on classe ces premiers comme « ethnies », pourvu que l'on adopte une définition constructiviste de l'ethnicité, la désignation d'un groupe comme « ethnie » ou comme « minoritaire » s'effectuant par un discours (du dominant mais aussi du dominé) qui repose sur la situation politico-économique matérielle. Juteau insiste sur les spécificités des différentes francophonies du Canada, sur leurs positions distinctes dans leurs luttes contre la majorité, tout en posant comme caractéristique commune « leur forme de rapport à la majorité » (Juteau, 1994, p. 37). Groupes disparates, mais même combat partout. Résumons le système de domination de Juteau ainsi : le structuralisme matérialiste explique les rapports majorité-minorités; ces dernières sont multiples (ethnies, femmes, gais, ...) et toujours définies dans ce même registre; ce qui distingue l'ethnie, c'est « la croyance en des ancêtres communs » (Juteau, 1996, p. 97), et enfin ce qui marque les francophonies minoritaires c'est en plus le partage d'une langue (Juteau, 1994, p. 42-3) et, jusqu'à un certain point, d'une histoire.

SINGULARISATION DE L'OBJET CANADIEN-FRANÇAIS

Plusieurs sociologies du Canada français s'opposeront à la modélisation de l'objet canadien-français comme « ethnie » ou autre, sur la base de la singularité et de l'incomparabilité fondamentales des communautés.

Joseph Yvon Thériault s'imposera comme le porte-étendard d'une sociologie canadienne-française de tendance idiographique qui refuse les catégories simplistes. Dans un article de 1994 désormais célèbre, il précise que les francophonies minoritaires se situent quelque part « entre la nation

et l'ethnie », comme l'indique le titre. Historiquement, elles seraient une ancienne nation « ethnicisée » dans les années 1960, qui refuse de se voir comme telle et qui poursuit à différents degrés un projet national. Cette « indécision identitaire » (Thériault, 1994, p. 18) a également comme source une préoccupation de nature plus générale sur une transition des relations traditionnelles de type holiste au sein de la communauté, vers des relations modernes de type individualiste (Lapointe et Thériault, 1999, p. 196-8). Ces nouveaux groupes, Thériault les baptisera de « nationalitaires ». Ce sont des groupes jouissant d'une certaine auto-détermination, mais qui n'ont pas leur État à eux (Thériault, 1994, p. 22).

C'est donc dire que la sociologie des relations ethniques ne peut pas s'appliquer telle quelle aux communautés canadiennes-françaises. Thériault fait le même procès de la sociologie de type national, portant sur la société globale. Celle-ci, selon lui, ne peut percevoir la minorité que négativement, comme un relent du passé condamné à l'assimilation. La sociologie ethnique, quant à elle, porte trop sur la relation majorité-minorité et ainsi simplifie à outrance la véritable complexité des relations individuelles au sein du groupe, entendu dans un langage moderniste (Thériault, 1994, p. 27-8). Même si l'on peut percevoir une certaine ethnicisation des communautés francophones à travers la recherche empirique, les modèles ethniques « ne rend[ent] compte que d'une moitié de la réalité effective de ces groupes » (Thériault et Meunier, 2008, p. 218), l'autre moitié étant la volonté de se sortir de l'ethnie. L'autre cause de l'« impossible sociologie nationalitaire » selon Thériault se retrouve dans l'irréversible fragmentation du Canada français en « un ensemble d'îlots disparates » (Thériault, 1994, p. 29). Les environnements et les projets politiques étant radicalement différents, il ne nous est pas possible de concevoir un modèle pouvant caractériser l'objet canadien-français. Thériault semble adopter ici une vision pragmatique assez forte de la possibilité de connaissance sociologique de l'objet. Les différentes théories sociologiques du fait minoritaire lui semblent insuffisantes car elles ne peuvent rendre compte des francophonies minoritaires telles qu'elles se perçoivent elles-mêmes. Dans une approche pragmatique, la mesure de réussite est l'adéquation du discours savant et du discours « commun »

des collectivités à l'étude⁷. Étant donné l'« indécision identitaire », celles-ci ne savent même pas elles-mêmes ce qu'elles sont, alors comment la sociologie peut-elle les aborder?

Cette problématique du statut de la connaissance sur les minoritaires et de la connaissance qu'ont les groupes minoritaires d'eux-mêmes fait également l'objet d'explorations au sein d'une approche plus proprement « critique », représentée surtout par Mourad Ali-Khodja et Benoît Cazabon, eux-mêmes inspirés du travail littéraire critique de François Paré (1992). Dans l'approche critique, la forte singularité de la communauté minoritaire (acadienne chez Ali-Khodja, franco-ontarienne chez Cazabon) est mise en parallèle avec une méfiance à l'égard du potentiel explicatif des sciences sociales en général. Cazabon s'en prend surtout aux pratiques scientifiques de son époque, qu'il voit non seulement peu utiles, mais aussi dommageables pour les communautés minoritaires : « La recherche sur la minorité vit un état d'enfermement où la finalité est fondue dans la finitude que démontrent les instruments traditionnels. Il faut un appareil critique qui préserve la recherche contre les travaux assimilants, parce qu'il y en a » (Cazabon, 1996, p. 28). Il fait appel à une « herméneutique interne » du savoir minoritaire (Cazabon, 1996, p. 27), mais sans préciser de quoi cette méthode aurait l'air concrètement. Il favorise également le recours à l'interactionnisme symbolique en sociologie et en sociolinguistique. Tout en citant favorablement ce dernier, Ali-Khodja ira significativement plus loin dans son scepticisme à l'égard des sciences sociales, allant même jusqu'à exiger de les « impenser », pour reprendre un mot d'Immanuel Wallerstein⁸. Car le savoir dont il est question ici porte à la fois *sur* les minoritaires et *est* un savoir minoritaire : il allie

7 Je ne prétends pas que Thériault adopte la sociologie pragmatique telle qu'on la pratique en France par exemple; de toute façon il ne cite aucun de ses auteurs. Mais son approche correspond de près au principe de symétrie qu'on y retrouve : « [...] les principes d'explication scientifique et les principes d'interprétation mis en œuvre par les acteurs ne doivent plus être distingués et encore moins opposés. [...] [L]'explication du sociologue, son autorité, ne bénéficie plus de la supériorité *a priori* sur celle de l'acteur social ordinaire [...] » (Nachi, 2006, p. 33-4).

8 De Wallerstein, il retient qu'il faut « une refonte totale de nos catégories de pensée - concepts, hypothèses, typologies, domaines de spécialisation, frontières disciplinaires, etc. » (Ali-Khodja, 2003, p. 12).

connaissance sur l'objet et connaissance réflexive, propre à l'objet, ce qu'il appelle une « science sociale de l'exiguïté » comme « réflexivité critique » (Ali-Khodja, 2003, p. 18-9). En plus de nier la possibilité des « Grandes Traditions » sociologiques de comprendre les groupes minoritaires, il remet en question la pertinence de modèles provenant de l'extérieur de la communauté à l'étude, comme par exemple les modèles québécois (Ali-Khodja et Boudreau, 2009, p. 602-4)⁹. Autrement dit, l'approche critique singularise tellement l'objet canadien-français que même les sciences sociales nécessaires à son étude doivent jaillir de l'objet. Toutefois, elle demeure vague, pour l'instant du moins, sur l'allure de la science sociale qu'il nous faut, à part affirmer qu'elle se devra d'être éclectique et différente de tout ce qui a été fait jusqu'à maintenant.

Récemment, on a vu des sociologues adopter une épistémologie pragmatique-idiographique plus classique. Gérin-Lajoie (2001, 2003), dans son étude sur les jeunes Franco-Ontariens, emploie une méthode surtout ethnographique (mais qui présente des aspects quantitatifs) consistant ici à interviewer les membres de la communauté et à observer leur milieu de vie. Elle soutient que sa méthode lui a permis de relever une complexité de l'identité bilingue « que des études antérieures, surtout de nature quantitative, n'ont pas réussi à saisir¹⁰ » (Gérin-Lajoie, 2001, p. 68). Les écrits de Bouchard (1994, 2003) portent sur la communauté franco-albertaine de Rivière-la-Paix et adoptent un mode tout près du *storytelling* et donc très idiographique. Il justifie son approche en s'opposant aux « sciences sociales » trop simplificatrices, nommément les analyses de Juteau (Bouchard, 2003, p. 141 n.28), et en se présentant comme défenseur d'une subjectivité totale, pour reprendre la dichotomie de Bernard : « Plutôt que de dire que ces faits sociaux comportent une part objective et une part subjective, je maintiendrais qu'il n'y a rien hors du discours, et que tout est à priori subjectif y compris la langue » (Bouchard, 2003, p. 150 n.34).

9 Cazabon semble abonder dans le même sens : « Comment peut-on cerner un système d'équivalence définies de l'intérieur de la minorité, par elle et pour elle? » (Cazabon, 1996, p. 16).

10 Elle vise fort probablement Bernard qui a travaillé sur le même sujet.

Une autre avenue de critique consiste à conserver la possibilité de modélisation tout en ratissant très large. Les simplifications nomothétiques amputent trop sévèrement nos connaissances; il faut faire l'effort de complexifier nos approches et d'intégrer le plus d'aspects distinctifs possibles de notre objet. On peut alors soit s'en tenir à la modélisation mais en proposant un plus grand nombre de catégories, soit aller encore plus loin en explorant les théories des sciences sociales issues des courants interprétatifs et critiques. Citons comme exemple de la première stratégie, la proposition de Cardinal et Lapointe (1990) de l'« approche horizontale de l'autonomie » qui consiste à étudier les phénomènes d'autonomie individuelle et collective et des rapports sociaux verticaux (hiérarchiques) et horizontaux (entre les groupes variés formant la communauté). Les auteurs prétendent que, grâce à leur approche, « [o]n pourrait parler de pluralisme des communautés et d'ouverture à l'individualité à la fois en des termes géographiques, politique, culturel, social et économique » (Cardinal et Lapointe, 1990, p. 58). Gilbert et Lefebvre (2010) emploient également de nombreux critères d'origines disciplinaires multiples (surtout de géographie et de sociologie) dans un modèle complexe alliant individu, organisation et environnement. Il est important de souligner que ces chercheurs ne critiquent pas l'usage de modèles, seulement qu'ils adoptent des modèles passablement complexes, ce qui ne va pas de soi lorsque vient le temps de la recherche empirique¹¹.

CONCLUSION

Comparaison ou singularisation? Modèles simples ou reflets d'une réalité complexe? Comme on vient de le voir un peu brièvement, la sociologie canadienne-française s'étend assez largement sur le continuum nomothétique-idiographique. Inévitablement, des conflits vont apparaître entre les écoles de pensées. On peut faire deux types de reproches aux différents sociologues quant à leur position épistémologique : ils

11 Gilbert et Lefebvre ont chacune à leur façon entrepris des recherches empiriques, que l'on retrouve par exemple dans Gilbert (2010). On remarque toutefois que le modèle cité n'est jamais employé dans son intégralité; on se concentre plutôt sur une partie et on ne retient que quelques critères distinctifs. Cela me semble inévitable dès que l'on se lance dans l'enquête de terrain.

se trompent sur la *nature* de l'objet étudié, ou sur l'*explication* (ou la prédiction), aboutissement du travail de recherche. Nous avançons que cette dernière critique est à prendre au sérieux, mais que la première n'a somme toute pas beaucoup d'importance puisque la « dénaturation » par la simplification est un procédé heuristique et non pas une quelconque affirmation ontologique. Nous y reviendrons, mais d'abord, voyons ce que partagent les sociologies canadiennes-françaises.

Nous remarquons en premier lieu que la *diversité* de l'objet n'est ignorée de personne¹². Même si une sociologie de tendance nomothétique exerce un effet homogénéisant, il s'agit d'un exercice intentionnel de simplification de la part du chercheur, qui est bien conscient comme nous l'avons vu plus haut que par exemple, un Acadien n'est pas un Franco-Albertain. En deuxième lieu, un élément déterminant que l'on retrouve partout est un anti-essentialisme quant à l'ethnie ou au groupe (singulier ou pluriel) canadien-français. Le fait que le groupe soit *construit*, au sens qu'il se présente comme un phénomène culturel-perceptuel, ne fait pas controverse. Et, en troisième lieu, cette construction doit absolument inclure le concept de *minorité*, et de fait même les rapports majorité-minorité comme constitutifs des groupes francophones. Globalement, on peut affirmer que l'on ne peut rien dire d'intelligent sur les communautés francophones hors-Québec sans adhérer à ces trois éléments.

Par-delà ce terrain d'entente, les positions vont largement diverger. D'abord sur la prise de position quant à la nature de l'objet canadien-français. Ici les critiques proviennent le plus souvent du camp idiographique et sont dirigées vers une forme ou une autre de « scientisme » ou de « réductionnisme » qui fait violence à la réalité des groupes. Juteau s'oppose à une sociologie « aveuglée par sa recherche de l'universalité » et propose des « visions partielles », qui « rejettent l'explication unique et singulière de l'ensemble social¹³ » (Juteau, 1981, p. 33, 37). Dans un

12 Même si on justifie parfois la diversité contre la « vieille sociologie », le constat ne date pas d'hier; voir par exemple Rocher et Dumont (2004), originellement publié en 1961.

13 Elle considère que les objets doivent être étudiés dans leur contexte, mais comme nous l'avons constaté, elle offre son propre modèle matérialiste de second niveau que l'on pourrait qualifier d'« universel ».

même ordre d'idée, Cazabon s'en prend à des positions épistémologiques qui « vident l'objet minoritaire de toute consistance » (Cazabon, 1996, p. 18), et comme nous l'avons déjà vu, Bouchard rejette les sciences sociales selon lui trop simplificatrices. À moins de soutenir une thèse forte sur l'influence du modèle sur la nature de l'objet, ce qui selon moi donnerait une importance injustifiée à la sociologie, on ne voit pas ce qu'il y a de mal à simplifier son objet. Tout dépend de l'objectif : comme mentionné en introduction, si le but est la catégorisation ou la comparaison, il faut simplifier et modéliser, mais il est entendu qu'il s'agit d'un heuristique et non d'une lecture rigoureuse de la réalité dans sa complexité.

La portée de la critique serait beaucoup plus significative si elle mettait en jeu la pertinence de ses explications et de ses prédictions. Des modèles mal conçus ou transposés à des situations inappropriées peuvent conduire à l'erreur. Stebbins (1997), par exemple, considère que les concepts populaires de « complétude institutionnelle » et d'« autonomie » des communautés correspondent plus à la réalité rurale qu'urbaine. Dans ses études des francophones de Calgary, il s'est aperçu que leur « style de vie » bilingue ne s'explique pas de cette manière, et il a proposé une autre façon de modéliser le groupe en ayant recours à ce concept ainsi qu'à l'« univers social » et à la « mosaïque participative¹⁴ ». Wade (2010) formule à peu près la même critique, lorsqu'il remarque que la « complétude institutionnelle » et la « vitalité », concepts pour lui surtout géographiques, ne peuvent rendre compte des sociétés « plurinationales » existantes où des francophones vivent aisément parmi la majorité. Goldenberg et Haines (2000) contestent aussi ces concepts de caractère territorial et propose de refonder la complétude institutionnelle sur une théorie des réseaux. Enfin, Beaudin (1993) souligne avec justesse les obstacles que le chercheur quantitatif rencontre inévitablement lorsqu'il étudie et compare des populations de petite taille. Ce type de réflexion constructive peut conduire à changer de modèle, ou à repenser toute l'approche épistémologique.

En définitive, il n'y a pas lieu de chercher à écarter les sociologies de tendance nomothétique ou idiographique, même si chacun de nous a

14 Sa méthode est plus près de l'interactionnisme direct; elle se concentre sur la répartition de l'usage de la langue dans les activités quotidiennes des individus.

sa préférence pour l'une ou l'autre. Les deux peuvent très bien coexister, voire l'une saurait bien appuyer les thèses de l'autre. Un récit d'une communauté peut faire usage de statistiques. Un modèle relativement simple des minorités francophones peut s'inspirer d'études plus singulières pour ses catégories. De toute façon, dans les sciences empiriques, une forme ou une autre de simplification est inévitable; le reste est une question de degré (Rickert, 1997, p. 58).

OUVRAGES CITÉS

- ALI-KHODJA, Mourad (2003) « Pour une science sociale de l'exiguïté : bilans et enjeux de la connaissance en milieu minoritaire », *Francophonies d'Amérique*, no 15, p. 7-23.
- ALI-KHODJA, Mourad et Annette BOUDREAU (2009) « Réflexions sur les savoirs en milieu minoritaire », dans Ali-Khodja, M.; Boudreau, A. (dir), *Lectures de l'Acadie : une anthologie des textes en sciences humaines et sociales, 1960-1994*, Montréal, Fides, p. 585-607.
- BARTH, Fredrick (1969) « Introduction », dans Barth, F. (dir), *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, Little, Brown, p. 9-38.
- BEAUDIN, Maurice (1993) « Mesure de la vitalité des petites régions au Canada », dans Cardinal, L. (dir.), *Une langue qui pense*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, p. 123-43.
- BERNARD, Roger (1990) *Le déclin d'une culture. Recherche, analyse et bibliographie. Francophonie hors Québec 1980-1989*, Ottawa, Fédération des jeunes Canadiens-français, 198p.
- _____ (1998) *Le Canada français : entre mythe et utopie*, Ottawa, Le Nordir, 238p.
- BOUCHARD, Michel (1994) « Les stratégies ethniques : intégration, accommodation et militantisme. Le cas des francophones de Rivière-la-Paix », *Canadian Ethnic Studies*, 26.2, p. 124-40.
- _____ (2003) « Perdre la langue française et l'identité franco-albertaine : une discussion anthropologique sur l'identité francophone de la région de Rivière-la-Paix », dans KERMOAL, Nathalie (dir.) (2003) *Variations sur un thème : la francophonie albertaine dans tous ses états*, Edmonton, Salon d'histoire de la francophonie albertaine, p. 127-51.

- BRETON, Raymond (1964) « Institutional Completeness of Ethnic Communities and the Personal Relations of Immigrants », *The American Journal of Sociology*, 70.2, p. 193-205.
- _____ (1983) « La communauté ethnique, communauté politique », *Sociologie et sociétés*, 15.2, p. 23-37.
- _____ (1994) « Modalités d'appartenance aux francophones minoritaires. Essai de typologie », *Sociologies et sociétés*, 26.1, p. 59-69.
- CARDINAL, Linda et Jean LAPOINTE (1990) « La sociologie des Francophones hors Québec : un parti-pris pour l'autonomie », *Canadian Ethnic Studies*, 12.1, p. 47-66.
- CAZABON, Benoît (1996) « Comment, à trop distinguer, les sujets en arrivent à vider l'objet minoritaire de toute consistance », dans Cazabon, B. (dir.), *Pour un espace de recherche au Canada français*, Presses de l'Université d'Ottawa, p. 13-34.
- GÉRIN-LAJOIE, Diane (2001) « Identité bilingue et jeunes en milieu francophone minoritaire : un phénomène complexe », *Francophonies d'Amérique*, no 12, p. 61-9.
- _____ (2003) *Parcours identitaires de jeunes francophones en milieu minoritaire*, Sudbury, Prise de Parole, 190p.
- GILBERT, Anne (dir.) (2010) *Territoires francophones*, Québec, Septentrion, 413p.
- GILBERT, Anne et Marie LEFEBVRE (2010) « Un espace francophone sous tension », dans Gilbert, A. (dir.), *Territoires francophones*, Québec, Septentrion, p. 359-82.
- GOLDENBERG, Sheldon et Valerie A. HAINES (2000) « Social Networks and Institutional Completeness: From Territory to Ties », dans Kalbach, M.A.; Kalbach, W.E. (dir.), *Perspectives on Ethnicity in Canada*, Toronto, Harcourt Canada, p. 35-47.
- JUTEAU, Danielle ([1980] 1999) « Français d'Amérique, Canadiens, Canadiens français, Franco-Ontariens, Ontariens : qui sommes-nous? », dans *L'ethnicité et ses frontières*, Presses de l'Université de Montréal, p. 39-60.
- _____ (1994) « Multiples francophonies minoritaires, multiples citoyennetés », *Sociologie et sociétés*, 26.1, p. 33-45.
- _____ (1996) « L'ethnicité comme rapport social », *Mots*, no 49, décembre, p. 97-105.

- JUTEAU-LEE, Danielle (1981) « Visions partielles, visions partiales : visions (des) minoritaires en sociologie », *Sociologie et sociétés*, 13.2, p. 33-48.
- LAPOINTE, Jean et J. Yvon THÉRIAULT (1999) « La sociologie et les francophones minoritaires au Canada », dans Thériault, J.Y. (dir), *Francophonies minoritaires au Canada*, Moncton, Éd. d'Acadie, p. 193-207.
- NACHI, Mohamed (2006) *Introduction à la sociologie pragmatique*, Paris, Armand Colin, 223p.
- PARÉ, François (1992) *Les littératures de l'exiguïté*, Hearst, Le Nordir, 230p.
- POUTIGNAT, Philippe et Jocelyne STREIFF-FENART (1995) *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 270p.
- REITZ, Jeffrey G. (2005) « Editor's Introduction », dans Breton, R., *Ethnic Relations in Canada*, Montréal/Kingston, McGill-Queen's UP, p. xi-xxvii.
- RICKERT, Henrich ([1926] 1997) *Science de la culture et science de la nature*, Paris, Gallimard, 292p.
- ROCHER, Guy et Fernand DUMONT ([1961] 2004) « Introduction à une sociologie du Canada français », Université du Québec à Chicoutimi, Les Classiques des sciences sociales, <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.rog.int2>
- STEBBINS, Robert A. (1997) « La sociologie des francophones hors-Québec : de nouveaux concepts pour l'analyse du milieu urbain », dans Harvey, C.J.; MacDonell, A. (dir), *La francophonie sur les marges. Actes du seizième colloque du CEFECO*, Winnipeg, Presses Universitaires de Saint-Boniface, p. 67-77.
- THÉRIAULT, J. Yvon (1994) « Entre la nation et l'ethnie. Sociologie, société et communautés minoritaires francophones », *Sociologie et sociétés*, 26.1, p. 15-32.
- _____ et E.-Martin MEUNIER (2008) « Que reste-t-il de l'intention vitale du Canada français? », dans Thériault, J.Y.; Gilbert, A; Cardinal, L. (dir.), *L'espace francophone en milieu minoritaire au Canada*, Montréal, Fides, p. 205-38.
- WADE, Mathieu (2010) « Minorité et territoire : réflexion autour d'un espace construit », *La Relève*, 2.2, p. 10-11.
- WINDELBAND, Wilhelm ([1894] 2000) « Histoire et sciences de la nature », *Les Études philosophiques*, janvier-mars, p. 1-16.

Entre mémoire et utopie : *Impenser* les discours francophones minoritaires dans les Prairies

par

Pierre-Yves Mocquais

University of Calgary

La proposition de Mourad Ali-Khodja que « [l]orsqu'on sait la force et la portée des mécanismes de la dépossession culturelle, analyser et comprendre les formes de la connaissance en milieu minoritaire sont une condition *sine qua non* à la maîtrise des savoirs par les communautés » (Ali-Khodja, 2003, p. 7) est axiomatique de même que l'est son assertion qu'il est essentiel de se livrer à une « interrogation et [à] une remise en question radicales des principes épistémologiques à partir desquels [cette connaissance] s'est constituée » (Ali-Khodja, 2003, p. 22). La voie qu'il préconise, qui consisterait à procéder à une réappropriation des « pratiques de soi » en pratiquant des analyses intégrant à leur « démarche toutes les dimensions "contextuelles" – notamment historiques, sociales, politiques et culturelles – qui déterminent les rapports des communautés minoritaires aux savoirs » (Ali-Khodja, 2003, p. 16) est par conséquent, ici, riche de possibilités.

Dans ce contexte, le recours, après Vallenstein, au néologisme « *impenser* » élargit encore l'éventail des possibles au sens où il transfère au niveau du *concevable* ce qui était alors *impensable*, autrement dit ce qui ne pouvait même pas être *pensé* peut maintenant être, sinon *conçu*, du moins *impensé*. Ceci serait une étape intermédiaire entre l'*impensable* et la *conception*. Toutefois, adopter un tel concept n'est pas sans risque car il est chargé d'une multiplicité de sens qui ajoutent à son ambiguïté. D'un côté l'adjectif *impensé* signifie en effet ce « qui n'a pas été précisé » (*Trésor de la langue française*) ce qui ouvre donc la possibilité de préciser quelque chose que l'adjectif « *impensable* » considère au contraire impossible. Une fois de plus l'éventail des possibilités s'élargit. Mais d'un autre côté, *impenser* peut être dans sa forme verbale un néologisme à double tranchant. Employé à la voix active, il peut en effet suggérer,

comme l'énonce Mourad Ali-Khodja, une « interrogation et une remise en question radicale des principes épistémologiques » sur la base desquels s'est constitué le savoir en milieu minoritaire (2003, p. 22, nt 2). Toutefois, employé à la voix passive, il peut renforcer au contraire l'idée selon laquelle ce savoir non seulement n'a pas été précisé, mais en fait ne peut pas l'être. Autrement dit, s'il ne peut être impensé, c'est parce qu'il est véritablement impensable, donc ne peut faire partie des schémas de la pensée quelle que soit la manière dont puisse s'envisager le processus épistémologico-cognitif dans ce contexte particulier. C'est pourquoi nous voudrions insérer dans la discussion un autre terme de la même famille qui lui aussi permet d'intéressantes pistes de réflexion : il s'agit du substantif « impense » que recense le *Dictionnaire Littré*. Le mot *impense* est un terme de jurisprudence qui signifie une « somme employée pour la conservation ou l'amélioration » et qui suggère par conséquent que l'*impense*, à la différence de la *dépense*, « **profite** au propriétaire » (Nous soulignons). Serait-il donc possible de confier ici au verbe *impenser* un double sens? Nous l'envisagerions d'une part, après Mourad Ali-Khodja et le *Trésor de la langue française*, comme une « interrogation et une remise en question de certains principes épistémologiques » qui seraient amenés à être révélés et précisés, et d'autre part, après le *Dictionnaire Littré*, comme une remise en question de ce qui était jusqu'alors du domaine de l'impensable. Cela permettrait alors un renouvellement de la manière dont se conçoit la connaissance en situation minoritaire, autrement dit d'aborder une réflexion sur les communautés en situation minoritaire selon des principes épistémologiques qui jusqu'à présent n'avaient pas été, ou n'avait pas pu être, pensés et que cette réflexion se fasse avec l'objectif de *profiter* à cette minorité. Il suffit de penser aux travaux de François Paré qui a développé si brillamment les concepts d'« exigüité » (1992) et de « fragilité » (1994) pour se rendre compte que ce processus d'*impense* épistémologique est déjà fermement engagé et, la voie étant tracée, se doit maintenant d'être poursuivi avec détermination et de manière ininterrompue afin que les principes épistémologiques jusqu'alors solidement ancrés dans le « grand inconscient résineux » par la tradition académique puissent être remis en question, pour reprendre

la belle image de Gaston Miron (1970, p. 61) –, cet inconscient qui avait pendant longtemps occulté les propositions d'un Paré ou d'un Ali-Khodja.

La thèse que nous voudrions avancer ici est qu'« impenser les francophonies en milieu minoritaire » pourrait signifier envisager une herméneutique qui prendrait en compte les principes épistémologiques, méthodes et schémas de pensée propres à ces francophonies en situation minoritaire caractérisées par une capacité de prise en charge de soi, une réappropriation des « pratiques de soi » dont une des caractéristiques, nous en avons parlé ailleurs¹, serait le volontarisme. Cela suppose donc de notre part une attitude faite d'humilité et de sensibilité à l'égard des expressions culturelles en milieu minoritaire, la mise de côté de certaines de nos certitudes et la volonté d'apprendre, d'ouvrir notre esprit, notre capacité d'écoute et d'observation sans lesquelles notre réflexion académique, si solide soit-elle, se révélerait incomplète.

Une des caractéristiques propres à toute communauté est sa capacité de réminiscence, autrement dit la place qu'occupent les récits de mémoire dans la vie de la communauté, lorsque les uns et les autres se retrouvent en famille, au café ou à la sortie de l'église le dimanche. C'est à ce moment-là que s'échangent les histoires qui peuplent ces communautés et contribuent à leur conférer une identité. Dans un tel contexte de communauté en situation minoritaire, certaines des caractéristiques qui président à l'exercice de la mémoire se révèlent particulièrement remarquables. L'exercice de la mémoire, ainsi que l'a amplement démontré Paul Ricoeur, ne peut pas être découplé de celui de l'imagination, « le retour du souvenir » ne pouvant « se faire que sur le mode du devenir-image » entraînant une « menace permanente de confusion entre remémoration et imagination ». Cette menace qui résulte « de ce devenir-image du souvenir, affecte l'ambition de fidélité en laquelle se résume la fonction vériditive de la mémoire » (Ricoeur, 2000, p. 7). Dans le contexte de personnes ou de communautés en situation minoritaire, nous voudrions suggérer que

1 Voir les trois articles de Pierre-Yves Mocquais, 2008-2009, p. 103-114; 2010a, p. 349-368; et 2010b, p. 33-59.

la « confusion entre remémoration et imagination » se trouve exacerbée comme c'est le cas dans tout contexte de traumatisme². En effet, face aux discours enjoliveurs des agents recruteurs du gouvernement canadien ou de l'Église catholique qui évoquaient les perspectives d'un nouvel Éden quelque part entre la Rivière Rouge et les Montagnes Rocheuses, les pionniers arrivés de France ou du Québec n'eurent guère d'autre choix que de manipuler leurs souvenirs pour substituer à l'image utopique qu'ils s'étaient bâtie sur la base de ces discours, des « devenir-images » plus conformes à la réalité et dont surtout ils auraient le contrôle discursif. C'est ce que nous appellerions un « discours mnésique de l'utopie » qui permettrait, du moins partiellement, une réappropriation des « pratiques de soi ». En d'autres termes, nous voudrions suggérer que la personne en milieu minoritaire se trouve temporairement privée de ses souvenirs et de sa parole par l'imposition d'un discours institutionnel qui contrôle l'image mentale que le pionnier se fait de son devenir. Confrontée à la dure réalité des Prairies canadiennes, cette personne va alors substituer au discours porteur de l'utopie institutionnelle, un nouveau discours ancré dans une image reconstruite dont l'attribut principal n'est pas la vérité, mais la création d'une nouvelle utopie que le locuteur, ou bien pour lui-même, ou bien de la part du groupe, est en mesure de contrôler et dont il finit par assimiler les attributs. Autrement dit, le discours reconstruit par le pionnier ne correspond pas plus à la réalité que n'y correspondait le discours institutionnel. La différence principale est que la personne en milieu minoritaire contrôle son propre discours, reprend donc possession du savoir dont elle a été dépossédée, même si au demeurant elle construit à son tour une nouvelle illusion. C'est ce discours que nous qualifions de « discours utopique de la mémoire » au sens où le locuteur construit un discours utopique de substitution (donc imaginaire) bâti en partie sur des souvenirs sélectionnés pour la circonstance alors que d'autres sont au

2 Il n'est pas possible d'entrer ici dans les détails, mais il est évident que les mécanismes qui donnent naissance au « devenir-image » ou au « souvenir-image » ou au contraire à leur occultation, s'étalent sur un éventail considérable depuis par exemple la blessure ressentie et assimilée par l'enfant dans ses relations affectives avec un parent jusqu'à l'indescriptible traumatisme dont les victimes de la Shoah furent l'objet.

contraire évacués. Au discours de la dépossession, dont la marque principale fut la rupture entre le discours aguicheur du gouvernement canadien, des compagnies ferroviaires et de l'Église d'un côté qui promettait un nouvel Éden et la réalité de l'autre, doit se substituer un nouveau discours, volontariste celui-là. Si les francophones qui colonisèrent les Prairies furent attirés par des discours institutionnels fallacieux qui présentaient la vie dans l'Ouest canadien comme un nouvel Éden, ils contre-attaquèrent par une stratégie qui consista en une réorganisation du passé et en la substitution de « leur » utopie à celle jadis promue par les institutions par le biais d'un discours de la mémoire réorganisé pour la circonstance. Au sein de cette nouvelle histoire, l'effacement de certaines traces par un oubli sélectif permet en effet le pardon et donc l'évacuation de cette faute autrement insurmontable dont parle Paul Ricoeur dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000, p. 593-656), celle de s'être fait « avoir » par des promesses mirobolantes, celle de s'être laissé séduire et d'avoir été trompé.

UTOPIES INSTITUTIONNELLES

Le Canada, tout comme le reste de l'Amérique du Nord d'ailleurs, semble avoir été depuis toujours une terre de rêves, un lieu d'espoir, le mirage d'une société idéale où tout est possible mais qui existe surtout dans l'imagination, un espace utopique en somme au sein duquel une nouvelle race d'hommes pourrait voir le jour. Les campagnes publicitaires destinées à attirer les futurs colons utilisent toute la panoplie des instruments à leur disposition à l'époque : articles de journaux (principalement rédigés par des prêtres), publications et brochures de tous ordres publiées par le gouvernement fédéral, les compagnies ferroviaires ou l'Église, calendriers de poche et affiches. Ces divers instruments publicitaires démontrent une prédilection pour l'utilisation de lettres, une forme de témoignage qui donne l'illusion de la vérité et contribue à la création d'une imagerie idyllique qui ne pouvait qu'influencer les futurs colons avides de bonnes nouvelles.

Tous ces témoignages peuvent être divisés en trois catégories : ceux qui visent à rassurer sur le climat; ceux qui font la promesse de sols fertiles; et ceux qui garantissent un enrichissement substantiel. Le climat des

Prairies canadiennes est invariablement présenté comme étant « sain » et « tonique ». Les hivers y sont « froids mais facilement supportables, grâce à leur sécheresse à l'aide de vêtements chauds³ » et surtout « le froid étant très sec, il est certainement plus supportable que le climat humide d'Europe⁴ ». Pour couronner le tout, les étés sont « chauds » et « durent à peu près du mois d'Avril (sic) au mois d'Octobre (sic) », toute la nuance se trouvant bien entendu dans cet euphémistique « à peu près ». La vie du fermier canadien y est infailliblement peinte comme étant « agréable », les terres sont invariablement non seulement « d'une fertilité surprenante et d'un travail facile » mais aussi « d'une richesse inépuisable » (Lapointe et Tessier, 1986, p. 86). « On n'a qu'à y mettre la charrue pour casser le terrain » (Lapointe et Tessier, 1986, p. 89) et « ici tout pousse avec une rapidité vertigineuse » (Lapointe et Tessier, 1986, p. 85). Bien entendu, l'agriculture ne peut que rendre riche ceux qui s'y attèlent car le travail de la terre, contrairement à d'autres occupations, est une occupation noble qui renforce les liens familiaux et la piété religieuse⁵.

Une des expressions favorites des habitants des Prairies est de dire qu'un endroit se trouve « au milieu de nulle part ». Or, on sait que le terme « utopie » dans l'œuvre éponyme de Thomas More (1982) signifie « nulle part », c'est-à-dire comme le rappelle Henri Desroche dans son article de *l'Encyclopaedia Universalis*, « un lieu qui n'est dans aucun lieu,

3 Lapointe et Tessier, 1986, p. 83. On consultera en particulier les pages 41 à 110 qui évoquent avec précision et grand renfort d'illustrations éloquentes ce que furent les efforts du gouvernement canadien, de l'Église catholique et de la compagnie ferroviaire Canadien Pacifique pour encourager l'immigration dans les territoires et provinces de l'Ouest canadien.

4 Lettre Jean-Joseph Peccoux de Duck Lake (Saskatchewan) parue dans *La vérité sur le Canada*, citée dans Lapointe et Tessier, 1986, p. 86.

5 « J'avais une centaine de dollars (Frs 500) quand je suis arrivé au Nord Ouest; j'y ai toujours bien vécu et j'ai élevé ma famille d'une manière satisfaisante. J'ai onze enfants; mes fils sont tous établis ici et réussissent très bien... Je possède 320 acres de belle terre » écrit Azarie Gareau avant de conclure : « Je ne vendrais pas ce que j'ai en propriété pour vingt mille dollars (cent mille francs). » Même refrain de la part de Jean-Joseph Peccoux qui témoigne en 1904 dans la même publication du ministère canadien de l'intérieur : « Arrivé de la Haute Savoie au Canada en mai 1894, avec de faibles ressources, je me trouve aujourd'hui à la tête d'une exploitation que j'estime à la somme de 20 000 francs. » (Lapointe et Tessier, 1986, p. 86)

une présence absente, une réalité irréaliste, un ailleurs nostalgique, une altérité sans identification⁶ ». Il ne fait guère de doute que, lors de l'arrivée des pionniers venus de France ou du Québec dans les Prairies, ces lieux aient pu leur paraître géographiquement et ontologiquement « au milieu de nulle part ». Où se trouvait donc ce paradis terrestre qu'on leur avait tant promis?

Si donc, dans la dernière partie du XIX^e siècle se construit entre le gouvernement canadien, les grandes compagnies ferroviaires et l'Église catholique un véritable projet narratif qui consiste à faire de l'Ouest canadien un nouvel Éden, c'est bien parce que, ainsi que le souligne Yolène Dilas-Rochereux, « le secret de l'utopie réside principalement dans cette force de persuasion qu'aucune doctrine ou théorie ne possède », utopie au sein de laquelle « seul le mythe de l'homme nouveau, de classe ou de race, est susceptible de lui faire concurrence sur le terrain de la croyance idéologique » (2000, p. 13). Or, souligne Jean Servier, « les utopies se présentent à nous sous le voile de la fiction » (1979, p. 87)⁷. Les utopies sont en effet avant tout des récits; c'est cette caractéristique que souligne Yolène Dilas-Rochereux lorsqu'elle écrit que « le procédé utopique [...] vise à rationaliser les comportements en jouant sur les esprits, et cela par la seule suggestion d'un ailleurs fascinant, montage entre réel et fiction » (2000, p. 7). De plus, cet espace n'en est pas vraiment un car il reste encore à construire. Il est un vide à remplir, un espace qui n'existe que dans l'imagination des futurs colons, « présence absente » (1968, p. 557) donc pour reprendre l'expression d'Henri Desroche. Le lieu où la colonie va se construire peut contenir tous les fantasmes, tous les désirs, tous les espoirs ainsi que les rêves les plus fous. Puisqu'il s'agit d'un lieu hors du temps et de l'espace avec lesquels les futurs colons étaient jusqu'alors familiers, il s'ouvre à toutes les extravagances aussi bien qu'à tous les désespoirs. L'utopie, ainsi que l'écrit Dilas-Rochereux, « a l'avantage d'exprimer exactement ce qui n'est pas encore ou ce qui pourrait être, de

6 *Encyclopædia Universalis*, volume 16, p. 557, Paris, 1968 et *Encyclopædia Universalis*. Disponible en ligne (avec abonnement) sur : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/utopie/> [Page consultée le 8 mars 2010].

7 A noter que *L'utopie* est à la fois un condensé et une expansion d'un ouvrage précédent de Servier, *Histoire de l'Utopie*, 1967.

contenter les attentes et les désirs malgré les dénégations engendrées par les souffrances vécues au quotidien » (2000, p. 13). Lieu non-lieu, cet espace est celui des extrêmes.

Le projet narratif débuté par le battage publicitaire se trouve récupéré par ceux mêmes qui, à travers mers et continents, se dirigent vers ces lieux qui n'existent pas mais dont ils écrivent déjà l'histoire. Ils le font au début par leurs rêves et leurs actions, mais très vite, on le verra, par leur parole et leur écriture. Les nouveaux colons arrivent dans un lieu qui n'en est pas un jusqu'à ce qu'il ait reçu un nom, jusqu'à ce qu'il ait été en quelque sorte baptisé, qu'il s'agisse de la Rolanderie ou de Saint-Hubert fondés par des aristocrates français, de Kermaria ou de Saint-Brieux fondés par des Bretons. Dans le dernier cas, le nom choisi, Saint-Brieuc, est porteur de tout un passé, de tout un ensemble de traditions et de souvenirs. C'est un nom chargé de sens surtout peut-être pour ceux qui, comme les Bergot, avait quitté les Côtes d'Armor pour s'installer dans la région nantaise ou ailleurs en Bretagne. L'installation à Saint-Brieux, même à plus de dix mille kilomètres du Saint-Brieuc des Côtes d'Armor, représente donc paradoxalement un retour au pays, un ancrage. C'est donc un nom qui rassure car il rétablit une familiarité dans un espace qui est totalement étranger. Or ce nom est non seulement celui d'un lieu improbable en Saskatchewan, mais c'est bien plus encore un lieu d'illusion et surtout un lieu impossible dans sa configuration bretonne ainsi que le signale symboliquement le passage du « c » au « x » dans la graphie du nom. Ces nouveaux colons ne vont pas refaire en Saskatchewan l'histoire de Saint-Brieuc; ils ne vont pas recréer, comme ils le pensaient ou le souhaitaient peut-être, un petit coin de Bretagne en Saskatchewan; ils vont en fait construire une nouvelle narration et, par là, une nouvelle communauté non plus peuplée de Bretons mais d'hommes nouveaux qui ont abandonné leur identité bretonne entre Saint-Malo et les souffrances endurées. Car ce Saint-Brieux, ce n'est pas Saint-Brieuc. C'est en fait « nulle part », un Saint-Brieux qui ne pourra exister que si on le construit, non pas à partir de l'ancien, mais à partir du neuf, rêve nouveau fondé sur une nouvelle narration. L'homme nouveau qui finit par s'installer à Saint-Brieux (Saskatchewan) n'est donc pas tant un homme « régénéré » qu'un

homme « totalement remodelé », comme le dit Yolène Dilas-Rochereux (2000, p. 14), et le nouveau récit utopique qui se construit n'est pas celui que promettaient les publicités affriolantes, mais bien un autre récit, non pas nécessairement de la réalité ambiante, mais de ce que l'on en fera et de ce que l'on voudrait qu'elle fût.

Car aussitôt arrivé, dès le premier hiver, une nouvelle narration va se substituer à celle des discours racoleurs. Étant donné que le discours des réclames aguicheuses se révèle utopique au sens où il dépeint fréquemment une promesse plutôt qu'une réalité, un mirage plutôt que l'oasis espérée, il lui faut par conséquent être remplacé par un autre discours qui puisse reconstruire et justifier le rêve jamais atteint et donner naissance à une nouvelle réalité même si elle se trouve elle-même en partie bâtie sur une nouvelle utopie.

UN NOUVEAU DISCOURS

Ce nouveau discours, ce sera par exemple celui que Denys Bergot s'évertuera de construire lors du 25^e anniversaire de la communauté de Saint-Brieux; ce sera aussi celui que François-Marie Rohel, originellement de Plouédern (Finistère) et à partir de l'âge de 18 ans de Saint-Brieux (Saskatchewan), élabore en quelque sorte à rebours car il le fait de dénégations en évitements lorsqu'il se trouve confronté, durant plus de dix jours en 1970, à l'interrogatoire serré de Carmen Roy, une ethnologue du Musée de l'Homme (maintenant Musée canadien des civilisations), qui cherche à tout prix à faire de lui un Breton saskatchewanais⁸. Car pour Bergot comme pour Rohel, le discours doit bâtir un nouvel espace totalement détaché du précédent, espace qui soit à la fois géographique et discursif et qui doit nécessairement contenir non plus une promesse fantasmatique, mais un véritable devenir en gestation, prêt à naître et à se développer, et non souillé par un double passé. Ce nouvel espace géographico-discursif doit en effet se démarquer d'une part d'un récit antérieur, explicite ou non, de la souffrance et de la pauvreté qui motivèrent le départ de la terre natale; il doit d'autre part, et cela est beaucoup plus

difficile parce que plus traumatisant, se démarquer d'un récit hybride de publicités et de fantasmes qui, pour la majorité des colons, allait devenir un mensonge, mensonge d'autant plus révoltant que les colons eux-mêmes jouèrent un rôle primordial dans son élaboration puisque leurs rêves contribuèrent à actualiser l'utopie des prospectus. C'est ainsi que le récit du 25^e anniversaire de Saint-Brieux, composé par Denys Bergot et qui prend souvent la forme d'un plaidoyer, même s'il se présente comme un récit de mémoire – puisqu'il est censé évoquer les 25 premières années de la colonie –, est en fait une reconstruction utopique. Il est en effet à la fois justification face à la postérité (la génération suivante) et revendication volontariste du choix effectué. Stratégie de survie, la narration bâtit alors un nouveau discours utopique, celui qui consiste à prétendre, et à se faire croire, que si le choix de quitter la Bretagne et de s'implanter au Canada nécessita des sacrifices, ce fut pour le bien exclusif de la génération suivante. À partir de là peut se construire un discours de la « re-naissance », pour reprendre le terme de Jean Servier (1979, p. 94), et du bonheur dont l'accomplissement se trouvera symbolisé tout au long du volume et surtout à sa fin, par une série d'annonces publicitaires pour appareils ménagers, instruments aratoires dernier cri et divers commerces, preuve s'il en est que le projet utopique est réussi puisqu'il permet l'acquisition, vingt-cinq ans après les débuts de la petite colonie, de tous les avantages du confort, de la technologie et de la vie moderne.

La construction d'un nouveau discours, d'une nouvelle narration correspond à cette nouvelle existence et transforme en victoire sur l'adversité ce qui faillit tourner au calvaire. L'entrevue par Carmen Roy de François-Marie Rohel, Breton de Plouédern et l'un des pionniers fondateurs de Saint-Brieux, est à ce sujet symptomatique de la thèse que nous avançons, celle de l'édification d'un nouveau récit qui relègue le précédent aux oubliettes et permet seul d'affronter non seulement un passé traumatisant, mais le présent et l'avenir. Alors que Carmen Roy s'intéresse aux pratiques coutumières, alimentaires, vestimentaires et sociales que François-Marie Rohel aurait pu conserver et lui fait subir un interrogatoire serré qui s'étale sur presque dix jours (et qui couvre plus de 400 pages dans sa version transcrite), celui-ci s'en tient à un véritable

projet narratif qui vise d'un côté à limiter tout ce qui est breton aux années de sa vie qui précède sa venue au Canada, et à nier que sa vie en Saskatchewan comporte de quelconques traces bretonnes. Si Rohel, c'est évident, aime raconter, il ne raconte que ce qu'il veut raconter, pas ce que Carmen Roy voudrait qu'il raconte et surtout pas ce qu'elle voudrait lui faire dire. S'il semble très librement partager ses souvenirs avec Carmen Roy, s'il rit de ses propres histoires, s'il revit des événements du passé en les narrant à Carmen Roy, tous ses récits ne sont en fait que des écrans de fumée. Il dit pour ne pas avoir à dire. Il raconte pour ne pas avoir à répondre à certaines questions. Il entraîne son interlocutrice sur de fausses pistes provoquant son irritation. Il ne renie aucunement ses origines bretonnes, mais Breton il ne l'est plus. Autrement dit, être Breton ne correspond plus à son identité. S'affirmer Breton en Saskatchewan, ce serait admettre à son auditrice et surtout s'admettre à lui-même qu'il est un Breton déraciné et que donc son installation au Canada a pu représenter une erreur fatale, car elle aurait entraîné non seulement une perte de l'identité originelle, mais aussi l'impossibilité de s'en construire une nouvelle. Ce que Rohel rejette par-dessus tout avec fermeté, tout comme Denys Bergot d'ailleurs, c'est le discours de la nostalgie ou du regret, le discours d'une utopie dérobée ou non réalisée, le discours d'une faillite du rêve d'une nouvelle vie.

Pour Rohel comme pour Bergot, le volontarisme de leur identité canadienne qui s'exprime tout au long de leur discours met l'accent sur l'affirmation du choix effectué, autrement dit l'affirmation à soi-même et aux autres que la décision prise de quitter la Bretagne et la France et de s'établir dans les Prairies canadiennes, fut la bonne. Assumer le choix effectué, c'est en fait l'affirmer, le revendiquer et ne pas laisser d'autres, qu'ils soient ethnologues ou non, menacer ce choix qui, dans la plupart des cas, signifia abandonner une parentèle, des traditions, des habitudes, des pratiques de vie pour un avenir chargé de promesses et présenté comme mirifique, mais qui devait souvent se révéler illusoire et chargé de souffrances. Admettre et s'admettre que l'installation au Canada fut une erreur, que l'on succomba aux sirènes de la publicité et du rêve, que l'on « se fit avoir » en quelque sorte, une telle admission

serait concéder l'échec. L'affirmation de soi et du choix effectué est donc un acte de volontarisme incontournable, ce volontarisme étant sans doute ce qui caractérise avant tout le discours des premiers pionniers et de leurs descendants et plus généralement l'attitude des pionniers face aux exigences de la transplantation de France dans la Prairie canadienne. Ce nouveau discours à la fois évacue celui trompeur de la séduction initiale et reconstruit une nouvelle société, une nouvelle utopie, qui présente le nouvel espace et la nouvelle identité comme un véritable choix et non comme le résultat d'une duperie. C'est en fait la seule voie possible vers le bonheur.

CONCLUSION

En introduction, nous avons proposé qu'« *impenser* les discours francophones minoritaires dans les Prairies » consisterait non seulement à faire passer les pratiques épistémologiques spécifiques aux Francophones en milieu minoritaire du domaine de l'*impensable* à celui du *concevable*, mais aussi à les envisager sur la base de ce qui *profiterait* à la minorité au sens où le dictionnaire *Littré* envisage l'une des acceptions du terme *impense*. À l'origine, en effet, un discours publicitaire aguicheur a contribué à l'élaboration d'un véritable mythe de la terre promise dans l'Ouest canadien. Or ce mythe s'effondre, et le discours institutionnel avec lui. Le projet narratif institutionnel doit donc être remplacé par un autre projet narratif, que les pionniers reprennent cette fois alors à leur compte et par le biais duquel ils s'efforcent de démontrer (et de **se démontrer**) qu'ils ont profité de la décision de s'exiler au Canada, ou sinon eux, du moins leur descendants. Par conséquent, la stratégie narrative de pionniers comme Bergot, Rohel et bien d'autres, si elle débouche elle aussi sur un phénomène de « mythification », le nouveau récit est bâtisseur d'une nouvelle utopie, non plus celle voulue par le gouvernement canadien ou l'Église catholique, mais celle que les colons n'ont pas d'autre choix que de (se) construire et dont la valeur principale est de profiter à ceux qui le produisent. C'est la multiplication de ces récits qui finit par former un discours collectif, sorte de mythe fondateur d'une communauté et d'une identité. Transmis de génération en génération, ces

récits ont tous en commun de substituer à un rêve qui dans la majorité des cas leur échappa, un nouveau rêve qui a le mérite d'être le leur. C'est un tel discours qui, paradoxalement peut-être, peut se poursuivre de nos jours et assurer l'appropriation ou la réappropriation d'authentiques « pratiques de soi ».

OUVRAGES CITÉS

- ALI-KHODJA, Mourad (2003) « Pour une *science sociale de l'exigüité* : bilans et enjeux de la connaissance en milieu minoritaire », *Francophonies d'Amérique*, no. 15, p. 7-23.
- DESROCHE, Henri (1968) « Utopie », *Encyclopædia Universalis*, volume 16, Paris, p. 557 et en ligne, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/utopie/> (Page consultée le 8 mars 2010).
- DILAS-ROCHEREUX, Yolène (2000) *L'utopie ou la mémoire du futur*, Paris, Robert Laffont, 407 p.
- LAPORTE, Richard et TESSIER, Lucille (1986) *Histoire des Franco-Canadiens de la Saskatchewan*, Regina, Société historique de la Saskatchewan, 346 p.
- MIRON, Gaston (1970) *L'homme rapaillé*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 171 p.
- MOCQUAIS, Pierre-Yves (2008-2009) « François-Marie Rohel 'Breton' de Saint-Brieux (Saskatchewan) ou le refus d'une bretonitude institutionnelle », *La Résistance des marges, Port Acadie, Revue interdisciplinaire en études acadiennes*, Vol. 13-14- 15, Université Sainte-Anne, printemps/automne2008/printemps 2009, p. 103-114.
- (2010a) « Dire c'est aussi se légitimer : Comment se construit l'histoire des francophones des Prairies », dans HOTTE, Lucie (dir.), *(Se) Raconter des histoires : Histoire et histoire dans les littératures francophones du Canada*, Sudbury, Éditions Prise de parole, p. 349-368.
- (2010b) « Quand un discours utopique en cache un autre : la fondation des colonies de Saint-Hubert et de Saint-Brieux dans les districts canadiens de l'Assiniboine et de la Saskatchewan entre 1885 et 1905 », dans GUILLAUME, Sylvie (dir.), *Le Canada entre utopies et histoire*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, p. 33-59.

- MORE, Thomas (1982), *De optimo statu rei publicae deque nova insula Utopia* ou *L'Utopie*, Paris, Éditions sociales-Messidor, [1516].
- PARÉ, François (1992) *Les littératures de l'exiguïté*, Hearst, Le Nordir, 175 p.
- _____ (1994) *Théories de la fragilité*, Hearst, Le Nordir, 156 p.
- RICCEUR, Paul (2000) *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 690 p.
- SERVIER, Jean (1967) *Histoire de l'Utopie*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 379 p.
- _____ (1979) *L'utopie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je? », 127 p.

Se souvenir de Jude : « l'invention de soi » dans le discours mémoriel des femmes de *La Côte de Sable* de Daniel Poliquin

par

Jimmy Thibeault

Université Sainte-Anne

L'univers social se présente toujours, chez Daniel Poliquin, comme un lieu dynamique où se rencontrent une multitude de voix qui, dans un mouvement constant de chassés-croisés, cherchent à se définir et à s'affirmer dans leur rapport à l'autre : c'est effectivement au hasard des rencontres, dans les échanges interrelationnels avec autrui, que les personnages parviennent à tracer les contours de leur propre identité. Il ne s'agit cependant jamais de fixer cette identité dans un cadre identitaire prédéterminé par l'appartenance du soi à un lieu ou à une mémoire constitutifs d'un Même. Chez Poliquin, l'identité est toujours (re)présentée comme quelque chose d'instable, de malléable : elle évolue dans le temps parce qu'elle s'adapte au besoin du moment, qu'elle change selon la nécessité de l'ici et du maintenant qui constituent la réalité du soi. Selon Poliquin, « [o]n se réinvente tout le temps, on prend des couleurs différentes au fur et à mesure qu'on avance dans l'existence. C'est ça le dynamisme, c'est ça l'identité. » (Ouellet, 1995-1996, p. 56) Ce dynamisme identitaire ne signifie cependant pas que les identités se succèdent en s'effaçant les unes après les autres, que le soi qui s'invente au présent nie la mémoire de celui qu'il était au passé. Au contraire, comme le constate François Paré, « l'écriture de Daniel Poliquin cherche précisément à mettre en scène l'antécédence dont est faite la mémoire individuelle. Mais cette antécédence, libérée de ses ancrages dans une quelconque vérité hégémonique, n'est plus qu'une dérive ludique, ou plutôt ironique, du sens » (Paré, 2002, p. 432). La mémoire identitaire, prise dans ce que l'identité a de dynamique, devient ainsi un sujet de réappropriation et de réinterprétation : les personnages de Poliquin proposent souvent, alors qu'ils progressent dans la vie, une relecture intime du passé, de soi et de l'autre, qui s'accorde avec leur présent.

Cette idée d'une réappropriation et d'une réinterprétation de la mémoire est centrale chez Poliquin, qui ne pose cependant jamais le discours mémoriel comme une simple remémoration nostalgique d'un passé révolu. En fait, c'est à travers ce discours mémoriel réinterprété que le sujet parvient à se penser autrement en tant qu'individu, à *impenser* son appartenance à l'espace collectif, c'est-à-dire à recomposer, de manière tout à fait subjective, l'espace social qu'il habite afin d'en faire ressortir les référents identificatoires pertinents à l'affirmation de soi dans l'ici et le maintenant de son existence. Par cette quête d'affirmation au présent, les sujets qui parcourent l'œuvre de Poliquin déconstruisent donc constamment les référents traditionnels d'identifications — ceux qui servent à inscrire d'emblée l'identité individuelle dans une mémoire collective stable prise dans la longue durée — selon les besoins du moment. En ce sens, l'œuvre de Daniel Poliquin s'inscrit tout à fait dans les mouvements moderne et postmoderne qui ont rendu instables les référents identificatoires traditionnels en posant au centre du processus d'identification les expériences intimes du soi. Un phénomène que Luc Boltanski et Ève Chiapello expliquent du fait que, « [d]ans un monde donné pour extrêmement incertain et fluctuant, le *soi* constitue le seul élément qui vaut la peine d'être identifié et développé parce qu'il est le seul qui se présente comme tant soit peu *durable* » (1999, p. 443). Chez Poliquin, on constate effectivement que le récit a pour fonction de souligner la caducité d'un procédé identitaire fondé sur une Histoire fixée par un discours autoritaire, institutionnel, en le rendant inopérant par le brouillage constant des traces mémorielles et par la mise en avant-plan de l'existence même du personnage, non plus comme membre d'un même collectif mais dans tout ce qui l'identifie en tant qu'individu. Aussi, les récits sur le passé que racontent les différents personnages basculent-ils toujours vers un discours nettement marqué par l'imaginaire, la fabulation ou le mensonge. Tout, dans la narration, pose l'idée même d'une prise de parole sous le signe de la subjectivité et, donc, de l'interprétation.

Il en est ainsi, par exemple, dans les nouvelles du recueil *Nouvelles de la capitale* où le narrateur avoue ne pas toujours connaître les informations nécessaires pour raconter la vie des personnages dont il trace pourtant

le portrait, ce qui l'oblige à faire un travail d'imagination pour remplir les blancs narratifs¹. De la même manière, dans le roman *L'Obomsawin*, on n'arrive jamais à reconstituer de manière certaine les événements du passé – les origines de la ville, la vie d'Obomsawin ou la vérité sur les événements récents qui ont conduit à l'arrestation de ce dernier –, car chaque personnage en propose une interprétation personnelle, ce qui fait souvent basculer le récit dans la fabulation pure². Le narrateur de ce dernier roman, qui écrit sa troisième version de la biographie du peintre Obomsawin – les différentes versions correspondent à une période de la vie du narrateur –, est d'ailleurs conscient de l'impossibilité de reproduire par l'art, sous quelques formes que ce soit, une quelconque vérité historique :

On ne peut jamais peindre l'Histoire pure, c'est toujours soi-même et son temps que l'on représente. On n'y échappe pas : un peu comme les scènes de la crucifixion du Moyen âge qui montrent la Vierge en hennequin, les soldats romains en cotte de mailles et armet d'archer anglais, les pharisiens habillés en bourgmestres flamands. (Poliquin, 1999, p. 113)

Un constat qui n'est pas sans rappeler celui que pose Roland Barthes dans *Le bruissement de la langue* lorsqu'il suggère que le discours historique, comme tout autre discours, serait le fait d'un sujet qui « se remplit peu à peu de prédicats variés destinés à le fonder comme une *personne*, pourvue d'une plénitude psychologique, [...] d'une *contenance* » (1984, p. 157). Dès lors que le récit du passé se rattache à la perception qu'a, dans le temps et l'espace, un sujet, il semble que la mémoire identitaire rétrécisse au point de ne correspondre qu'à la mémoire individuelle du sujet lui-même en quête d'identité : une identité qui tend à se construire à partir

1 Voir Thibeault, 2005, p. 161-179.

2 On peut citer l'exemple de Roland Provençal qui affirme, lui qui « ne conte jamais de menterie » : « Le Christ a été crucifié par les Romains, mais Ponce Pilate l'a fait libérer le même soir pour l'envoyer en exil en Gaule, la France dans ce temps-là. Le Christ s'est marié et a eu des enfants : son arrière-arrière-petit-fils s'appelait Clovis, le premier roi de France. Pis Louis XIV lui, c'est un descendant de Clovis, vrai ou pas vrai? Pis les Filles du Roi, là, c'était les bâtardes de Louis XIV, tout le monde sait ça. Justement, le premier Provençal à s'établir au Canada a épousé une des Filles du Roi. Ça fait que je descends du Christ, oui ou non? » (Poliquin, 1999, p. 159). Voir, à ce sujet, Thibeault 2009, p. 119-136.

du regard que le sujet porte sur le monde et, ce faisant, sur lui-même. L'espace social se construirait alors par l'entrecroisement de ces regards subjectifs, dans leur rencontre et dans leurs contradictions. En ce sens, l'écriture de Daniel Poliquin cherche à *impenser* l'identité collective par une reconfiguration ouvertement subjective, centrée sur le sujet énonciateur, de l'Histoire à laquelle ce dernier se rattache. Une relecture historique, en quelque sorte, qui puise dans les histoires individuelles et collectives qui lui semblent les plus pertinentes et, surtout, les plus rentables dans le repositionnement identitaire du soi.

Ce procédé qui tend à individualiser le processus d'identification est à l'œuvre dans *La Côte de sable*, un roman à quatre voix où, à partir d'une même figure, celle de Jude, porteuse d'un imaginaire mythique assez proche de la figure traditionnelle du Canadien français, chaque narratrice revisite son passé, ses rêves déçus, ses occasions manquées, pour s'en détacher lentement et, éventuellement, redéfinir sa place dans le présent. Et si les récits semblent mettre en avant-plan le passé héroïque de Jude, les images de ce dernier ne sont toujours, pour reprendre le titre de la première édition du roman, que des « visions » incomplètes qui en disent plus sur celles qui racontent que sur le sujet apparent du récit. En ce sens, *La Côte de sable* reprend le discours du narrateur de *L'Obomsawin*, à savoir qu'on ne parle toujours que de soi lorsqu'on dépeint le monde. Ici, cependant, c'est la multiplicité des regards qui forme l'espace collectif qui est mise en scène alors que les quatre voix féminines, qui s'inscrivent dans le même quartier d'Ottawa, la Côte de sable, s'individualisent et se rassemblent en même temps à travers leur expérience personnelle et leur rapport intime avec Jude. Si la figure de Jude semble d'abord hanter les quatre femmes du roman, on se rend rapidement compte que celle-ci prend l'apparence des rêves refoulés qui habitent les protagonistes et dont la remémoration leur permet de redéfinir la place qu'elles occupent dans l'ici et le maintenant de leur existence. L'acte de remémoration, dans *La Côte de sable*, se pose ainsi comme un passage obligé dans la (re) connaissance de soi.

LES « VISIONS DE JUDE » : ENTRE LES FIGURES MYTHIQUES DE L'AVENTURIER COUREUR DES BOIS ET DU COLON FONDATEUR

Dans un article paru en 2002, Lucie Hotte constate que l'« imaginaire de l'espace, au Canada français, est marqué par deux figures mythiques : celle du coureur des bois qui, lors de la montée de l'agriculturisme au milieu du XIX^e siècle, cède sa place à celle du colon agriculteur » (2002, p. 435). Ces deux représentations mythiques du Canadien français, l'explorateur coureur des bois et le colon agriculteur, donc le nomade et le sédentaire, cohabitent constamment, dans l'œuvre de Poliquin, parfois à l'intérieur d'un même personnage : « Si les personnages de voyageurs occupent une place privilégiée dans l'œuvre de Daniel Poliquin, il n'en demeure pas moins qu'ils cohabitent avec des sédentaires rêveurs qui songent à partir, mais qui ne partent jamais, et des exilés, qui, après de nombreuses pérégrinations, s'installent finalement quelque part et prennent racines. » (Hotte, 2002, p. 437-438) Dans *La Côte de sable*, ces deux figures fondatrices du territoire canadien-français – pour ne pas dire de la Franco-Amérique, voire de l'Amérique – sont nettement posées par le récit que fait Jude d'une légende de son cru :

Sur le pond du premier navire arrivé en vue de Terre-Neuve, deux marins étaient accoudés au bastingage.
« Merveille! Ce pays n'est à personne! » se dit l'un. L'autre pensa : « Merveille! Ce pays est à moi! »

Le premier déserta dès que le navire toucha terre. Il s'enfonça dans les bois sans la moindre idée de sa destination. Il était libre. Il apprit à vivre du pays, il s'enseigna seul la science des cours d'eau intérieurs, il se lia d'amitié avec les naturels qui, d'instinct, le savaient inoffensif. Son voyage dura plus de cinquante ans. Il courut les bois, navigua sur toutes les rivières, apprit toutes les langues indiennes. Personne ne sut mieux que lui approfondir la connaissance du pays nouveau. Il mourut sur les rivages de l'autre océan, laissant derrière lui des pistes ouvertes, des noms, des femmes attendries, des enfants sains, des légendes.

L'autre mit pied à terre et donna le nom de son roi au premier promontoire en vue. Seul de tous ses compagnons, il prit le risque d'hiverner sur cette rive inhospitalière. Il

y transplanta les coutumes de son pays, se fit le maître des sauvages et construisit un fortin. Cinquante ans plus tard, la terre donnait de belles récoltes, la ville comptait une école et cinq églises, le port accueillait des navires de commerce, et le fondateur gisait au cimetière auquel il avait donné son nom³.

Et lorsque Véronique Fontaine, dernière narratrice du roman, lui demande à qui il s'identifie, Jude répond : « Moi? Je suis les deux! » (CS, 274) Jude « le marin, le géographe, l'écrivain, le fondateur de l'Institut arctique, l'aventurier, le découvreur, le Don Juan érudit et courageux » (CS, 13) se veut donc, de son propre aveu, un personnage à la double stature de conquérant.

Cette figure du conquérant, note Jean Morency, relève en grande partie du mythe américain de la frontière, d'un espace à explorer et à habiter, tel qu'hérité de la tradition littéraire états-unienne. Morency précise que l'imaginaire de la frontière « met d'ailleurs souvent en contact ces deux figures paradigmatiques, le nomade venant d'abord explorer le territoire, avant de céder sa place au sédentaire et de se déplacer un peu plus loin » (2009, p. 228). Chez Poliquin, « [la frontière] renvoie d'abord à l'Ontario français perçu comme un pays de colonisation, de Windsor à Hearst, un pays dans lequel, par un singulier renversement de paradigme, les Franco-Ontariens ne sont pas des conquis, mais bien des conquérants » (Morency, 2009, p. 224). Or, si Jude s'identifie volontiers à ces deux figures de conquérants, on constate qu'il appartient davantage à l'imaginaire du nomade qu'à celui du sédentaire. En effet, la description de Jude par les quatre voix narratives montre comment la représentation du personnage devient négative lorsqu'il se fait sédentaire – mauvaises manières en public, problème d'alcool, incapacité à communiquer, impossibilité à établir une véritable relation amoureuse, ainsi de suite⁴ –,

3 Poliquin, 2000, p. 270-271. Désormais, les références à ce roman seront indiquées par le sigle CS, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

4 Marie Fontaine, la première narratrice, remarque que, depuis qu'il occupe un poste de direction à l'Université d'Ottawa et qu'il est devenu sédentaire, « sa puissance de travail a faibli [...]. Il s'occupe moins de son Institut arctique, il donne ses cours sans conviction, il ne publie plus. Il se soûle partout où il va, il fait scandale, on le voit souvent au Marché By entouré de petites putes en mal d'héroïne ». (CS, p. 25)

alors qu'il fait littéralement figure de légende vivante lorsqu'il est décrit en nomade.

La figure héroïque de Jude s'impose dès l'ouverture du roman dans la description qu'en fait Marie Fontaine, qui avoue son amour pour lui, du moins pour l'image que se fait de lui son entourage. Dans l'imaginaire de Marie Fontaine, nourri par les livres et les documentaires qu'elle consulte, Jude, à l'instar du nomade de la légende, parcourt le monde à la découverte de lieux inexplorés, il ouvre de nouvelles frontières et son nom s'inscrit dans la mémoire et l'imaginaire collectifs. On le constate notamment dans l'éloge à Jude que fait Monsieur Pigeon, un ami de longue date qui le soutient depuis ses débuts comme chercheur, que Marie reprend dans son récit :

Voilà un homme glorieux. Si je mourais demain, moi le poète qui ne suis rien, ma mort ne me vaudrait tout juste qu'un entrefilet à six sous le mot dans la page nécrologique. Si lui, le grand Jude, disparaissait demain, sa photo serait dans toutes les revues; le roi de Norvège se déplacerait pour ses obsèques; à la Chambre des communes, un député réclamerait une minute de silence; des diplomates à tête d'enterrement et pantalon rayé viendraient fleurir sa tombe. On nommera à sa mémoire des rues, des écoles, des brise-glaces, vous verrez! (CS, 14)

Ici, la figure du sédentaire est minimisée au point de n'être « rien » face à la figure plus grande que nature, celle du « *grand* Jude », que représente le personnage héroïque du nomade coureur des bois. Aussi, cette grandeur du personnage a-t-elle d'égale que celle du territoire à parcourir pour le retrouver. Marie Fontaine raconte d'ailleurs qu'il faut soi-même, pour rejoindre Jude et le suivre, aimer l'aventure, car suivre sa trace oblige à naviguer en canot sur les rivières et les lacs du Nord, à faire portage dans les forêts sauvages, à traverser les savanes pour finalement atteindre « l'Ungava, la terre arctique, le pays inuit » (CS, 19). Après plus de six mois de voyage, on arrive enfin vers la terre de Baffin et à Iberville, un poste de traite du nom du conquérant canadien de l'époque coloniale française, où Jude a établi son Institut arctique : « Sur la plage, on voit Jude qui dépèce un phoque en compagnie de trois chasseurs inuit (*sic*). Coiffé du bonnet montagnais aux couleurs vives, habillé de caribou, chaussé de

bottes de loup-marin, Jude éventre la bête et en arrache les entrailles qu'il jette à ses samoyèdes. » (CS, 19) Le grand Jude, à l'apparence de Jack Kerouac, est donc représenté sous les traits du coureur des bois, c'est-à-dire en homme libre, sans attache, sans domicile fixe. Ce à quoi s'ajoute son identité acadienne, du côté maternel, qui fait de lui le descendant d'un peuple symboliquement défini comme étant sans véritable territoire national auquel s'identifier : « Moi aussi, mes ancêtres ont été déportés en Louisiane et ils en sont revenus. » (CS, 107) Toute la réputation de Jude se fonde sur cet imaginaire du nomade-conquérant de la mémoire canadienne-française, qui est, d'une part, véhiculée par les institutions (livres, articles dans des revues, reportages ou films), et, d'autre part, par l'image qu'il projette lui-même sur les femmes qu'il rencontre.

Si les aventures glorieuses de Jude sont racontées et valorisées par tous les personnages du roman, il ne s'agit là que d'un volet de sa vie mouvementée et on découvre, avec les narratrices, le côté moins glorieux du personnage qui est toujours associé aux moments de sédentarité du personnage. Maud Gallant, avec qui Jude a entretenu une relation amoureuse sérieuse, signale d'ailleurs que sa gloire ne l'impressionne plus :

Ce qu'il y a de bon à le connaître comme moi, c'est qu'on oublie son côté lassant d'homme public qui sait ses répliques écoutées, son profil observé. Non, il ne m'impressionne plus avec sa gloire, ses exploits, sa vocation de viveur avide de sensations compensatoires. Si j'ai assisté à ses premiers triomphes, j'ai aussi été présente plus d'une fois où on lui répondait : « Écoutez, monsieur, moi je vous connais pas; vous avez beau vous appeler comme vous dites, moi je sais seulement que le restaurant ferme à trois heures pis qu'on sert plus d'alcool, O.K.? » (CS, 89-90)

Pour celui de la ville qui n'a pas d'emblée accès au discours qui inscrit Jude dans l'imaginaire continental, le grand voyageur est ramené à une dimension humaine. À l'instar de Maud, Marie Fontaine découvre cette dimension humaine, c'est-à-dire l'homme qui se cache derrière la figure héroïque et qui ne correspond pas à l'image qu'elle s'en était faite, lorsqu'elle parvient, après plusieurs années d'attente, à créer un rapprochement avec Jude. Si elle est d'abord témoin du mauvais comportement de Jude à l'égard des invités de Madame Élisabeth lors

d'une fête, Marie est elle-même victime du manque de respect qu'il a pour les autres lorsque, après avoir eu une relation sexuelle avec elle, il l'efface littéralement de sa mémoire : « [...] un matin, près de l'université, je suis allée me planter devant lui pour qu'il me regarde. Il m'a pas vue, il m'a fait un signe de tête. Ce fut tout. Mon visage illuminé ne lui disait rien. Rien. » (CS, 79) C'est également un Jude maladroit que Véronique Fontaine rencontre lors de leur première sortie, alors que Jude, plus âgé qu'elle, tente de l'impressionner avec une Corvette empruntée à un ami et « déguisé en playboy colombien ou brésilien, tout habillé de blanc, même ses souliers étaient blancs » : « Après, on est allés dans un cabaret où il y avait un orchestre rock qui devait jouer pour les sourds. Il essayait de marquer le rythme en claquant des doigts; il n'y arrivait pas trop, ça le vieillissait encore plus de vouloir avoir l'air jeune. » (CS, 264) Une maladresse à l'égard des femmes qu'il rencontre qu'on peut expliquer par l'impossibilité du personnage à se fixer réellement dans la vie, à se trouver une place à soi dans l'espace qu'il désire habiter et à devenir sédentaire. Une sédentarité qui est d'ailleurs toujours associée, lorsqu'il la recherche, à l'épuisement du nomade, à l'impuissance et à la stérilité : « [...] il fait de l'angoisse, il se met à rêver de chaleur, de la tranquillité du professeur sommeillant. Dans un mois, il aura une idée nouvelle, il repartira pour la gloire et il aura une nouvelle crise dans deux ans. » (CS, 98)

Cette déprime qui pousse Jude à devenir, d'une certaine manière, un personnage quelconque lui est toutefois pardonnée en raison de tout ce qu'il représente : Maud Gallant et Madame Élizabeth, qui le connaissent mieux que les autres femmes, avouent ne pas pouvoir lui en vouloir longtemps et elles lui trouvent des raisons pour justifier ses écarts de conduite qui ont toujours à voir avec son statut d'aventurier de légende. En fait, Véronique Fontaine résume assez bien la présence de Jude dans l'imaginaire des narratrices alors qu'elle entre dans l'appartement de service qu'il occupe au Musée de l'Homme :

Il est très chez lui dans cet univers fécond et changeant malgré la certitude de la mort et la misère de la transplantation. Quand j'étais petite, j'ai demandé un jour à mon père s'il y avait moyen de vivre au Musée de l'Homme; il m'a répondu que non, que seul un esprit

pouvait y vivre, car il n'y a que des âmes à l'intérieur. Aussi, quand Jude a dit à la blague au moment de nous faire les honneurs de sa demeure qu'il était le fantôme du Musée de l'Homme, j'ai ressenti pour lui un mouvement d'affection spontanée déjà nourri de vieux rêves d'enfance. (CS, 268)

Aussi, c'est à ce Jude mythique, celui de la légende et du rêve, habité par le mystère, que les narratrices s'abandonnent pour se découvrir elles-mêmes, car Jude, comme le musée, les renvoie à leur propre condition humaine, avec leur mémoire trouble, leurs rêves déçus et leurs espérances. Il leur permet de rompre avec leur réalité pour atteindre une part de soi profondément refoulée.

On le constate particulièrement dans la première narration, alors que l'aventure amoureuse avec Jude devient pour Marie Fontaine un moyen de vivre ses propres rêves de voyages et d'aventures qui n'ont pu se réaliser en raison d'une grossesse imprévue et d'un mariage avec un homme économe et tranquille. Si ses rêves de voyage ne se réalisent pas directement, si elle ne vit pas d'aventures exaltantes dans d'autres pays, elle parvient tout de même à supporter sa vie rangée avec son mari en le trompant, en vivant des aventures avec des hommes d'autres pays. Et lorsque son mari meurt, Marie reprend ses rêves d'aventures en avouant son amour pour Jude. Ainsi, comme le note Lucie Hotte, Marie « voyagera plutôt par personne interposée », d'abord par ses amants internationaux, ensuite par son amour pour la figure mythique de Jude : « Cet aventurier au dos strié par les griffes d'un grizzli, cet homme qui est tout le contraire de moi, dont la vie ne ressemble en rien à la mienne. » (CS, 60) Lorsque ce rêve de fuite ne se réalise pas, Marie se résigne à épouser un officier de marine à la retraite avec qui elle s'installe sur une terre en Nouvelle-Écosse. Bien que son aventure avec Jude se solde par un demi-échec, le récit de Marie Fontaine ne sombre jamais dans une remémoration douloureuse de son passé ou dans un quelconque regret, car le récit de sa relation avec Jude lui permet de revisiter son passé, de reprendre prise dans le présent et de passer à autre chose, à une autre étape de son existence. Certes, sa fille, Véronique, remarque que sa mère « a abandonné un peu vite » ses rêves de voyage et d'aventure : « Je la comprends un peu d'avoir peur de la vieillesse, mais tout de même! » (CS, 257) Pour Marie, cependant, il n'est pas question d'échec ou d'effacer ses rêves d'autrefois,

mais de prendre conscience et d'accepter le fait qu'elle ne parviendra jamais à vivre une vie de bohème. Étrangement, c'est effectivement suite à son aventure avec Jude que Marie met fin à ses aventures amoureuses pour retrouver la stabilité d'une vie rangée. Dès lors, la rupture que vit Marie Fontaine, mais également les autres narratrices, avec Jude devient l'occasion d'une relecture de sa mémoire propre, de ses origines, de ses aspirations. C'est dans ce récit du soi à travers son rapport à l'autre (Jude) que les narratrices trouvent la force de se réinventer et, finalement, de « survivre » à leur amour pour Jude, certes, mais également à leur propre vie.

LA RÉINVENTION DE SOI COMME MODE DE SURVIVANCE : SUIVRE L'EXEMPLE DE L'ÉCUREUIL NOIR

Cette notion de « survivance » du soi à la rupture avec l'autre joue un rôle central dans le processus de (ré)interprétation de la mémoire identitaire chez les quatre narratrices de *La Côte de Sable*. Cette perception dynamique de l'identité qui permet d'*impenser* ses appartenances identitaires et à enclencher un processus constant de réinterprétation de soi est d'ailleurs nettement explicitée dans le roman par le discours de Jude qui raconte à deux reprises – d'abord à Maud Gallant, ensuite à Véronique Fontaine – l'histoire des écureuils noirs d'Ottawa : « [...] il m'a expliqué que les écureuils noirs qu'on retrouve à Ottawa sont en fait d'anciens rats noirs qui se sont croisés avec les écureuils gris pour échapper aux mesures d'extinction qui les menaçaient. Les écureuils noirs n'auraient gardé de leur passé de rat que la couleur du pelage, une certaine odeur et des traces d'accent étranger dans leur parler⁵. » (CS, 112) Cette histoire, qui reprend une nouvelle intitulée « Pourquoi les écureuils d'Ottawa sont noirs », que Daniel Poliquin avait publiée en 1984 et qu'il a reprise dans son recueil *Le Canon des Goblins* en 1995⁶, pose la notion du dynamisme identitaire comme une condition à la survivance de soi, non pas dans l'assimilation du soi aux autres (pris comme collectivité) mais

5 Véronique Fontaine raconte : « Il m'a raconté aussi que les écureuils noirs qu'on trouve sont en fait d'anciens rats noirs dont les ancêtres se sont alliés à des écureuils gris pour échapper à la dératisation massive d'Ottawa, et qu'ils n'ont conservé de leur passé de rats que la couleur du pelage et un léger accent. » (CS, 272)

6 Le recueil est ensuite réédité avec *Nouvelles de la capitale* dans Poliquin, 2001.

dans l'intégration, l'échange et le métissage du soi avec les autres dont il partage l'espace d'habitation : « À force d'observation et d'entraînement, nous y parviendrons tous. Moyennant rétribution, des écureuils gris nous fourniront l'aide technique qui nous manquera [...]. Je leur ai promis qu'en échange, nous leur montrerions à éviter les chats et les chiens plus efficacement. Aussi, nous leur apprendrons à creuser des trous et à cacher les réserves. » (Poliquin, 2001, p. 173) Si certains rats avouent leur crainte de perdre complètement leur identité raciale, le chef des rats résume ainsi la situation : « Mourir rat ou vivre écureuil. Voir notre tribu, nos enfants, s'éteindre sans lendemain. Ou alors prendre les devants : se réincarner tout de suite, se réinventer en une nouvelle race, pour assurer à chacun, ainsi qu'il le mérite, le salut individuel. » (Poliquin, 2001, p. 175) Face au drame collectif, il y a l'urgence de survivre, individuellement. Cette survivance individuelle permettra de créer une nouvelle race d'écureuils prospère qui garde pourtant les traces de ses origines.

Cette survivance qui dépend de la capacité des individus à s'adapter à leur environnement est particulièrement bien représentée dans le récit que fait Madame Élizabeth de son parcours identitaire. Elle raconte effectivement comment elle a pu survivre aux bouleversements politiques de son pays, en Ukraine, ainsi qu'à la Seconde Guerre mondiale en commettant de petites trahisons envers ce qu'elle était et ce que les autres percevaient en elle. Aussi, c'est par ce mot, « survivre », qu'elle débute le récit de son enfance : « Survivre. Je n'ai fait que cela toute ma vie. Et j'ai survécu! Souvent dans le silence et l'anonymat, car il n'y a pas moyen de faire autrement si l'on veut atteindre la vieillesse avec une vie comme la mienne. » (CS, 182) Madame Élizabeth raconte avoir perdu ses parents très jeune et avoir été prise en charge par un couple originaire de Prague qui était proche du Parti qui avait exécuté son père et déporté sa mère. À quatorze ans, alors qu'elle portait le nom allemand de ses parents adoptifs, Élizabeth doit reprendre le nom ukrainien de son père naturel afin d'intégrer un internat de jeunes filles communistes à Kiev. Son père adoptif lui explique : « Tu ne peux pas garder un nom allemand. C'est mal vu là-bas. Tu reprendras le nom de tes vrais parents, Holoub. Ce sera comme un porte-bonheur pour toi. Il y a un Holoub de Kharkov qui était

officier dans l'armée bolchévique; il a été tué en Asie centrale il y a dix ans. Nous te ferons passer pour sa fille naturelle. » (CS, 183) Même en reprenant le nom de ses parents, il semble donc impossible pour la jeune Élizabéth de revenir à son identité première, et le passage à la nouvelle identité est si complet qu'on la confond véritablement avec la fille de l'officier de Kharkov en lui décernant, à titre posthume, la médaille de bravoure de son « faux-père » : « Tout le monde m'a applaudie, j'étais la fille d'un héros. On a pris mes larmes de soulagement pour de l'émoi reconnaissant. » (CS, 184) Cet événement est déterminant pour la jeune Élizabéth qui, si elle ressent d'abord un certain malaise, comprend l'importance de se fondre dans l'espace qu'elle habite :

Je me suis longtemps demandé si j'avais un cœur, parce que je m'étais adaptée si aisément à mon identité nouvelle. On était très bien à l'internat et je m'en voulais parfois de n'éprouver aucune nostalgie pour ma vie chez les Meyer. Savais-je au tréfonds de moi que le moindre regret m'aurait trahie et condamnée à quelque sort misérable, ou était-ce la conscience de ma supercherie qui effaçait commodément mes souvenirs et mes remords? Je ne sais pas. Tout ce que je sais, c'est que je me réveillais le matin en me disant : je m'appelle Élizabéth Holoub et je suis vivante. (CS, 184)

Et c'est cette facilité à « habiter » une nouvelle identité qui lui permettra de survivre lors de l'invasion allemande alors qu'une relation avec un lieutenant nazi la conduit à Berlin où elle étudie pour devenir infirmière : « Quand Jörg a été tué quelques mois plus tard à Stalingrad, je n'ai pas craint longtemps mon rapatriement en Ukraine. Mes faux papiers me protégeaient; mon physique aryen me gardait des questions indiscretes et mon allemand était parfait. » (CS, 187) Enfin, lorsque la guerre se termine, elle sauve la vie d'un officier canadien portant l'uniforme britannique et le suit en Angleterre pour l'épouser.

En racontant cette période de sa vie, Madame Élizabéth avoue assumer, bien qu'elle les garde pour elle-même comme autant de secrets inavouables, ces trahisons qu'elle a dû faire pour parvenir à se faire une vie heureuse malgré la folie guerrière : « Proscrite depuis l'enfance, passagère clandestine de la vie, imposteure jusqu'à la moelle, peut-être... Mais j'ai survécu. » (CS, 195) Comme les rats devenus écureuils, Madame

Élizabeth a donc su s'adapter à la réalité qui l'entourait et puiser chez l'autre les ressources nécessaires à son salut individuel. Pour y parvenir, il aura d'abord fallu qu'elle accepte de rompre avec une identité familiale et nationale pouvant la stigmatiser aux yeux des autres et, ensuite, qu'elle se réinvente constamment. L'origine ne s'efface cependant pas au fil des réincarnations et Madame Élizabeth portera toujours en elle son Ukraine natale : pendant son séjour en Allemagne, par exemple, elle conserve ses papiers ukrainiens sur elle, elle chante les chansons de son enfance et, plus tard, lorsque son mari meurt, elle reprend son nom. À l'instar des rats noirs, Madame Élizabeth comprend cependant que cette origine appartient à la mémoire et que, pour survivre, il faut savoir n'en conserver que l'essentiel en l'adaptant à son présent, autrement, c'est la folie qui guette l'individu, comme cette vagabonde amérindienne, prisonnière du drame de ses ancêtres, qui erre dans la ville en criant des obscénités aux « étrangers » :

Ce jour-là, elle s'est précipitée sur un Pakistanais élégant qui tuait son dimanche. « Qu'est-ce tu fous ici, le Paki? Veux-tu me dire ce que tu fais dans mon pays, gros nègre sale? T'as pas d'affaire ici! Retourne dans ton maudit pays de cul!!! Regarde-moi bien, le nègre! Moi, je suis née ici, je suis Canadienne, mais j'ai rien à moi, j'ai rien que mon cul pour gagner ma vie! Rien qu'à te voir, j'ai envie de vomir! » (CS, 247-248)

Face au drame collectif, Madame Élizabeth, contrairement à l'Amérindienne, a refusé la folie en acceptant de se fondre dans l'espace qu'elle habite.

Ce discours identitaire, qui se joue entre l'Amérindienne et Madame Élizabeth, mais également celui des autres narratrices qui, en revisitant leur mémoire intime, parviennent à se redéfinir suite à leur rupture avec Jude, est particulièrement intéressant dans la représentation qui est faite de Jude lui-même. Contrairement aux narratrices, et un peu à la manière de l'Amérindienne, la figure de Jude s'efface lentement pour n'être finalement qu'une ombre qui gravite en marge des récits, une image qu'on représente, mais qui n'arrive jamais complètement à s'affirmer elle-même. Aussi, à la fin du roman, les nouvelles de Jude que

reçoivent les personnages Véronique Fontaine et Maud Gallant ne sont toujours que des informations approximatives, incertaines. La rupture avec Véronique, la dernière narratrice du livre, se produit d'ailleurs sous le signe de la disparition alors que Jude cesse de lui donner des nouvelles : « J'oublie Jude. C'est vrai qu'il a quitté l'Université d'Ottawa; c'est vrai aussi qu'il a cédé l'Institut arctique et toutes ses richesses à une université de la Colombie-Britannique. Sur les publications de l'Institut, on voit à côté de son nom une petite mention : fondateur. Il fait autre chose maintenant, mais personne ne sait quoi au juste. » (CS, 302-303) Une disparition qui s'explique par l'incapacité du personnage à prendre pied dans le présent, hanté qu'il est par son passé familial. Et si Véronique parle de son « beau Jude malheureux dans sa mémoire » (CS, 297), on comprend que cette mémoire n'est jamais réellement réactualisée, puisqu'elle ne permet pas au soi de se réinventer. En fait, comme l'a démontré Marc Augé, la réactualisation du passé au présent dépend d'une certaine forme d'oubli, c'est-à-dire de la capacité du sujet de choisir dans les événements passés ceux qui semblent les plus susceptibles de lui permettre de s'investir dans le présent et, par le fait même, vers le futur. L'oubli, l'effacement des éléments sombres du passé, devient, pour Augé, une condition, sinon à la survivance du sujet, à son bien-être : « L'oubli nous ramène au présent, même s'il se conjugue à tous les temps : au futur, pour vivre le commencement; au présent, pour vivre l'instant; au passé pour vivre le retour; dans tous les cas, pour ne pas répéter. Il faut oublier pour rester présent, oublier pour ne pas mourir, oublier pour rester fidèle. » (2001, p. 122) Pour Jude, cependant, on constate qu'il est impossible d'accepter toute forme d'oubli, posant ainsi la mémoire comme porteuse de taches honteuses qu'il faut réparer, une perception qui, comme l'a démontré Paul Ricœur, rend inopérante toute tentative de recommencement du personnage (2000, p. 654). Aussi, monsieur Pigeon explique-t-il à Véronique que Jude « est un maudit de l'Histoire qui a résolu de se venger. Sa mère descend des Acadiens jadis déportés en Louisiane, les ancêtres anonymes de son père ont été tués lors de la Rébellion du métis Louis Riel en Saskatchewan ». (CS, 279) Jude ne peut donc pas se réinventer parce qu'il est fondamentalement rattaché, par

sa généalogie, à la mémoire trouble d'une certaine Franco-Amérique en quête d'affirmation et de reconnaissance.

À cette mémoire historique renvoyant à une double blessure collective (celle des Acadiens et celle des Métis), s'ajoute encore cette figure du « Canadien errant », dont il a été question plus tôt, qui n'arrive pas à trouver un endroit à habiter, où devenir soi, lui qui a fui la maison familiale et la violence du père. François Ouellet note que « Jude le conquérant, l'explorateur célèbre, ne parcourt le monde, somme toute, que pour oublier – en particulier un épisode traumatisant : le suicide de Benjamin, son frère jumeau » (1996, p. 101). Ouellet précise plus loin :

Jude l'explorateur, chassé tôt de la maison paternelle pour s'être « rebellé ouvertement », qui « a longtemps mené l'existence de l'intellectuel vagabond qui change d'université aux deux ans » et qui rêve parfois d'« une vie stable », cherchera donc ailleurs la terre paternelle, le pays perdu; ce pays dont fut précisément privé Benjamin, le seul capable de « supporter les colères de [s]on père », car « il espérait sans doute hériter de la terre un jour », cette terre sur laquelle le père a reconstitué « une sorte de paradis terrestre, avec un potager, un verger, une belle terre à blé, du bétail de race ». (1996, p. 102)

La quête de Jude s'avère cependant un échec puisque, comme le souligne Lucie Hotte, Jude est hanté par l'Histoire et n'arrive pas à se réinventer dans cette terre qu'il cherche, contrairement aux autres personnages : « Pour lui, comme pour les autres errants dans l'œuvre de Poliquin, la sédentarisation demeure impossible tant qu'ils n'ont pas assumé leur passé et leur identité. » (2002, p. 443) En ce sens, la référence, récurrente dans les récits, à la figure de Jack Kerouac semble particulièrement évocatrice : à la fois figure mythique du grand héros de la route, représentant d'une identité canadienne-française comprise dans sa continentalité, et figure déchue du Canadien français prisonnier de son passé de conquies. À ce titre, soulignons qu'il y a, à la fin du roman, une tentative de se rapprocher de la terre paternelle, mais que cette tentative se solde par un échec puisque Jude ne rencontre pas son père et qu'il ne peut pas faire la paix avec lui. Le maudit de l'Histoire franco-américaine ne trouve pas la rédemption et, en arrivant au village, ne peut constater

que sa faillite : à l'absence du père s'ajoutent des écriteaux lui rappelant que cette identité qu'il tente de venger ne trouve toujours pas d'endroit où s'affirmer : « À l'entrée, il y a une petite taverne avec un écriteau sur la porte où on lit : *No French spoken here*. Tous les vieux cons d'Orangetown sont membres de l'*Alliance for the Preservation of English in Canada* : dans ce coin de l'Ontario, les gens croient que le français est la langue du diable et qu'on risque de contracter la syphilis à l'apprendre. » (CS, 293) En somme, constate Isabelle Tremblay, « Jude n'arrive pas à se réconcilier avec l'espace [...] Niant son passé, il parvient difficilement à définir son identité de sorte que le rapport problématique qu'il entretient avec l'espace persiste » (2006, p. 43), auquel s'ajoute celui qu'il vit avec ceux qui l'entourent.

Ce que Jude trouve dans ses rapports avec autrui, ce sont donc ces images du passé qui le hantent personnellement et qu'il projette sur l'ensemble de la collectivité. Ceci explique son incapacité à accepter la vie passée et les souvenirs de ses conquêtes, particulièrement ceux de Maud Gallant et de Véronique Fontaine qui lui racontent leur passé amoureux. À Maud, par exemple, il ne pardonnera jamais sa relation amoureuse avec son ancien patron, un juif de Montréal; c'est au moment où elle s'ouvre à lui, où elle lui raconte sa vie depuis le Nouveau-Brunswick jusqu'à son arrivée à Ottawa, que Jude change tout à coup de comportement face à elle et qu'il devient distant : « Il restait correct, prévenant, mais c'était un autre homme qui parlait à sa place. Comme si le vrai Jude s'était envolé tout d'un coup. Il ne me regardait même pas quand il me parlait. » (CS, 119) Par la suite, Jude fait des remarques blessantes chaque fois que Maud fait référence à son passé ou qu'un événement quelconque réactive, dans la mémoire de Jude, le récit du passé de Maud, comme lorsqu'elle commande, dans un restaurant de Vancouver, une entrée de pain de seigle et de hareng mariné à la crème sure : « Tu commandes un plat juif? Ah, mais c'est vrai... j'avais oublié, tu aimes tout ce qui est juif, j'aurais dû m'en souvenir. T'aimes tout ce qui est juif, tout ce qui est étranger, surtout ce qui est juif? J' imagine que ça te rappelle des bons souvenirs, de manger du hareng mariné? Tu dois t'ennuyer de tes petits amis juifs avec moi? C'est pour ça que tu te rattrapes avec des mets juifs... » (CS,

146-147) Enfin, Maud comprend qu'elle ne doit plus faire allusion à son passé en sa présence puisque, dit-elle, « des années de séparation n'ont pas réussi à effacer son dégoût pour [s]a vie intime » (CS, 145). Tout se passe, pour Jude, comme s'il était impossible de se réinventer dans le rapport à l'autre sans perdre l'essence même de soi. Or, pour les narratrices, c'est justement le contraire qui se produit; c'est dans l'échange avec l'autre, par la rencontre de l'autre, que le soi se définit et qu'il trouve sa place dans l'espace social qu'il habite.

CONCLUSION

Il y a donc, chez Jude, un refus de l'autre et, par conséquent, un refus d'une possible réinvention de soi en relation avec l'autre. Cette incapacité à se fixer dans le présent – et dans l'espace –, parce qu'il est toujours hanté par les taches honteuses du passé, celles de l'Histoire, comme celles de sa famille, mais également celles de ses conquêtes, fait de lui une figure marginale dans l'espace narratif : Jude reste en marge de la vie de ses amoureuses parce qu'il est prisonnier de l'image qu'il projette et qui trouve sa source dans le mythe de l'origine. Jude ne parvient pas, en quelque sorte, à *impenser* son histoire individuelle, familiale et collective afin de réinvestir, à l'instar des narratrices, son identité au présent. C'est pour cette raison qu'il ne parvient jamais à se soustraire de l'imaginaire auquel il est d'emblée associé, c'est-à-dire à la figure mythique dont il a été question plus tôt et qui semble constamment réactivée par les femmes qu'il rencontre. D'ailleurs, cette représentation de Jude ne change pas beaucoup entre le début et la fin du roman, comme le démontre la vision qu'en a Véronique Fontaine dans les dernières pages et qui reprend, assez fidèlement, le portrait qu'en traçait sa mère, Marie, au début de son récit :

Il m'arrive de le réimaginer tel que je l'ai vu sur sa ferme de Terre-Neuve, près de L'Anse-aux-Meadows. Il avance dans la fumée d'un feu de feuilles mortes : habillé de caribou, armé de son arc et de son carquois, un poignard à la ceinture, à la chasse à l'ours ou au phoque. Sur son épaule, un faucon qu'il a lui-même dressé. Souverain esseulé, debout sur la falaise, il regarde la mer, angoissé : il craint de voir apparaître à l'horizon les premières voiles des drakkars

ressuscités de l'Histoire, avec à leur bord les hommes du Nord venus féconder son sérail d'Hyperboréennes, avec le dessein de peupler les terres de ce roi sans sujets. La nuit tombe : son Amérique restera privée d'Europe un jour de plus. Il est tranquille, il demeure roi incontesté jusqu'à demain. Son mirage virginal reste intact. Soudain, le faucon déploie ses ailes et s'envole, peut-être pour toujours. Jude reste le maître absolu de sa terre vaine, devant la mer sans hommes. La Terre-Neuve n'est possédée que par lui. Il est seul, probablement heureux. (CS, 303)

Jude, que Véronique avait associé à l'esprit qui hante le Musée de l'Homme, n'est finalement qu'un mirage qui traverse le roman et qui représente une certaine mémoire et un certain imaginaire rassemblant en communauté les femmes de sa vie. Ces dernières prennent la parole et partagent leurs souvenirs de Jude, mais moins pour glorifier ce dernier que pour se découvrir elles-mêmes. Ainsi, le roman *La Côte de Sable*, en effaçant lentement la figure mythique gardienne de la mémoire continentale, met en avant-plan des voix singulières qui se découvrent et qui s'affirment, individuellement, à travers une expérience intime du monde. Si la remémoration de Jude, le conquérant, se pose comme l'élément qui rassemble ces quatre voix dans l'espace social de la Côte de sable, ce n'est jamais pour les inscrire dans un Même communautaire où elles seraient interchangeables, mais, au contraire, pour leur permettre de s'émanciper des cadres restrictifs des identités traditionnelles et, finalement, d'endosser leur destin « d'écureuil noir » en trouvant une manière qui leur serait propre de vivre. *Impenser* l'espace identitaire, chez Daniel Poliquin, c'est donc faire de cet espace un lieu de rencontre, un lieu où une multiplicité d'individus, dans un chassé-croisé constant, fait jouer les diverses facettes d'une identité qui n'est jamais complètement définie. La collectivité se construirait alors non plus sur un même identitaire, mais sur le partage d'intérêts individuels propres à maintenir la cohésion du groupe, sur le choix d'une mémoire partagée et, bien sûr, d'un oubli commun.

OUVRAGES CITÉS

- AUGÉ, Marc (2001) *Les formes de l'oubli*, Paris, Éditions Payot & Rivages, [1998].
- BARTHES, Roland (1984) « Le discours de l'histoire », *Le bruissement de la langue*, Paris, Seuil, p. 153-166.
- BOLTANSKI, Luc et Ève CHIAPELLO (1999) *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, coll. « nrf essais ».
- HOTTE, Lucie (2002) « Errance et enracinement dans *Visions de Jude* de Daniel Poliquin », *Voix et Images*, 27.3, printemps, p. 435-447.
- MORENCY, Jean (2009) « Écrire sur la frontière : les romans de Daniel Poliquin », dans François OUELLET (dir.), *Lire Poliquin*, Sudbury, Prise de Parole, coll. « Agora », p. 223-234.
- OUELLET, François (1995-1996) « Daniel Poliquin : L'invention de soi » (entrevue), *Nuit blanche*, n° 62, hiver, p. 54-59.
- (1996) « *Se faire* père. L'œuvre de Daniel Poliquin », dans Lucie HOTTE et François OUELLET (dir.), *La littérature franco-ontarienne : enjeux esthétiques*, Ottawa, Le Nordir, p. 91-116.
- PARÉ, François (2002) « Dérérence et mémoire dans l'œuvre de Daniel Poliquin », *Voix et Images*, 27.3, printemps, p. 421-434.
- POLIQUN, Daniel (1999) *L'Obomsawin*, Montréal, Bibliothèque québécoise, [1987].
- (2000) *La Côte de Sable* (*Visions de Jude*, [1990]), Montréal, Bibliothèque québécoise.
- (2001) *Nouvelles. Nouvelles de la capitale/Canon des Gobelins*, Ottawa, Le Nordir, coll. « BCF ».
- RICCEUR, Paul (2000) *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.
- THIBEAULT, Jimmy (2005) « Entre l'unité et le fragment : la fonction de l'identitaire dans *Nouvelles de la capitale* de Daniel Poliquin », dans Lucie HOTTE et Johanne MELANÇON (dir.), *Thèmes et variations : regards sur la littérature franco-ontarienne*, Sudbury, Prise de parole, coll. « Agora », p. 161-179.

- _____ (2009) « Se construire une identité juste : la mémoire et la représentation de soi dans *L'Obomsawin* de Daniel Poliquin », dans François OUELLET (dir.), *Lire Poliquin*, Sudbury, Prise de parole, coll. « Agora », p. 119-136.
- TREMBLAY, Isabelle (2006) « La *Côte-de-Sable* de Daniel Poliquin ou l'espace comme matériau de la quête identitaire », *Revue du Nouvel-Ontario*, n° 31, p. 33-54.

Sur les identités constitutives dans *L'Obomsawin* de Daniel Poliquin¹

par

Voichița-Maria Sasu

Université Babeș-Bolyai, Roumanie

« *L'Obomsawin*, premier roman vrai, parce que surgi de l'inspiration gratuite, mais dernier sursaut de l'écrivain qui pense encore parfois à voix haute au lieu d'écrire. » (Daniel Poliquin, 2009, p. 41)

En parlant de l'altérité qui s'inscrit dans la postmodernité et en rapportant l'opinion généralisée selon laquelle celle-ci est caractérisée par « la remise en question des grandes vérités (les métarécits), par le désir et la nécessité de trouver de nouvelles légitimations » (2004, p. 19), Janet Paterson semble adopter déjà pour la littérature le concept défini par Wallerstein (1995) et repris par Ali-Khodja (2003) pour la science sociale : celui d'« impenser ». Nous pouvons l'adapter à la francophonie, certainement. Wallerstein avait proposé d'« impenser la science sociale », nous « défaire de la science sociale que nous a léguée le XIX^e siècle », nous « débarrasser des présupposés », accomplir « une refonte totale de nos catégories de pensée – concepts, hypothèses, typologies, domaines de spécialisation, frontières disciplinaires, etc. », désuètes et inadéquates (Ali-Khodja 2003, p. 12). « Impenser » serait donc, précise Ali-Khodja, « une interrogation et une remise en question radicales des principes épistémologiques à partir desquels elle s'est constituée » (p. 15, nt 2), une « réappropriation des pratiques de soi », une remise en cause « des méthodologies existantes » (p. 11).

Les mutations produites dans la société et dans les modes de pensée depuis Onésime Reclus² justifient une remise en question de la

1 Auteur de plusieurs ouvrages de fiction, parmi lesquels *L'écureuil noir* (1994), *Le Canon des Gobelins* (1995), *L'Homme de paille* (1998), *La kermesse* (2006).

2 Géographe (1837-1916), frère d'Elisée, qui emploie pour la première fois le terme de francophonie en 1880.

francophonie, un exemple étant, à mon avis, le glissement du rapport centre/périphérie au rapport Nord/Sud³ ou bien la permanence du continuum « Temps-Espace », facteurs essentiels. Que l'on parle de *francographie* ou de *digraphie* (écriture littéraire), de *francopolyphonie* ou de *polyfrancophonie* (écriture francophone en situation de plurilinguisme) (Beniamino et Gauvin, 2005, p. 83), il s'agit d'une réalité mouvante, d'un espace éclaté, d'une nouvelle manière de penser. Cette idée est captée par la dramaturge québécoise Marie Laberge, selon qui « partager la même langue n'implique pas le partage des mêmes imaginaires » (Tétu, 1992, p. 220).

Par ailleurs, la contestation ou même le refus de l'identité que l'on peut retrouver dans la littérature des « communautés culturelles », ainsi que « la valorisation de la déterritorialisation », même atténuées, deviennent les marques de l'affirmation de l'écrivain qui ne peut s'intégrer dans un imaginaire collectif (Harel, 2002, p. 57-77). Les enjeux identitaires paraissent donc éphémères chez Daniel Poliquin, puisque s'accompagnant de la « disparition sans égale de l'histoire commune »⁴ que la mise à feu des tableaux historiques semble suggérer. En évitant la « crispation identitaire » ou l'éclat post-moderne⁵, au risque d'être inactuel, Daniel Poliquin réussit, nous avançons, à « impenser » la francophonie et, par conséquent, à en permettre une nouvelle vision.

François Paré avait déjà signalé les caractéristiques des « petites littératures » : l'amorphe, l'atopique, le potentiel de subversion et le dispositif anarchique (2001). Celles-ci nous permettront d'organiser notre étude du roman *L'Obomsawin* de Daniel Poliquin⁶ qui, tout en s'inscrivant dans ce qu'on appelle, peut-être à tort, les « petites littératures », s'en détache par sa propre réflexivité critique sur la construction identitaire, le rejet des présupposés et de la conscience de l'« exigüité » qui n'empêche pas de se rapporter à l'universalité du savoir.

3 Voir Wallerstein, 1995 p. 165.

4 Voir Ouellet et Paré, 2000.

5 Voir Robin, 1992, p. 25-41.

6 Toutes références à cet ouvrage paraissent entre parenthèses dans le texte et renvoient à l'édition de BQ 1999.

« L'AMORPHE » ET « L'UTOPIQUE »

Le personnage de Tom Obomsawin, peintre métis caméléonesque alingue, représente l'être apathique, inconsistant, sans énergie et sans réaction que suppose le concept d'amorphe. L'auteur a réussi à « impenser » ce personnage qui, étrange et étranger à la norme d'un héros de roman traditionnel, fait cavalier seul.

Sans entrer dans le détail de la narration qui semble mettre en scène un fait banal arrivé dans une petite ville de l'Ontario, Sioux Junction, à savoir l'incendie criminel qui donne lieu au procès de Tom Obomsawin, nous allons découvrir un personnage qui non seulement délaisse son art mais y met le feu, geste qui représente le refus de courir après une identité personnelle imaginaire, utopique, ou de retrouver celle d'un lieu en voie de disparition. On pourrait croire que l'auteur établit un parallèle entre le sort de la ville et celui de ses fondateurs, comme pour souligner le besoin d'appartenir à une tradition, à une communauté, par-delà les frontières d'une race et en rendant utopique l'identité constitutive qui n'entraîne plus en dialogue avec le « centre » administratif-culturel.

Extrêmement intelligent, mais apathique, s'adaptant au moment présent et profitant de ce qu'on lui offre sans s'y attacher, n'appartenant pas à un lieu puisqu'il ignore les frontières, l'Obomsawin est un mystère pour les autres. Il suscite trois biographies (une en français, une en anglais et une en « créole boréal ») fantaisistes, mais cohérentes si l'on pense aux paroles du peintre Obomsawin : « J'ai passé ma vie à me prendre pour un autre » (1999, p. 180). Lorsqu'on lui demande s'il est vraiment amérindien, l'Obomsawin est très sincère quand il affirme que l'opinion des autres compte peu pour lui; il n'éprouve aucun désir d'entreprendre sa quête identitaire, convaincu comme il est que l'on n'arrive jamais à se connaître totalement et heureux qu'il y ait une partie de lui-même que le monde ne peut pas connaître.

- Obom, t'es amérindien pour de vrai? Tout le monde le pense.

- Non, j'ai de quoi en commun avec les Indiens, du côté de ma mère. Mais je peux te dire que j'ai été élevé comme un sauvage, pis que je vis encore comme un. C'est drôle,

de nos jours, ça fait tellement plaisir au monde de la ville quand tu leur dis que t'es Indien. C'est rendu à la mode. Je laisse le monde croire ce qu'y veulent à mon sujet, rendu qu'y sont contents...

- T'es rien qu'un peu Indien?

- T'es achalandé avec ça! M'a te dire : des fois, j'ai des feelings indiens, comme quand je suis écœuré, t'sais j'veux dire. It's like a cold pain in me. En tout cas, quand je rencontre des vrais Indiens, on n'a pas besoin de se parler pour se comprendre. Ça me fait drôle. (p. 170 ; voir aussi p. 171)

Pendant le procès, assis dehors sur le seul banc public, il réfléchit à beaucoup de choses auxquelles il n'avait pas pensé depuis longtemps. Malgré le fait que son sort est en train de se décider, il est « presque heureux », sachant que, malgré tout, il est maître de sa destinée : « il a l'impression de tenir en main, comme aux cartes, trois destins : la prison, l'asile, la mort. Il passe des journées entières à brasser ses cartes sans jamais se décider, car il aime l'indécision, le flou. Le choix final est pour bientôt. Peut-être que le jury choisira à sa place. On verra bien » (p. 8). Quand on vient lui annoncer qu'il est acquitté de l'accusation d'incendie criminel, en paix avec lui-même, le visage souriant, l'Obomsawin meurt. « Célèbre. Immortel. » (p. 185) Et, nous pourrions ajouter, toujours inconnu.

Les préjugés à l'encontre des Indiens, parsemés le long du roman, préjugés qui « meurent longtemps » (p. 164), témoignent de la superficialité des opinions sociales : ils « ne font jamais rien. Rien de bon en tout cas » (p. 23), vendeurs de souvenirs, ivrognes (p. 142), sauvages, sales, cassants, destructeurs (p. 143). Le narrateur admet aussi qu'une évolution a eu lieu : les Indiens emploient des avocats, des comptables et n'ont plus besoin de la condescendance de personne (p. 163).

L'Obomsawin est un personnage unique : tout comme il n'a besoin de personne, il n'aime personne (p. 61). Bien qu'il parle français et anglais, l'Obom préfère se taire pour se protéger (p. 68). Il est « alingue » par choix, dégoûté du français qui, à son point de vue, est une langue « dangereuse et pourrie » (p. 52), ne maîtrisant pas le parler des Amérindiens et voyant l'anglais comme une langue qui « assimile et banalise tout » :

Son français est assez bon, il sort parfois de belles expressions qu'il a pêchées on ne sait où, mais des fois, il lâche de longues phrases en anglais peu grammatical, auxquelles il mêle des interjections ojibwées par coquetterie. Des fois aussi, il commence ses discours en anglais et finit en français, ou dans le sens inverse. Ni l'une, ni l'autre. Il s'en fiche royalement, never mind. Il est alingue. (p. 53)

Ses peintures sont le substitut de la langue. Il en fait des cadeaux officiels (« bonne publicité pour le Canada qui montre par là qu'il traite bien ses Indiens » (p. 98)), mais c'est pour lui une occasion idéale pour parler « des fondateurs de la ville et leurs durs débuts » (p. 105), tout en étant conscient qu'on ne peut jamais peindre l'Histoire pure (p. 113). En fin de compte il se dédie à la peinture des paysages du Nord de l'Ontario. Au bout de son existence, l'Obomsawin a trouvé sa vérité, que l'on ne doit pas confondre avec l'identité : « Quand j'ai respiré l'air de la mer, j'ai compris, dans mon ignorance, dans ma naïveté que tous les hommes sont faits d'eau et viennent de la mer. Cette odeur-là, c'est notre dernier souvenir de la nuit des Temps, de l'époque où on était à moitié dinosaures » (p. 183).

Obomsawin se meut dans un espace unique, créé sur mesure par l'auteur. Inspirée du mythe et de l'utopie selon Lucie Hotte, la représentation singulière de l'espace franco-ontarien devient symbolique chez Daniel Poliquin, parce que atopique (l'humour et le paradoxe) (2001, p. 217). Cela veut dire, je dirais, que l'espace (Sioux Junction en l'occurrence), avec ses trois pôles (physique, mental et social), est loin d'être topique (caractéristique, typique). Il s'impose néanmoins par un nouveau rapport à l'histoire, à la « dépossession culturelle » dont parle Paré (1994, p. 217).

Sioux Junction justifie son nom. La rencontre de deux fondateurs, plus ou moins honorables, Charlemagne Ferron, curé défroqué, et Byron Miles, de son vrai et imprononçable nom, Balthasar Szepticky, un cordonnier ukrainien né à Kiev, déserteur de la Police montée, est consolidée par la relation avec une Sieuse. Ne se refusant à aucun des deux, elle a reçu de Charlemagne le nom d'Obomsawin (du nom d'un Abénaquis vagabond) et a fondé la lignée du peintre Obomsawin. Le

nom si évocateur de la ville résulte de quelque malentendu :

Ferron voulait un nom français, et Byron Miles un nom ukrainien. Comme toujours, ils réglèrent leur différend en passant par l'anglais. Déjà, les premiers bûcherons qui avaient suivi Miles appelaient la ville Sioux Junction, parce qu'ils avaient cru y trouver des Sioux, qui étaient en fait des Ojibwés, et à cause des deux rivières qui se joignent au nord des premiers campements, la Wicked Sarah et la Rivière Belle. (p. 40)

Tout contribue donc à souligner la cohabitation des Français et des Anglais. Après le départ forcé du seul Juif de la ville, celle-ci

se sépara en deux clans, anglophones et francophones, avec la Rivière-Belle dans le milieu. On ne se mêla plus ; l'ouest de Sioux parlait anglais et l'est, le français. Les anglophones gardèrent la maîtrise de la mine et les francophones, celle du bois. Au conseil municipal, les conseillers anglais faisaient leurs petites affaires de leur côté et ne s'adressaient que rarement aux conseillers français... (p. 111)

L'auteur n'insinue pas que ce serait là une des causes de la décadence de la ville dont la splendeur initiale avait fait l'objet d'une grande murale d'Obomsawin, lorsque « la mine était en pleine expansion » (p. 105), et que l'argent roulait, permettant de suspendre la taxe foncière pour les particuliers.

Les uns après les autres, les gens font leurs bagages et quittent la ville : les mineurs les premiers, les scieurs des frères Sauvé, le curé, même s'il avait affirmé « qu'il ne bougerait pas tant qu'il y aurait une âme catholique à Sioux. Un bon matin, il a sacré son camp comme les autres » (p. 22), jusqu'aux Indiens qui n'y descendent que rarement et pour peu de temps.

Peut-être que l'absence du sentiment d'appartenance à une même communauté a contribué en grande mesure à la « décomposition » de la société de Sioux Junction. Peut-être est-ce la faute aux identités constitutives : le nom impossible à prononcer ou l'accent, le recommencement d'une vie à zéro, le partage de tout (même de la femme), le mauvais emploi de la langue d'adoption singulière et « l'alinguisme », l'opposition à l'assimilation, et la conservation de la tradition (passé, langue, culture). Le symbole qui se détache de la mort de la ville laisse rêveur : « C'est décidé : dans moins d'un an, les eaux du barrage de la

Kinashobi auront complètement noyé Sioux Junction. Le nom même de la ville va disparaître de la carte pour de bon » (p. 181).

Poliquin réussit à dresser le tableau d'une société amorphe (un personnage central apathique, des habitants en manque d'appartenance et de cohésion) et atopique (ville née et morte par convenance, sans racines, en marge).

LE « POTENTIEL DE SUBVERSION » ET LE « DISPOSITIF ANARCHIQUE »

Souvent confondus dans les événements et les personnages représentés, le potentiel de subversion et le dispositif anarchique servent à mettre en question les préconceptions : les idées, les valeurs et même l'Histoire. L'écart entre l'être et le paraître⁷ semble illustrer le « potentiel de subversion » dans le roman, l'identité devenant du coup illusoire et insaisissable. Les personnages doubles ou multiples que met en scène Daniel Poliquin tendent à l'illustrer. C'est le cas du factotum Jo Constant, par exemple, qui, dans une ville en voie d'extinction, est à la fois maire, shérif, huissier, juge de paix, pompier, hôtelier et épicier (le seul de la ville) (p. 11); il accomplit toutes ses charges avec fierté et s'adapte à chacune, en changeant de peau comme un caméléon. Il n'y a que sa femme, Cécile, qui lui rabat le caquet : « Avec gravité, Constant invite sa femme à passer à son bureau où il pourra entendre sa requête dans les formes voulues. La grosse Cécile ne veut rien savoir. Elle envoie promener son Jo : « C'est pas parce qu'on épluche des patates ensemble que t'es obligé de faire ton important ; si tu veux pas m'écouter, au moins, viens pas m'écœurer! » (p. 13).

Jo Constant passe d'une identité à l'autre avec sérieux et de façon responsable : « Après lecture de la convocation, à titre de shérif de Sioux Junction, Constant demande : “Obom, veux-tu des crêpes ou des œufs avec du bacon pour déjeuner?” » (p. 14). Il monte le petit déjeuner d'Obomsawin jusqu'à sa chambre-prison et lui demande de descendre à la salle à manger, où il tient sa « cour », après avoir terminé son repas.

Obomsawin lui-même est autre qu'il ne paraît et il est perçu différemment suivant que l'on est pour ou contre lui, autrement dit,

selon qu'il est considéré comme « la fierté de Sioux Junction à cause de ses dessins » ou « un christ d'écœurant » (p.10). Il est toujours entouré de disciples; certains chassent l'autographe qui augmenterait la valeur de leurs tableaux, d'autres attendant des réponses à des questions existentielles : « quel est le sens de la vie, Obom? dis-nous c'est quoi, l'art de peindre? crois-tu dans la vie après la mort? » (p. 172). Obomsawin sait que l'image qu'il projette de lui-même diffère de ce qu'il est en réalité (p. 180). Le narrateur le souligne, en essayant de saisir la vérité d'Obom et en détruisant un mythe : « Dans le cas d'Obom, on aime croire à la fable du peintre pauvre, mais génial et célèbre. Curieusement, ses biographes ne parlent jamais des tableaux qui lui ont permis de vivre une orgie qui a duré près de dix ans, whisky et cocaïne à volonté sur des jets qui faisaient le tour du monde » (p. 133). Obomsawin lui-même dévoile sa fraude : « "Énerve-toé pas. Mettons qu'à peu près la moitié de mes tableaux appartiennent à des jeunes peintres cris ou ojibwés qui commençaient mais qui étaient pas connus. Moi, j'ai juste lancé la mode" » (p. 174).

En signant les tableaux peints par de jeunes peintres encore inconnus, il pouvait répondre aux commandes trop nombreuses qu'on lui adressait et ne s'en sentait pas coupable puisqu'il partageait l'argent avec eux. Cette amoralité époustouflante dévoilée par Obom semble lancer un signal d'alarme, une remise en cause de l'entichement du public pour l'art indien en général plutôt que pour tel ou tel autre artiste. Par le geste de brûler ses peintures, Obomsawin renonce à tout ce qui risque de l'altérer et accepte sa place qui est sa vérité à lui.

Le Déprimé avoue finalement être l'auteur des trois biographies d'Obom, l'une en français, l'autre en anglais, la troisième en son français à lui, le « créole boréal ». Ses trois identités secrètes se dissolvent, grâce à Obom, sa déprime passe et il retrouve son vrai nom, Louis Yelle, et sa véritable identité : « On ne m'appellera plus le Déprimé, parce que ma déprime est passée. [...] Je dois beaucoup à Obomsawin. Sans lui je serais encore sur le carreau. Ma dépression s'est dissipée au fur et à mesure que j'écrivais la troisième vie d'Obom » (p. 161).

Les relations spatiales, aux rôles physique, mental et social, s'intègrent au texte et contribuent à le subvertir, à l'aide de l'ironie surtout. Il serait

franchement dangereux de considérer ce topo comme ayant trait à une quelconque expression de l'identité culturelle ou littéraire.

En apparence, Sioux Junction semble être une ville typique du Nord de l'Ontario à ses débuts. Au point de vue symbolique, elle constitue un microcosme de la société (idéale) canadienne bilingue et biculturelle et un rappel (critique) qu'il existe des peuples autochtones. Absente du tableau est une critique de la théorie des deux peuples fondateurs, ce qui est ironique parce que le tableau est réalisé par un Autochtone. Les peintures d'Obom le montrent bien : « Le premier tableau historique d'Obom les montre côte à côte, Byron Miles en tenue défraîchie de la Police montée du Nord-Ouest, à genoux au bord de la Wicked Sarah, cherchant de l'or avec son épuisette de prospecteur ; à l'arrière-plan, Charlemagne Ferron travaille la terre, en chemise à carreaux, les bras nus, les yeux fixés au sol » (p. 26).

Les détails ne font que mettre en relief, avec une subtile ironie, les rapports des Anglais et des Français : aux uns la richesse (l'or), aux autres le dur travail et l'absence de perspective (le labour); mais aussi la distance physique et spirituelle (p. 111).

La fin de la ville qui dépérit graduellement (comme l'ont fait tant de villes du Nord-Ouest américain, surtout lorsque la ruée vers l'or a pris fin) et sera inondée peut être interprétée comme un symbole de la fin du rêve canadien-français ou bien de la fin du Canada bilingue et biculturel; de plus, elle évoque les problèmes économiques contemporains du Nord de l'Ontario et la fin du rêve de colonisation du début du XX^e siècle. Fondée pour des raisons économiques, Sioux Junction n'a réussi ni à s'offrir comme lieu de cohabitation, ni à obtenir une entente par-delà les différences de race, de langue, de religion; elle a donc eu peu de chances de survivre. La conscience de langue et de parole trop puissante y joue aussi un rôle important. Par exemple, la musique arrive à Sioux Junction avec les diverses ethnies : Canadiens français, Écossais, Gallois, Ukrainiens, Finnois, Grecs et cette diversité, loin de favoriser la cohabitation, impose à Omer Grandmaître, chimiste et maître de musique, un horaire infernal :

Le lundi soir, il dirigeait les exercices de la chorale française,
les Mélomanes de Sioux Junction ; le mardi soir, il donnait

des cours de piano aux enfants doués [...] ; le mercredi soir, il dirigeait la chorale anglaise, les Sioux Junction's Music Lovers ; le jeudi soir, il répétait, soit avec le quatuor de musique de chambre qu'animait Madame Bertrand, l'embaumeuse du salon funéraire, soit avec le Théâtre lyrique du Nord [...] ; le vendredi soir, il accompagnait au violon le pianiste du cinéma muet ; le samedi, c'était autre chose, et le dimanche, il jouait de l'orgue dans les trois églises de Sioux. Les horaires de l'église catholique française, de la paroisse ukrainienne et du temple anglican étaient réglés suivant l'emploi du temps d'Omer Grandmaître. (p. 81-82)

S'il y a difficulté, ce n'est pas seulement que les genres musicaux – dans les deux langues pour le chant – se côtoient; c'est surtout qu'il y a une séparation évidente entre les ethnies et que cela nécessite un horaire précis pour éviter les frictions et ménager les sensibilités. La musique ne réussit donc non plus à unir les habitants de la ville. La communication, quelle que soit la forme qu'elle prend, ne passe pas. Il y a dans cette situation un potentiel subversif évident.

L'auteur use de l'ironie pour dévoiler les préjugés des « bien pensants ». Il s'attaque aux adoptions des enfants indiens envoyés dans des grandes villes « rien qu'en béton », ou dans des familles « blanches et chrétiennes » aux États-Unis. Non seulement révèle-t-il la préconception que ceux-ci n'étaient pas éduqués, mais aussi il ironise sur le changement de leur espace vital (l'espace libre, naturel, vert *vs* le béton des villes) en plus d'évoquer le stéréotype selon lequel les Indiens sont des criminels : « Ce n'est pas un conte de fées. Ça se fait encore aujourd'hui : des petits Indiens de la Saskatchewan et du Manitoba qu'on envoie aux États-Unis pour l'adoption, ça fait des criminels en moins pour le Canada et de beaux enfants pour les familles américaines qui ont tellement de mal à trouver des enfants à adopter » (p. 66).

L'incendie, que Louis Yelle le Déprimé a déclenché à la suite des révélations d'Obom, se veut un symbole de purification qui peut permettre de recommencer à zéro. C'est peut-être la raison pour laquelle Tom Obomsawin aide le Déprimé au lieu de l'en empêcher : la destruction de la maison (qui avait appartenu à sa mère) et des peintures

assure l'anéantissement d'une identité faussée. Comme le dit le Déprimé : « Fake, Obomsawin, fake, pis quétaine à part de ça. Ouais, monsieur !!! » (p.175).

Volontairement ou pas, Daniel Poliquin assure à son roman un potentiel de subversion important de l'écart entre l'être et le paraître au rapport à l'histoire, en passant par les relations spatiales et les rôles assignés à la musique ou à la biographie (plutôt aux biographies). Ce potentiel de subversion s'accompagne d'un dispositif anarchique, au point où les deux se confondent (du décalage entre les mots et les choses à l'incendie physique à valeur symbolique, à l'étrangeté qui peut être vue comme dérangement). « Regarde ce qu'on va faire : on va y aller toé deux, pis on va mettre le feu dedans. Comme ça, plus de mensonge, pour toi et moi. Après, on pourra vivre honnêtement et faire autre chose. Viens-tu? On va effacer ton passé pis le mien en même temps. Y a rien comme un bon feu pour ça » (p. 176).

L'IDENTITÉ SUR FOND DE COSMOPOLITISME ET CONCLUSION

On peut se demander, avec Bianca Zagolin, si le problème d'identité est encore actuel, si « l'acculturation véritable » s'accomplit dans la création, comme dans le cas d'Obom (1999, p. 25).

Tous les personnages de *L'Obomsawin* manifestent une identité instable, comme l'explique Jimmy Thibeault :

Pour l'écrivain [Daniel Poliquin], la référence à une mémoire statique renvoyant à une image de soi, à une identité prédéterminée dans le temps et l'espace ne peut conduire qu'à une mort lente de l'individu. L'identité véritable devrait d'abord se définir par sa capacité à se (re) construire continuellement dans un rapport de métissage à la diversité sociale et culturelle à laquelle est confronté chaque individu. (Thibeault, 2009, p. 121)

Le narrateur biographe dans le roman se rend compte qu'on « ne peut jamais peindre l'Histoire pure, c'est toujours soi-même et son temps que l'on représente » (p. 113), un peu comme le théâtre ou le roman médiévaux qui mettent en scène des barons représentant les personnages

de l'Antiquité et auxquels on attribue des paroles et des sentiments actuels. Les peintures historiques de l'Obomsawin dévoilent une telle recherche, mais aussi une conviction personnelle du peintre métis, à savoir « que le récit de l'Histoire est toujours teinté par le mensonge, que la vérité de l'Art ne s'arrache que par bribes » (p. 114). Cette impossibilité de saisir la vraie identité d'Obom expliquerait peut-être le besoin d'écrire trois biographies, mais aussi le besoin de retrouvailles avec soi-même.

Ce « dynamisme identitaire » (Thibault, 2009, p. 124) est soutenu par les nombreux personnages qui témoignent au procès d'Obom et qui offrent une image fausse de lui. Considérons dans ce sens la déclaration du mythomane Roland Provençal, plus intéressé à se faire une image de connaisseur irréfutable, qu'à dire la vérité : « Roland Provençal est persuadé qu'il ne conte jamais de menterie. Il croit tout ce qu'il raconte, c'est tout vrai pour lui » (p. 91), comme lorsqu'il « démontre » au juge qu'il descend du Christ :

Roland Provençal s'explique. Le Christ a été crucifié par les Romains, mais Ponce Pilate l'a fait libérer le même soir pour l'envoyer en exil en Gaule, la France dans ce temps-là. Le Christ s'est marié et a eu des enfants : son arrière-arrière-petit-fils s'appelait Clovis, le premier roi de France. Pis Louis XIV lui, c'est un descendant de Clovis, vrai ou pas? Pis les Filles du Roi, là, c'était les bâtardes de Louis XIV, tout le monde sait ça. Justement, le premier Provençal à s'établir au Canada a épousé une des Filles du Roi. Ça fait que je descends du Christ, oui ou non? (p. 159)

L'affabulation à laquelle croit, dur comme fer, Roland Provençal sert à l'auteur pour remettre en question la fondation d'une identité sur le mythe des origines⁸ et suggère la nécessité d'établir d'autres rapports à l'histoire et aux « Grandes Traditions ».

La parole comme signe identitaire est remise en question aussi par l'attitude de l'Obomsawin : alingue par choix, il n'a pas besoin de langues quant il peut se servir de la peinture pour communiquer :

Ça l'écoeurait, dit-il encore aujourd'hui, d'avoir à déguiser sa langue pour s'imposer. Pourtant, il aurait pu aussi faire

8 Voir Melançon, 2009, p. 208-209.

comme tant d'autres, et passer à l'anglais. Là non plus, il n'a pas voulu faire le saut. C'est lui qui le dit : quand je parle anglais, on dirait que c'est les autres qui parlent pour moi; y me semble que je suis jamais moi-même. [...] Son alinguisme lui va bien, il faut dire : qu'aurait-il à faire d'une langue, d'ailleurs, puisqu'il a la peinture? (p. 59-60)

L'Obomsawin n'a pas besoin de partir en quête d'identité, il n'a pas besoin qu'on le rende célèbre et reconnu (« à [l]e faire connaître, à [l]e rendre respectable »), il se connaît et se respecte instinctivement : « "I don't give a shit. J'avais pas besoin de ça pour me respecter" » (p. 100).

On peut dire que parallèlement au procès contre l'Obomsawin pour incendie criminel (le paraître), un autre procès est intenté par l'auteur au concept d'identité. Ce n'est pas une quête de l'identité, donc, mais une « invention de soi » (1997, p. 139), pour reprendre le mot de François Ouellet. *L'Obomsawin*, roman traitant de la constitution d'une identité comme utopie, suggère aussi une voie conséquente de recherche, à savoir le dialogue de cette identité constitutive avec le « centralisme » administratif-culturel. Ce roman devient en outre un modèle de la manière dont on peut « impenser » la francophonie.

OUVRAGES CITÉS

- ALI-KHODJA, Mourad (2003) « Pour une science sociale de l'exiguïté : bilans et enjeux de la connaissance en milieu minoritaire », *Francophonies d'Amérique*, no. 15, 2003, p. 7-23.
- BENIAMINO, Michel et Lise GAUVIN (dir.) (2005) *Vocabulaire des études francophones. Concepts de base*, Limoges, PULIM, 210 p.
- GIRARD, Lyne (2009) « Représentation de l'Indien dans l'œuvre de Daniel Poliquin », dans *Lire Poliquin*, p. 155-74.
- HAREL, Simon (2002) « Une littérature des communautés culturelles made in Québec? », *Globe*, 5.2, p. 57-77.
- HOTTE, Lucie (2001) « Un pays à soi : construction d'un territoire franco-ontarien », dans LINTVELT, Jaap et François PARÉ (dir.), *Frontières flottantes / Shifting Boundaries. Lieu et espace dans les cultures francophones du Canada / Place and space in the Francophone Cultures of Canada*, Amsterdam / N. York, Rodopi, p. 217-24.

- MELANÇON, Johanne (2009) « Aspects de l'ironie dans *L'Obomsawin* », dans *Lire Poliquin*, p. 199-222.
- OUELLET, François (dir.) (2009) *Lire Poliquin*, Sudbury, Prise de parole, 298 p.
- _____ (1997) « Daniel Poliquin : l'invention de soi », *Nuit Blanche*, 69 (hiver), p. 139-142.
- _____ et François PARÉ (2000), *Traversées. Lettres*, Ottawa, Le Nordir, 179 p.
- PARÉ, François (1994) *Les littératures de l'exiguïté*, Ottawa, Le Nordir, 175 p.
- PATERSON, Janet (2004) *Figures de l'Autre dans le roman québécois*, Québec, Nota Bene, 238 p.
- POLIQUEIN, Daniel (1994) *L'écureuil noir*, Montréal, Boréal, 195 p.
- _____ (1995) *Le Canon de Gobelins : nouvelles*, Ottawa, Le Nordir, 171 p.
- _____ (1998) *L'Homme de paille*, Montréal, Boréal, 252 p.
- _____ (1999) *L'Obomsawin*, [Saint-Laurent, QC], Bibliothèque québécoise, [1987], 185 p.
- _____ (2006) *La kermesse*, Montréal, Boréal, 327 p.
- _____ (2009) « Confidences pour intimes », dans *Lire Poliquin*, p. 37-48.
- ROBIN, Régine (1992) « Sortir de l'ethnicité », dans LACROIX, Jean-Michel et Fulvio CACCIA (dir.), *Métamorphoses d'une utopie*, Paris, Presses de la Sorbonne nouvelle/Triptyque, p. 25-41.
- TÉTU, Michel (1992) *La Francophonie. Histoire, problématique, perspectives*, 3^e éd. revue, Montréal, Guérin Universitaire, 426 p.
- THIBEAULT, Jimmy (2009) « Se construire une identité juste : la mémoire et la représentation de soi dans *L'Obomsawin* », dans *Lire Poliquin*, p. 119-136.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1995) *Impenser la science sociale. Pour sortir du XIX^e siècle*, trad. Anne-Emmanuelle Demartini et Xavier Papaïs, Paris, PUF.
- ZAGOLIN, Bianca (1999) « Le métissage culturel littéraire. Une réflexion personnelle », dans DE LUCA, Anna Pia, Jean-Paul DUFLET et Alessandra FERRARO (dir.), *Palinsesti culturali. Gli apporti delle immigrazioni alla letteratura del Canada*, Udine, Forum, p. 19-26.

L'IMPENSABLE ou rien

par

J.R. Léveillé

Il aurait peut-être été plus précis de titrer ces propos : Dire l'indicible. Car que serait *impenser* pour un écrivain? Penser l'impensable, soit dire l'indicible. Mais dans le thème de ce colloque, « l'impensable » demeure tout à fait approprié. Car si on veut vraiment *impenser* la francophonie, il ne convient pas uniquement de *l'impenser* dans les structures de sa minorisation, mais fondamentalement dans l'acte fictif de la langue et donc dans l'écriture tout court; de fait, non pas tant dans sa langue que par sa langue, car cette *impensée* s'applique à toutes les langues de tous les temps. Pour le moment, nous le faisons en français.

Le concept de l'indicible renvoie certes à la philosophie, à la psychiatrie et à la linguistique, et bien que j'emprunte certaines notions à ces disciplines, cet examen de « l'impensable » relève strictement d'une pratique d'écriture. Celle dont Roland Barthes a dit – et on comprendra de suite où je veux en venir : « [D]e cette science, il n'y a qu'un traité : l'écriture elle-même » (Barthes, 1973, p. 14).

THÉORIE DE LA RELATIVITÉ

Il est tenu pour acquis, en littérature, qu'il y a le *dit* et l'*indicible*, et qu'on ne peut dire l'indicible; que tout ne peut être dit. Cela semble évident au départ. Si par définition, l'indicible est ce qui ne peut être dit, cela évacue toute possibilité de le dire. Il serait impensable. Pourtant, c'est la plus tenace des illusions. Puisqu'il est imaginé, puisque l'indicible est un mot, un concept qui existe, il est déjà dit. Parménide : « Car même chose sont et le penser et l'être » (Dumont, 1991, p. 348). Et ce dit *indit* (pour créer un néologisme) est son dire même. Julia Kristeva : « [L]e langage est à la fois la seule façon d'être de la pensée, sa réalité et son accomplissement » (Kristeva, 1981, p. 12).

En effet, quelle serait cette chose qui ne peut être dite? Dès évoqué, le soi-disant indicible verse dans le dicible : il est dit.

Amélie Nothomb fait dire à son personnage, Prétextat Tach, dans *Hygiène de l'assassin* : « Si j'ai écrit ce moment, c'est parce qu'il était impossible à dire. L'écriture commence là où s'arrête la parole, et c'est un grand mystère que ce passage de l'indicible au dicible » (Nothomb, 1992, p. 139). On pourrait examiner cette citation sous diverses facettes, mais dans ce contexte, l'erreur est de distinguer écrire et dire : je l'ai écrit parce que je ne pouvais le dire. Comme si écrire n'est pas dire.

Pourtant c'est toujours en ce sens d'une chose qu'on ne saurait dire ou exprimer que l'expression « indicible » est utilisée. Les exemples sont nombreux. J'en prends un chez *Anatole France* : « Elle sentit une contraction douloureuse de l'estomac, un étouffement à la gorge, une brûlure de sang aux joues, une angoisse indicible » (France, s.d., p. 81). Mais l'auteur ne vient-il pas justement d'évoquer tous les attributs de cette angoisse en disant qu'ils ne peuvent être dits? L'indicible est presque toujours utilisée de façon hyperbolique, alors que s'il était vraiment « indicible », il relèverait plutôt de l'euphémisme ou de la litote. Il aurait tendance à s'estomper, à s'effacer, à disparaître dans un bruissement barthien. D'ailleurs l'indicible n'est pas le *nec plus ultra*. Écoutons Rimbaud dans les *Illuminations* : « Un Génie apparut, d'une beauté ineffable, inavouable même. De sa physionomie et de son maintien, ressortait la promesse d'un amour multiple et complexe! d'un bonheur indicible, insupportable même! » (Rimbaud, 1972, p. 125). De fait, le bonheur est tellement dicible qu'il est même insupportable. Mallarmé, non plus, ne s'est pas laissé prendre à cette illusion, qui écrit dans *La Musique et les Lettres* : « Là-bas, où que ce soit, nier l'indicible, qui ment » (Mallarmé, 1945, p. 653).

Dans le passage suivant tiré de *L'Extase matérielle* de J.M.G. Le Clézio, nous constatons que l'absolue indicibilité est un leurre : « Il y a un indicible bonheur à savoir tout ce qui en l'homme est exact » (Le Clézio, 1967, p.72). Eh bien! si en l'homme les choses sont à ce point précises, le bonheur, qui est en lui, devrait, au contraire être tout à fait dicible. Bien sûr, Le Clézio ne dit pas que tout en l'homme est précis, mais que la connaissance de tout ce qui en lui est précis procure un bonheur indicible. Plus intéressant est la suite où il précise : « Cette vérité qui n'aboutit pas,

car elle ne peut que rester relative, est sans doute le plus exigeant, le plus harassant des bonheurs. » C'est la relativité de l'indicible qu'il faut noter.

D'ailleurs, Edmond Jabès nous laisse entendre que c'est cette théorie de la relativité (il n'est pas interdit de la comparer à profit avec celle d'Einstein) qui aveugle le non-Voyant : « L'aveugle garde le regard comme le muet la parole – l'un et l'autre dépositaires de l'invisible, de l'indicible... gardiens infirmes du Rien » (Jabès, 1982, p. 20). Très évidemment, le muet ne peut dire par la parole; cependant, ce qu'il faut retenir, c'est cette description de l'indicible et de l'invisible, comme un « rien ». L'aveugle et le muet sont des gardiens du Rien.

Nous pouvons voir que, pour celui qui ose avancer dans le labyrinthe invisible, indicible ou impensable du Minotaure, rien n'est caché : l'illusion devient rapidement transparente. Qu'écrivait Héraclite? : « Le Maître dont l'oracle est à Delphes ne révèle ni ne recèle, il fait signe¹. » Ce que souligne la proposition fondamentale de Novalis : « Nous sommes en relation avec toutes les parties de l'univers, ainsi qu'avec l'avenir et le passé. Il dépend de la direction et de la durée de notre attention que nous établissons le rapport prédominant qui nous paraît particulièrement déterminant et efficace » (Pierre, 1987, p. 288).

Si, comme le laisse entendre Kristeva, le langage est la pensée (penser l'impensable = dire l'indicible), l'écrivain pense en écrivant, comme le peintre en peignant. J'écris. Un point c'est tout. Mais c'est beaucoup. Ce qui m'intéresse est davantage « comment ça parle » ou « comment ça s'écrit » que « ce qui est dit ». Ce que souligne Roland Barthes dans *La préparation du roman* : « écrire, verbe intransitif... » (Barthes, 2003, p. 204). Comme lorsqu'on demande : Qu'est-ce que tu fais? – J'écris. Barthes précise : « [L]'écrivain n'étant plus celui qui écrit quelque chose mais qui écrit, absolument... » (Barthes, 2003, p. 204, note 1). Tout comme le peintre n'est pas celui qui peint quelque chose, mais qui peint. Voyons ce qu'en dit Matisse : « Avant tout, je ne crée pas une femme, je fais un tableau » (Girard, 1993, p. 160).

1

Ma version. Autrement : Dumont, 1991, p. 87.

SIGNE DE JOUISSANCE

L'indicible, selon Barthes, serait la jouissance. Et voici ce qu'il signe à la quatrième de couverture du *Plaisir du texte* : « Il se trouve que le propre de la jouissance, c'est de ne pouvoir être dite. Il a donc fallu s'en remettre à une succession inordonnée de fragments : facettes, touches, bulles, phylactères d'un dessin invisible : simple mise en scène de la question, rejeton hors-science de l'analyse textuelle » (Barthes, 1973, 4^e).

Je ne suis pas tout à fait d'accord avec lui. Je suis plus catégorique sur l'acte d'écrire. Mais on peut le suivre dans son argument, car je crois que cette négation apparente relève, chez lui, d'un sens de l'espace, espèce de vide d'où surgit précisément le dire. Chez Barthes, le bruissement de la langue est le cri de la jouissance qui semblerait indicible : « Le bruissement dénote un bruit-limite, un bruit impossible : le bruit de ce qui, fonctionnant à perfection, n'a pas de bruit : bruire, c'est faire entendre l'évaporation même du bruit... » (Barthes, 1984, 4^e). Écrire, c'est faire jouir et donner à entendre le langage qui jouit en silence.

Lorsqu'il écrit : « Il se trouve que le propre de la jouissance, c'est de ne pouvoir être dite », il faut entendre que la jouissance ne peut être cataloguée. Ce n'est pas une masse, mais un mouvement, d'où cette écriture par fragments, ce « rejeton *hors-science* de l'analyse textuelle ».

Cela rejoint le principe d'incertitude de Heisenberg en science infra-atomique qui stipule qu'on ne peut mesurer à la fois la masse et le mouvement d'une particule. Je me suis longuement expliqué sur l'application du principe d'indétermination en littérature (Gaboury-Diallo *et al.*, 2007, p. 225-252) et nous pouvons généraliser aux fins de cet article : d'un côté du dire, il y aurait l'indicible, de l'autre le dit. Le dire est l'accélérateur de particules qui rend le Tao (l'indicible, l'innommable) manifeste dans ses manifestations. D'où la jouissance : « L'écriture est ceci : la science des jouissances du langage, son kamasutra (de cette science, il n'y a qu'un traité : l'écriture elle-même) » (Barthes, 1973, p. 14).

L'EXCEPTION C'EST LA RÈGLE

Nous allons bientôt insister sur le Tao², mais voyons pour le moment ce qu'écrivait le grand Shitao à la fin de la dynastie Ming, en parlant de l'Unique Trait de Pinceau, puisqu'en Chine le pinceau qui écrit et celui qui peint est le même : « Le fondement de la règle de l'Unique Trait de Pinceau réside dans l'absence de règles qui engendre la Règle; la Règle ainsi obtenue embrasse la multiplicité des règles » (Shitao, 1984, p. 9).

« La Règle sans règle qui est le fondement de la Règle » n'est pas si éloigné de l'écriture selon Barthes : « de cette science, il n'y a qu'un traité : l'écriture elle-même ». Shitao ajoute : « Les gens croient que la peinture et l'écriture consistent à reproduire les formes et la ressemblance. Non! le pinceau sert à faire sortir les choses du chaos.³ » Ce qui est *dit* n'est pas la version pauvre, incomplète d'un indicible, le reflet platonicien de quelque idée absolue inatteignable, le bégalement d'un grand silence. Il n'y a pas d'indicible. Il n'y a pas d'autre *dit* que le *dit* qui est *dit*. « L'imprononçable n'arrétant pas de se prononcer et de s'annoncer... » (Sollers, 1981, p. 152).

Sur cette question du chaos, Rimbaud a vu clair dans sa « Lettre du Voyant ». Il est allé voir là-bas dans « l'inconnu » (sa formule) et il explique ainsi l'activité du poète : « si ce qu'il rapporte de *là-bas* a forme, il donne forme; si c'est informe, il donne de l'informe » (Rimbaud, 1972, p. 252). Barthes dirait : « c'est alors *du* langage et non *un* langage... » (Barthes, 1973, p. 51).

Ce *là-bas* chez Rimbaud n'est pas un absolu catégorique, mais relatif, comme chez Le Clézio. Et Rimbaud ajoute de suite : « Trouver une langue; — Du reste toute parole étant idée [il le dit bien avant Kristeva et les autres], le temps d'un langage universel viendra! » Et il continue : « Il faut être académicien, — plus mort qu'un fossile — pour parfaire un dictionnaire, de quelque langue que ce soit. » Qu'est-ce alors qu'un

2 On écrit de plus en plus « Dao » et « Daodejing », mais toujours « taoïsme » et « taoïste ».

3 Propos souvent attribués au peintre contemporain Zao Wou-Ki (voir la citation plus loin), qui les a peut-être repris à son compte, mais elles ont été proférées par Shitao il y a plus de trois siècles. Cité dans Malraux, 1976, p. 192.

dictionnaire sinon le Tao qui est dit et qui n'est donc pas le vrai Tao. On peut résumer ainsi le fond de son fondement :

Le Tao qui peut être dit n'est pas le Tao éternel. Le nom qui peut être nommé n'est pas le nom éternel. L'innommé est à l'origine du Ciel et de la Terre. La nomination est la mère des dix mille manifestations. Sans désir, on voit le mystère. Désirant, on voit les manifestations. Ces deux proviennent d'une même source, mais ne portent pas le même nom; voilà qui paraît obscur. L'obscurité dans l'obscur. La porte de tout mystère. (Lao Tseu, p. 205)

Rappelons que le *Tao Tè King* de Lao Tseu, livre de sagesse orientale, portait simplement à l'origine, comme bien des textes chinois, le nom de son énonciateur. On disait le *Lao-tseu*, comme on dit le *Tchouang-tseu* pour les écrits de cet autre maître. Le *Tao Tè King* représente l'activité de la pensée de Lao-tseu, donc il y a quelqu'un qui parle là-dedans. Mais le texte nous a été transmis comme étant le Logos inatteignable, le Verbe biblique, la Voix de la Voie. Peu importe, cela peut nous servir.

On comprend que le Tao qui peut être dit n'est pas le Tao véritable puisqu'une manifestation du Tao n'en exclut pas une autre, donc le Tao n'est pas la manifestation. Mais la manifestation est le Tao. Elle n'est pas taoesque, elle n'est pas une partie infiniment infime du Tao, elle est le Tao.

Il n'y a pas d'indicible qui ne soit pas dit.

L'ŒIL DE DIEU

Réexaminons l'affirmation de Barthes qu'écrire est devenu un verbe intransitif. *L'intransitif* se définit ainsi : « [U]ne action limitée au sujet et ne passant par aucun objet » (*Petit Robert*, 2008, p. 1362). Non pas écrire quelque chose, mais écrire tout simplement. L'écrire est l'acte d'apparition de l'indit. L'écriture n'est pas, comme on le croit, du domaine de la transcendance, mais de l'immanence. Julia Kristeva explique : « Acte de différenciation et de participation par rapport au réel, l'écriture est un langage sans au-delà, sans transcendance : les 'divinités' écrites appartiennent au même monde que la matière qui les trace et celle qui les reçoit » (Kristeva, 1981, p. 30).

Pour passer du Tao à une expression plus proche des traditions

occidentales, nous pouvons nous arrêter à la description biblique du Logos selon Jean : « Au commencement était le Verbe et le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu... Tout fut par lui et rien de ce qui fut, ne fut sans lui » (*La Bible*, 1972, p. 1478). C'est une formulation assez proche du Tao (« L'innommé est à l'origine du Ciel et de la Terre »). Mais on peut dire que Dieu, soi-disant infini et éternel, n'existe que dans l'énonciation (« La nomination est la mère des dix mille manifestations »). Que fait Dieu au premier livre de la Bible? Il énonce, il dit : Que la lumière soit! Et la lumière fut.

Lisons Jacques Lacan à ce sujet : « Dieu est proprement le lieu où, si vous m'en permettez le jeu, se produit le *dieu* – le *dieur* – le *dire*. » Et il ajoute : « Pour un rien, le dire ça fait Dieu » (Lacan, 1975, p. 57). J'aime ce « rien » qui fait appel au récent livre de l'astrophysicien Stephen Hawking, *The Grand Design*, où il écrit : « Because there is a law such as gravity, the Universe can and will create itself from nothing » (Hawking, 2010, p. 180.) Ce qui rejoint cette formule de François Paré dans *La Distance habitée* (merveilleux titre) : « [N]ous ne sommes depuis toujours que le devenir et l'accomplissement » (Paré, 2003, p. 43).

Il n'y a pas lieu ici de développer la pensée de Tchouang-tseu qui se distingue de celle de Lao-tseu, mais dans un remarquable petit livre, Jean François Billeter résume ainsi un point d'opposition fondamental : « [S]elon le Lao-tseu, la réalité a une source ou une origine alors que, pour Tchouang-tseu, elle n'en a pas » (Billeter, 2009, p. 136). Ce qui a une conséquence fondamentale dans l'écriture de Tchouang-tseu : « Tchouang-tseu ne croit à rien. Son langage n'est jamais affecté par une croyance en une réalité supérieure qui réduirait de quelque façon que ce soit la dignité de la parole et son absolue liberté » (Billeter, 2009, p. 75).

Cette origine pour Lao-tseu serait le Tao, n'est-ce pas? Ou le grand-père qui trône dans les cieux selon la mythologie chrétienne. Et si ces approches ont pu nous servir, on comprendra pour donner suite à Lacan et à Kristeva que le tao ou le dieu ne préexiste pas au dire. « [L]e pinceau touche avant que l'idée n'existe... », affirme Wao Zou-Ki (Wao Zou-Ki, 1969, s.p.). Il n'y a pas de véritable pré-texte au texte. L'essence divine et éternelle est des plus existentielles. Ce qu'avait aussi bien compris un

penseur persan du XII^e siècle Hassan-i-Sabbah qui disait : « Rien n'est vrai, tout est permis⁴ ».

La confusion, c'est de croire qu'il y a une *vérité* à atteindre, une *réalité* à dire : un fondement, qui serait caché peut-être, mais incontournable, qui, si découvert – mais indécouvrable, comme le Dieu du firmament –, dirait tout. Il n'y a pas de fond fondamental. Donc rien à dire et, selon la formule de Sollers : Rien à Dire = Tout à Dire (Sollers, 1970, p. 152). Je le cite : « Le seul fait de *dire* ouvre le temps lui-même » (Sollers, 2001, p. 437).

Et si, selon la formule de Mallarmé, « Tout au monde existe pour aboutir à un Livre » (Mallarmé, 1943, p. 376), c'est dire qu'il n'y a que du dicible. Il y a peut-être des choses non dites ou indites, mais elles ne sont pas indicibles. Ceci peut sembler paradoxal, mais il n'y a pas de clivage, comme l'indiquent les propos de Barthes sur l'auteur et le lecteur, que nous pouvons extrapoler ici : « Sur la scène du texte, pas de rampe : il n'y a pas derrière le texte quelqu'un d'actif (l'écrivain) et devant lui quelqu'un de passif (le lecteur); il n'y a pas un sujet et un objet. Le texte périme les attitudes grammaticales... » (Barthes, 1973, p. 29). Puis il continue : « ... il est l'œil indifférencié dont parle un auteur excessif (Angelus Silésius) : 'L'œil par où je vois Dieu est le même œil par où il me voit.' » Je pourrais, pour un peu, transformer la formule et écrire : L'indicible que je dis est le même dicible que je ne dis pas.

De l'indicible, il n'y a qu'une science : le dire. Pour ma part, je n'en dis pas plus. C'est le moins que je puisse dire.

OUVRAGES CITÉS

BARTHES, Roland (1973) *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil.

_____ (1984) *Le bruissement de la langue*, Paris, Seuil.

_____ (2003) *La préparation du roman I et II*, Paris, Seuil.

La Bible (1972) Paris, TOB, Alliance Biblique Universelle/Éditions du Cerf.

4 Attribué au mystique perse, Hassan-i-Sabbah (1050-1124) et repris par Friedrich Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra, Par-delà le bien et le mal* et *La généalogie de la morale*. Nietzsche, 1981, p. 193.

- BILLETER, Jean François (2009) *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris, Éditions Allia.
- DUMONT, Jean-Paul (1991) *Les écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, coll. « Folio ».
- FRANCE, Anatole (s.d.) *Jocaste et Le chat maigre*, Paris, Calmann-Lévy, coll. Nelson.
- GIRARD, Xavier (1993) *Matisse. Une splendeur inouïe*, Paris, Gallimard.
- HAWKING, Stephen, *The Grand Design*, New York, Random House/Bantam Books.
- JABÈS, Edmond (1982) *Le Petit livre de la subversion hors de soupçon*, Paris, Gallimard.
- KRISTEVA, Julia (1981) *Le langage, cet inconnu*, Paris, Seuil, coll. « Points ».
- LACAN, Jacques (1975) *Encore*, Paris, Seuil, 1975, coll. « Points ».
- LAO TSU, (1972) *Tao Tè Ching*, trad. Gia-fu Feng et Jane English, New York, Vintage Books.
- LE CLÉZIO, J.M.G. (1967) *L'Extase matérielle*, Paris, Gallimard.
- LÉVEILLÉ, J. R. (2007) « Du principe d'indétermination en littérature » dans GABOURY-DIALLO, Lise, HEIDENREICH, Rosmarin et VALENTI, Jean (dir.), *Plaisir du texte, texte de plaisir : l'œuvre de J.R. Léveillé*, Saint-Boniface, Presses universitaires de Saint-Boniface.
- MALLARMÉ, Stéphane (1943) *Divagations*, Paris, Fasquelle.
- (1945) « La Musique et les Lettres », *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, biblio. de la Pléiade.
- MALRAUX, André (1976) *L'Intemporel*, Paris, Gallimard.
- NIETZSCHE, Friedrich (1981) *La généalogie de la morale*, trad. H. Albert, revue, introduite, commentée par J. Deschamps, Paris, Nathan, coll. « Les intégrales de philo ».
- NOTHOMB, Amélie (1992) *Hygiène de l'assassin*, Paris, Albin Michel, coll. « Points ».
- Le nouveau Petit Robert de la langue française* (2008) Paris, SEJER.
- PARÉ, François (2003) *La distance habitée*, Hearst, Le Nordir.
- PIERRE, Jos (1987) *André Breton et la peinture*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, coll. « Cahiers des Avant-Gardes ».

- RIMBAUD, Arthur (1972) « Conte », *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, biblio. de la Pléiade.
- SHITAO (1984) *Les Propos sur la peinture du moine Citrouille-amère*, trad. et comm. de Pierre Ryckmans, Paris, Hermann.
- SOLLERS, Philippe (1970) *Entretiens de Francis Ponge avec Philippe Sollers*, Paris, Gallimard/Seuil.
- _____ (1981) *Vision à New York*, Paris, Grasset et Fasquelle.
- _____ (2001) *Éloge de l'Infini*, Paris, Gallimard.
- Zao Wou-Ki (1969) catalogue d'exposition, Musée d'art contemporain, Montréal, Ministère des Affaires culturelles de Québec.

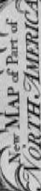
La grande canotée du Canadien errant

par
Jean Morisset
UQÀM

« ... as described By JOSEPH LA FRANCE a French
Canadese Indian, who Travaled thro those Countries
and Lakes for 3 Years from 1739 to 1742... »

Sous le titre de « A New Map of Part of North America... » que lui confère un certain Arthur Dobbs en 1744 — deux décennies avant le Traité de Paris et la Proclamation royale à Londres —, le document reproduit ci-contre apparaît comme l'un des témoignages les plus révélateurs de la littérature canadienne apocryphe. Dès qu'on examine de près ce qui s'en dégage, on demeure pris de vertige et balayant la Prairie à perte de vue, descendant les rapides, méandrant à travers les rivières forestières ou soufflant au grand large de la toundra, une émotion indicible nous traverse. On aperçoit un homme debout sur la crête de l'espace, au milieu de la Nord-Amérique et qui, se levant légèrement sur ses mocassins, contemple d'un seul coup d'œil l'Arctique et le Pacifique pour laisser couler son regard le long du Mississipi, le père des eaux, jusqu'au Mexique et la Caraïbe.

Il ne s'agit pas d'une simple transposition cartographique, loin de là, mais de l'un des tout premiers poèmes géographiques d'une Franco-Amérique métisse toujours en formation et ignorant sa propre gestation. Plus encore, on se trouve en présence de l'ossature vertébrale d'un codex inédit qui jamais ne pourra être translaté, faute d'un scribe attentif pour en transcrire les glyphes et en appréhender les strophes... À l'instar de nombreux écrivains analphabètes à la mémoire hypertrophiée dépositaire de traditions séculaires et de mythologies millénaires, l'homme qui est à l'origine de ce document transporte dans sa tête un demi-continent et



portage sur ses épaules un Katarakoui et un Mescachébé¹. Déambulant à travers un dédale de rivières et un lacs de lacs, il a dressé sa loge au voisinage d'une interfluve, installé sa table sur quelque bloc erratique déposé là pour la circonstance par un thaumaturge géologique ou quelque manitou indulgent et débonnaire.

On ne trouvera jamais son parcours et sa vie sublimée dans un Récit de voyage adressée aux princes, aux prélats ou aux rois, on ne verra jamais sa signature au bas des découvertes, car il est lui-même découverte ambulante et imprévue. Il est le *French Canadese Indian*, selon les mots mêmes de Dobbs auquel on doit reconnaissance d'avoir su si bien l'identifier. Il est « le » Sauvage chavache frenché apocryphe, le voyageur canayen impénitent non planifié par l'histoire. Qui apparaît sans cesse derrière la cataracte du Niagara, les sept cités de Cibola, l'ancre secret du Colorado, la grande coulée de l'Arizona ou le refuge de la Ouabache-Ozarks². Ministre plénipotentiaire de l'espace non clôturé, député sans portefeuilles du Monde nouveau, Joseph La France est celui qui est déjà là sur la berge quand se pointent les découvreurs, s'amènent les missionnaires ou que s'avancent les militaires. Dans l'ouverture d'un tipi ou les bras d'un wigwam, il a devancé l'amont et dépassé l'aval. Il est l'incognito triomphant de la terra incognita... who traveled thro those Countries and Lakes for 3 Years du côté de son ascendant paternel et pour trois ou trente millénaires du côté de son ascendant maternel.

Il est la version non retenue des faits qu'on attrape un jour à *la esquina de la madrugada*, entre l'horizon et le firmament pour en extraire la moelle et en presser la substance géographique afin de les déposer

1 Appellation autochtone du Saint-Laurent et autre nom du Mississipi. Entièrement fondu et augmenté, ce texte a été conçu au moment d'entreprendre le tournage d'un documentaire portant sur les origines canayennes de la musique métisse et la grande virée qui l'a accompagné, en juillet 2001, à laquelle l'auteur a été associé. Sous la réalisation de Gregory Coyes et sous le titre de « How the Fiddle Flows! », le film (48 minutes) a fait l'objet d'une co-production de l'Office national du Film (C9.102.043).

2 La toponymie anglo Wabash est la déformation du vocable canadien «ouabache», cabane de castor ; quant aux Monts Ozarks, c'est la transcription phonétique de «aux arcs» dont il s'agit, etc., tant le pays qui suivra dans les documents officiels était déjà nommé par tous les Joseph La France polyglottes qui eux en avaient rendu la nomenclature première en «*French Canadese Indian*».

dans son carnet impérial. Et que tous, absolument tous ses héritiers et sa parenté ont renié, trahi et transgressé pour en faire le renégat illégitime de leur propre manque historique et de leur néant identitaire

L'histoire de la production de ce document constitue une épopée à elle seule. Joseph La France est né quelque part du côté du poste de traite de Michillimakinac, à la jonction des lacs Huron et Michigan (Illinese ou Illinois), d'un père qu'on dit « français » mais de fait canadien³, autrement on ne l'aurait pas appelé La France, et d'une mère issue des Saulteux-Chippewas-Odjibwés dans les entours de Michipicoten. Dès l'âge de quatre ou cinq ans, son père l'amène à Québec en canot en vue de lui désavouer la couenne mentale au contact des vrais *Français-de-France* en garnison et des Dos-Blancs jardineux canadiens qui tournent le dos à l'arrière-pays continental. Mais l'opération blanchiment ne réussit pas tout à fait et Joseph le *Canadese Indian* a vite fait de retourner parfaire son éducation au fond des bois pour se mettre aux règles grammaticales des rivières jusqu'à la confluence du Missouri-Mississippi. Bientôt trafiquant de fourrures et quelquefois d'eau-de-feu — au dire des Français qui lui refusent tout permis de traite — il a bientôt maille à partir avec les autorités coloniales qui n'arrivent cependant pas à l'attraper. Il est déjà rendu au lac Ouinipique (Winnipeg) et de là chez les Zanglais [sic] par la rivière aux Épinettes (Nelson) jusqu'au cul-de-sac de la Mer de Nort (Baie James au fond de la Mer d'Hudson). Si on le cherche ici, il est rendu dans l'ailleurs; si on le cherche ailleurs, il est au verso de l'ici.

Digne émule de Radisson et de Des Groseilliers, poursuivant son destin de libre traitant, il parvient à la factorerie de York en compagnie d'une « forte tralée d'Indiens et de piles de fourrures » qu'il a obtenues chez les Afsinibouels (Assiniboines), du côté des terres boisées s'étendant entre la « Nation de Beaux Hommes » [sic] et la « river de Vieux Hommes » [resic], dans les parages du présent nord-ouest manitobain⁴. Devant un tel

3 En général, les Anglois disent French pour Canadien, sans faire la distinction entre Français et Canayen.

4 La carte de La France indique, encore plus au Nord-Ouest, en fait au nord de l'actuel Grand-lac-des-Mamelles ou des Esclaves, la Nation des Plascotez de Chiens ou Tete Plat [sic]. Quelle remarquable révélation de mettre ainsi côte-à-côte les actuels Flancs-de-Chien et les Têtes-Plattes du Montana.

équipage, les autorités britanniques de York ont un peu peur du *French-Canadese* et lui refusant de gîter chez eux, le shippent outre-mer par le prochain vaisseau et celui-ci se retrouve à Londres.

C'est là qu'en fait la rencontre Arthur Dobbs, marchand irlandais bornoyant entre la Virginie et la City de Londres. Convaincu que ce *Canadese Indian* contient en mémoire des trésors non exploités, dont le secret du Passage du Nord-Ouest vers la Chine, Dobbs qui entend compétionner la Compagnie de la Baie d'Hudson, le reçoit à bras ouverts. Et là, les versions de l'histoire sont joyeusement confuses quant au lieu véritable où La France est invité aux frais de son protecteur temporaire. Selon la légende, c'est sur le tapis d'un château où on l'a convié pour une fin de semaine que le *French Canadese Indian* trace à la craie l'original de la *New Map* que Dobbs a reproduite sur fond de carte d'époque en lui ajoutant quelques détails afférents. Selon la rumeur, c'est plutôt dans une taverne de Londres que l'opération cartographique a lieu avec quelques rasades de rhum pour mousser le parcours à mesure qu'apparaît devant les yeux ébahis de la gentry un pays surgissant des brumes de l'inconnu, entre la *Nation de Beaux Hommes* et la *river de Vieux Hommes*, le *Mozemleek* et le *Pachegoia*!

Autour des racontars et des histoires que roucoule Joseph La France pour accompagner le dépôt de tous ces lieux sur un tapis de château ou un plancher de taverne, on croit entendre jusqu'à aujourd'hui les commentaires fusant autour de lui, tandis que les rêves de conquêtes se bousculent dans les cerveaux avides de transformer en plantation de pelleteries ce territoire plus vaste que les royautes conjuguées! Mais aussitôt déposées son information et sa vie sur les canevas de l'Empire, le « *French Canadese Indian* », comme des milliers de ses compatriotes, a tôt fait de s'évanouir dans les marges inédites de l'histoire. On assure qu'il est mort quelques années plus tard de fièvres malignes contractées dans les brumes de la Tamise. Mais comment le vérifier? Nulle épitaphe ne saurait l'attester, hormis les archives du vent.

Considérons alors ce manuscrit pour l'héritage littéraire qu'il constitue deux siècles et demi plus tard. Il s'agit de l'un des tout premiers romans du pays-sans-lieu, c'est-à-dire sans autre lieu que la mémoire

des neiges fondues, la forêt de lacs et le treillis des tourbières sous l'écho vibrant d'un mirage en transhumance. Depuis la Grande rivière de Canada, la remontée du grand fleuve de la Nord-Amérique jusqu'à la haute mer sidérale; là, du côté du Mississippi, de la Mer Vermeille, du Lac Tahuglauh et de la « Unknown Coast »... la Costa incognita se confondant avec la crête des Rocheuses pour ramener ainsi l'Océan Pacifique jusqu'au Mississippi et la route des Grands Lacs menant au Saint-Laurent. La vision coloniale perçoit toujours le continent d'est en ouest et le métissage de blanc en sauvage, mais pour Joseph La France, c'est le contraire qui prévaut : il découvre le pays de la Franco-Amérique depuis le couchant, il ne remonte pas les Pays-d'en-Haut il se rend vers les Pays-d'en-Bas, chez les galonnés, les faiseurs de jardins et les Dos-Blancs!

La géographie du French Canadese Indian et de ses milliers de comparses obéit moins à une rose des vents bien domestiquée qu'à la boussole d'un destin jamais tracé à l'avance. Et ainsi en est-il de tout le pays? Qu'est-ce donc au juste que cette étendue sans frontière, cette Amérique canadienne sans autre limite que la chanson des payeurs qui s'y engouffrent pour n'en jamais revenir?

«En roulant ma boule en roulant

en roulant ma bou-hou-le...

en roulant ma houle en houlant,

en roulant ma doudou-ou-ne...»

On regarde plus attentivement, on examine à nouveau, on monte sur le haut plateau de l'histoire non écrite, bien avant les voyages de Maximilien et les chercheurs de « derniers Sauvages nobles-et-fiers drapés dans leur ultime grandeur... » et on aperçoit soudain, dans le mirage de la mémoire en fusion, le corps agile et toujours fuyant du texte premier, issu de la grande dérrouine du chasseur de bison⁵.

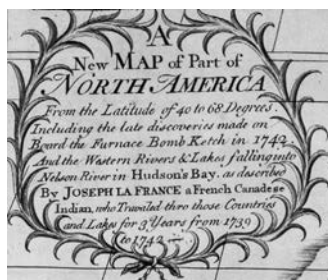
Pour atteindre ainsi du bout des cils l'ancêtre insaisissable, l'aïeul évanoui derrière la mémoire en friche, l'odyssée évanouie de l'incunable géographique.

Entre le Lake Pachegoia et le Lake de Siens, le Lake du Pique et le Great Lake Ouinipique jusqu'à la Mozemleek et le Tahuglauk; entre les Plascotez de Chiens et la Nation de Beaux Hommes, les Épenette Indians et les Afsinibouels, les Illinese et les Ouafsi, la River de Vieux Hommes, la Michipikoton et la Confluence des Jeunes Papouzees », entre Tadoussac, la Oulaouas et les Trois-Rivières... entre Canseaux, Missilimakinac et la rive migrante de la « Unknown Coast », ce n'est pas une simple histoire de continent que l'on traverse, un entrelacs de bassins-versants dont on tente de saisir la phonétique, mais une épopée qui surgit et éclate de partout. Et qu'il faut bien reconstituer, faute d'avoir conservé la parole-palabre de l'écrivain analphabète, déposée dans les archives du nordet et les filières moqueuses de la neige fondante!

Trois Manitouves, trois histoires d'amour, mille traversées, mille bivouacs se profilent dans l'interfluve de l'aube... et la géographie orale des rivières, des canots et des lacs ayant échappé à leur transcription et qui refont surface!

Hommage soit rendu à Joseph La France, gloire soit rendue au *Chavage French Canadese* qui ne s'appelait évidemment ni « Joseph » ni « La France », mais plutôt Marsouin-des-Bois ou Pichou-des-Forêts. Car le French Canadese Indian porte un nom inconnu et qui le demeure derrière l'appellation que les archives coloniales lui ont attribuée pour leur propre bénéfice dans quelque château perdu de l'Angleterre médiévale.

Merci au *French Canadese Indian* résumant à lui seul l'épopée du Canada premier et la Franco-Amérique métisse qui nous aura projetés en naissance. Et qui demeure niée et renéguée jusqu'à ce jour.



Redécouverte de la continuité historique et culturelle des communautés métisses canadiennes-françaises

par

Emmanuel Michaux, Université Laval
Denis Gagnon, Université de Saint-Boniface

Dans toutes les provinces et tous les territoires du Canada vivent des individus ou des communautés francophones qui ont la particularité d'avoir des ancêtres amérindiens ou inuits et de se définir comme Métis. Dans le cadre des travaux de la Chaire de recherche du Canada sur l'identité métisse (CRCIM) et du volet Sauvegarde et mise en valeur du patrimoine culturel et linguistique des Métis francophones de l'Alliance de recherche universités-communautés sur les identités francophones de l'Ouest canadien (ARUC-IFO), Emmanuel Michaux a mené plusieurs recherches sous la direction de Denis Gagnon, titulaire de la CRCIM et cochercheur principal du volet métis de l'ARUC-IFO. Ces recherches se sont déroulées de l'automne 2009 à l'automne 2010 auprès de personnes appartenant à différentes associations métisses, à savoir principalement la Communauté Métis Magoua Yamachiche Historique du Québec (CMMYHQ), la Communauté Métisse du Domaine du Roy et de la Seigneurie de Mingan (CMDRSM) (Michaux et Baron, 2009), l'Association des Acadiens-Métis Souriquois de Nouvelle-Écosse (AAMS), l'Union nationale métisse Saint-Joseph du Manitoba (UNMSJM) et la *Manitoba Métis Federation* (MMF). Certains informateurs, notamment du Nouveau-Brunswick et de l'Alberta, appartenaient à d'autres associations métisses.

Il ressort notamment de ces recherches qu'une toute nouvelle dynamique s'est mise en place au sein de la population métisse canadienne et qui touche plus particulièrement sa composante francophone. L'idée qui sous-tend en partie cette dynamique, un « mouvement métis Est-Ouest » comme elle est appelée, a été formulée

ainsi par Raymond Cyr, membre de plusieurs communautés métisses du Québec, dont celles de l'Estrie, de la Gaspésie et de Yamachiche, ainsi que de l'UNMSJM au Manitoba, et particulièrement actif dans cette dynamique : « la culture franco-métisse représente une réalité unificatrice¹ ».

Établir la pertinence de cette déclaration, tant historiquement que culturellement, ne saurait faire l'objet de cet article. Notre objectif ici se limitera à présenter la population métisse francophone du Canada en mettant l'accent sur les circonstances et les raisons ayant mené à la naissance d'une telle dynamique qui se construit au sein de l'espace métis canadien-français². Ce mouvement puise sa légitimité et sa force originelle sur l'idée d'une culture métisse canadienne-française historique particulière. Jusque-là, l'éloignement géographique dans lequel se sont retrouvés les Métis canadiens-français au Canada, et qui a conduit à des expériences socioculturelles diverses, les a tenus dans l'ignorance même de leur propre continuité tant historique que culturelle. À l'heure où la population métisse s'organise en diverses communautés au Québec, lesquelles reçoivent le soutien de l'UNMSJM, s'est imposée l'idée de constituer un ensemble plus vaste encore, à l'échelle du territoire national. Nous verrons que ce mouvement, à base culturelle et historique, sert notamment un dessein identitaire et politique face au gouvernement canadien qui reconnaît bien peu la diversité des cultures métisses et de leur histoire, et face aussi aux associations métisses officielles de l'Ouest qui cherchent à

1 Cette citation est tirée du forum « La Nation autochtone du Québec », à l'adresse suivante : <http://www.autochtones.ca/forum/viewtopic.php?p=27684&sid=b48fce62fbec000044c4963d83c48d58>.

2 Cet adjectif « canadien-français », qui s'écrit alors avec un trait d'union, fait référence ici à l'espace des Métis francophones de l'ensemble du Canada, dans le sens donné par l'Office québécois de la langue française : http://www.granddictionnaire.com/BTML/FRA/r_Motclef/index800_1.asp, consulté le 01 avril 2011. C'est aussi le sens donné par Gabriel Dufault, président de l'UNMSJM, qui, dans une entrevue accordée à Winnipeg le 6 mai 2010 mentionnait : « Quand on dit Métis canadien-français, ça, ça veut dire un Métis du Canada qui parle français ». Dans cet article, les expressions « Métis canadiens-français » et « Métis francophones » seront considérées comme des équivalents.

oublier leur patrimoine francophone tout en valorisant leur héritage amérindien³.

La francophonie au Canada souffre de multiples cloisonnements qui la fragilisent. Selon le sociologue Joseph Yvon Thériault, il existe au sein de la francophonie minoritaire une tendance lourde de conséquences qui consiste à développer des cultures et des histoires de l'exiguïté (Thériault, 2007, p. 253). Réal Bérard, le célèbre dessinateur et caricaturiste manitobain, natif de la Rivière-aux-Rats dans le sud-est de la province, a confié, lors d'une entrevue réalisée en mai 2010, que la relative unité des francophones autrefois a contribué à la survivance de la langue française :

Quand on était petit, c'était des Canayens d'un bout à l'autre, inclus les Québécois. C'est toute du Canayen ça. [...] La Saint-Jean-Baptiste, c'est une fête, c'était pour toute l'Amérique ici. [...] Il faut inclure les Mitchifs dedans. C'est tout ensemble que... Puis, les vieux Mitchifs, j'me rappelle chez nous, y ont fait gros pour l'français. Y avait l'Association d'Éducation des Canadiens-Français là, et puis [...] tout l'monde ensemble. Y avait toute c'te grande unité. Puis c'est ça qui a aidé beaucoup à la survivance.

La francophonie au Canada, et plus particulièrement la francophonie métisse, doit être remise en question, car la manière dont elle se constitue ne permettrait pas à la langue française, sous chacune de ses variations, de se continuer. L'idée d'« impenser la francophonie », qui s'inspire des travaux de Mourad Ali-Khodja (2003), serait, dans le cas des Métis francophones, une démarche parfaitement consciente de création d'unité à des fins culturelles, sociales ou encore identitaires. Les Métis francophones commencent tout juste à affirmer une identité culturelle non plus locale mais nationale et appellent dès lors les chercheurs en sciences sociales à ne pas les analyser comme des modèles exclusifs, pris dans leur exiguïté, mais plutôt à les considérer comme appartenant à des ensembles plus vastes.

3 Par exemple, Fred Shore (2001), dans un résumé de l'histoire des Métis du Manitoba ne parle ni de l'Union nationale métisse de Saint-Joseph, ni des Métis francophones de Pembina, ni du fait français, ni des traités numérotés lors desquels plusieurs Métis ont perdu leur statut. De plus, il ignore totalement le métissage qui a eu lieu sur tout le territoire de la Nouvelle-France avant la conquête et du déplacement de ces populations francophones vers les Grands-Lacs et les Prairies.

Grâce au travail de personnes comme Raymond Cyr, membre de la communauté de l'Estrie, et de Gabriel Dufault, président de l'UNMSJM, l'Est et l'Ouest métis francophones, plongés dans un même combat, se retrouvent unis dans le souvenir d'une histoire commune, faite de métissage biologique autant que culturel entre Amérindiens et Eurocanadiens. Et ce métissage s'exprime, s'affirme et se distingue notamment au travers des diverses variétés régionales du français qui se développent depuis des siècles un peu partout au Canada, depuis l'akadjonne⁴ du sud de la Nouvelle-Écosse jusqu'au français mitchif de l'Ouest canadien, en passant par le magoua dans la région de Trois-Rivières au Québec (Gagnon et Gagné, 2009; Michaux sous presse).

Outre les vernaculaires du français, il existe de multiples variantes ou variations culturelles entre tous ces groupes franco-métis du Canada, et ce, même si nous remarquons des éléments de continuité tels que la ceinture fléchée, la gigue de la rivière Rouge ou encore le violon. Ce sont des éléments culturels provenant du Québec devenus des symboles identitaires forts des Métis dans l'Ouest. Par exemple, à l'occasion d'une fête folklorique qui eut lieu à Winnipeg, la cheffe métisse Pauline Guillemette Pelletier (CMMYHQ) fut étonnée d'entendre « le *reel* du Train » qui fait partie intégrante de la musique folklorique québécoise. Cette gigue lui avait alors été présentée par Gabriel Dufault comme étant le « *reel* de la rivière Rouge », une gigue considérée comme typique de l'Ouest. Cet exemple illustre l'idée d'une continuité culturelle entre l'Est et l'Ouest, idée qui se trouve être au cœur du mouvement métis dont il sera question dans ce texte.

LES MÉTIS FRANCOPHONES AU CANADA

Les données de Statistique Canada pour l'année 2006⁵ permettent

4 L'akadjonne est une variété linguistique du français par laquelle les Acadiens du sud-ouest de la Nouvelle-Écosse se dotent d'une identité spécifique (Boudreau 2005 : 451). Pour un linguiste acadien métis, cette variété de français est la « langue » des Métis de l'Acadie, au même titre pourrait-on avancer que le français mitchif est la « langue » des Métis canadiens-français dans l'Ouest, notamment de Saint-Laurent (données recueillies à l'hiver 2010 lors d'une entrevue formelle).

5 D'après le tableau thématique de Statistique Canada intitulé « Certaines caractéristiques démographiques, culturelles, de la scolarité, de la population active et du revenu, première langue officielle parlée, groupes d'âge et sexe pour la population, pour le Canada, les provinces, les territoires, les divisions de recensement et les

de dresser un tableau récent de la situation des Métis francophones au Canada⁶. Des tableaux ainsi que des cartes inédites sont présentés dans ces pages pour venir illustrer l'état de dispersion des Métis francophones au Canada et l'isolement géographique et linguistique dans lequel se trouve un grand nombre de groupes métis francophones, souvent réduits à quelques dizaines de locuteurs seulement. Statistique Canada estime qu'en 2006 il y avait près de 390 000 Métis au Canada et qu'un peu moins de 90 % d'entre eux vivaient dans les provinces de l'Ouest et en Ontario (près de 340 000), le plus grand nombre se trouvant en Alberta, puis en Ontario et au Manitoba (plus ou moins 20 % des Métis du Canada pour chacune de ces provinces). Au Québec, ils ne représentaient qu'environ 7 % de la population métisse totale (environ 28 000).

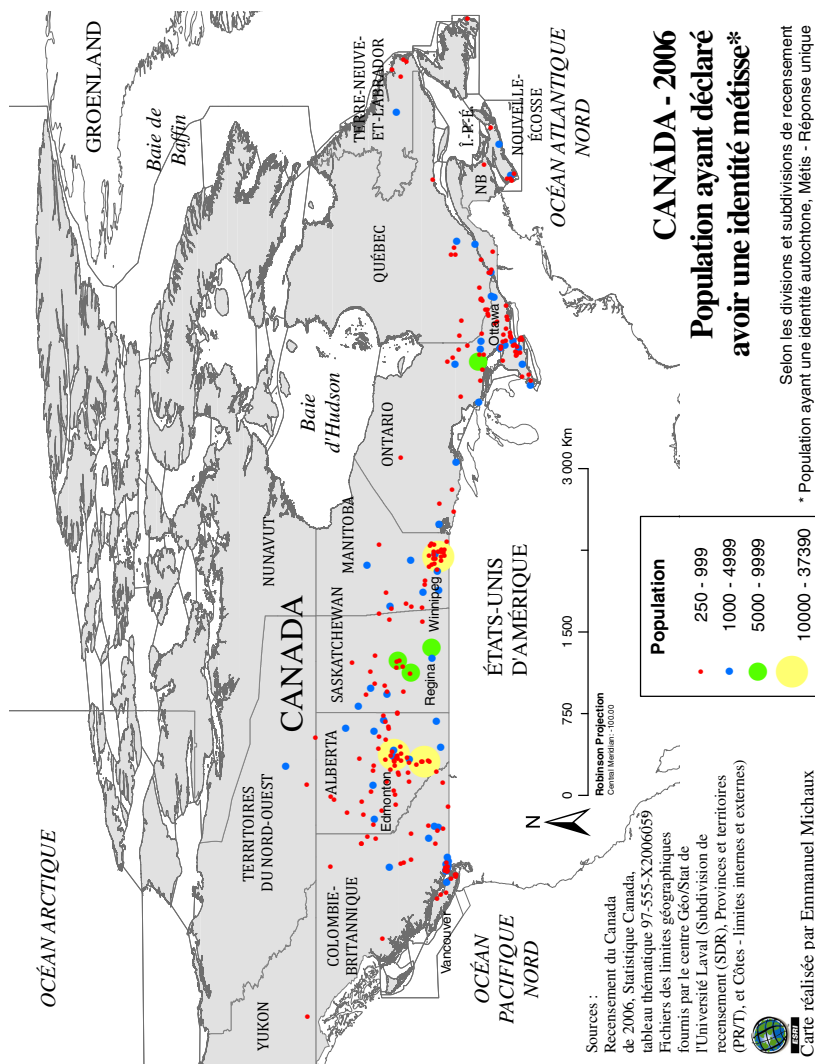
Tableau 1
Individus s'identifiant comme Métis
(Statistique Canada 1996-2006)

Provinces et territoires	1996¹	2001²	2006³
Terre-Neuve et Labrador	4,560	5,480	6,475
Île-du-Prince-Édouard	110	220	385
Nouvelle-Écosse	830	3,140	7,685
Nouveau-Brunswick	950	4,295	4,270
Québec	15,560	15,855	27,980
Ontario	21,530	48,340	73,610
Manitoba	45,365	56,800	71,810
Saskatchewan	35,855	43,695	48,120
Alberta	49,490	66,060	85,495
Colombie-Britannique	25,575	44,270	59,440
Yukon	550	535	805
Territoires du Nord-Ouest	3,745	3,580	3,585
Nunavut	x	55	130
Total	204,115	292,305	389,780

subdivisions de recensement, Recensement de 2006 - Données-échantillon (20 %) ». <http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2006/dp-pd/tbt/Rp-fra.cfm?LANG=F&APATH=3&DETAIL=0&DIM=0&FL=A&FREE=0&GC=0&GID=771240&GK=0&GRP=1&PID=99017&PRID=0&PTYPE=88971,97154&S=0&SHOWALL=0&SUB=0&Temporal=2006&THEME=70&VID=0&VNAMEE=&VNAMEF=>, consulté le 18 mars 2011.

- 6 Les statistiques présentées ici, qui s'appuient sur les données de Statistique Canada, sont basées sur un échantillonnage aléatoire de 20%. Il s'agit de données-échantillon pondérées pour obtenir des estimations pour l'ensemble de la population : <http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2006/ref/dict/app-ann002-fra.cfm>, consulté le 01 avril 2011. Ces données sont recoupées à l'aide du moteur de recherche des statistiques Beyond 20/20.

Les Métis au Canada en 2006



Bien que les Métis au Canada étaient majoritairement francophones ou bilingues il y a encore quelques décennies, ils sont maintenant principalement anglophones. Les Métis francophones (français, première langue officielle parlée⁷) sont toutefois en croissance : près de 25 000 en 1996, près de 36 000 en 2001 et 55 000 en 2006. Ils ne représentaient en 1996 et en 2001 guère plus de 12 % de la population métisse au Canada, et un peu plus de 14 % en 2006.

Tableau 2
Individus s'identifiant comme Métis francophones
(Statistique Canada 1996-2006)⁸

Provinces et territoires	1996	2001	2006
Terre-Neuve et Labrador	15	10	40
Île-du-Prince-Édouard	10	15	25
Nouvelle-Écosse	70	660	1,680
Nouveau-Brunswick	470	2,910	2,655
Québec	13,410	13,675	24,685
Ontario	3,350	8,895	13,000
Manitoba	4,455	5,670	7,330
Saskatchewan	975	1,200	1,190
Alberta	920	1,435	2,175
Colombie-Britannique	950	1,380	1,940
Yukon	40	40	40
Territoires du Nord-Ouest	95	75	105
Nunavut	x	0	20
Total	24,755	35,965	54,885

La répartition des Métis francophones au Canada est bien différente de celle de la population métisse totale. En 2006, sur les 55 000 Métis francophones, c'est au Québec qu'ils se trouvaient en plus grand nombre, représentant 45 % de la population métisse francophone totale, suivi de l'Ontario (24 %) et du Manitoba (13 %). Ainsi, en 2006, ces trois

7 Pour obtenir une définition détaillée de cette variable, voir par exemple cette adresse Internet de Statistique Canada : <http://www12.statcan.ca/francais/census01/products/standard/themes/AboutVariable.cfm?Temporal=2001&APATH=3&ALEVEL=9&THEME=41&PID=55694&DIM=3&VID=6373&VNAMEE=&VNAMEF=&IPS=97F0007XCB2001043&FL=A&RL=0&GK=0&GC=0&RURL=AboutProduct.cfm&FREE=0>, consulté le 18 mars 2011.

8 Ces données ne sont pas disponibles dans les publications produites par Statistique Canada pour les recensements antérieurs à 1996. Des données sur l'origine ethnique (Métis) et les langues parlées peuvent toutefois faire l'objet d'un tableau personnalisé moyennant certains coûts.

provinces regroupaient à elles seules 82 % de la population métisse francophone du Canada. Les provinces du Nouveau-Brunswick et de la Nouvelle-Écosse comptaient quant à elles près de 8% des Métis francophones du Canada. Ainsi, toutes les provinces de l'Est du Canada plus le Manitoba, et exception faite de Terre-Neuve-et-Labrador qui ne comptait presque exclusivement que des Métis anglophones, regroupaient 90 % de la francophonie chez les Métis en 2006.

Au Québec, les Métis étaient environ 15 500 en 1996, parmi lesquels se trouvaient 2 000 anglophones, et leur nombre était sensiblement du même ordre en 2001. En 2006, ils étaient cette fois près de 28 000, parmi lesquels plus de 3 000 anglophones. Ainsi, près de 90 % des Métis de la province étaient francophones en 2006.

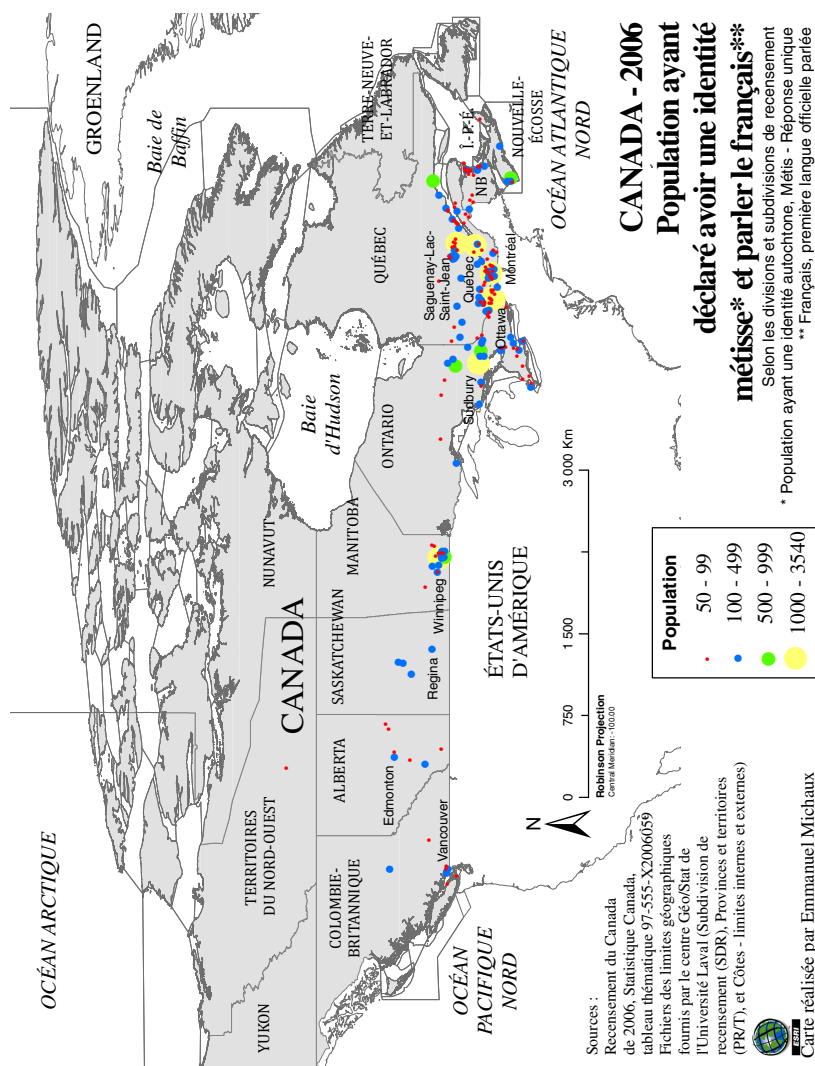
La croissance de la population métisse au Québec entre 2001 et 2006 peut notamment s'expliquer par divers événements, à commencer par l'Arrêt *Powley*⁹ prononcé en 2003 par la Cour suprême du Canada qui reconnaît des droits aborigènes de chasse et de pêche aux Métis de la collectivité ontarienne de Sault-Sainte-Marie et des environs. Des critères juridiques ont été établis, critères que les Métis ou les groupes métis ailleurs au Canada doivent remplir pour se prévaloir de leurs droits ancestraux, en vertu de l'article 35 de la *Loi constitutionnelle de 1982*.

C'est essentiellement suite à cet événement que les communautés métisses du Québec se sont organisées en communautés historiques dont l'unité au sein de la province allait très vite devenir une priorité. Les représentants de dix communautés se sont regroupés tout d'abord en juin 2008 au Saguenay puis les 1^{er} et 2 novembre 2008 à Louiseville pour former l'Assemblée des communautés métisses historiques du Québec (ACMHQ), avec le soutien de Gabriel Dufault, président de l'UNMSJM. Ces communautés sont la communauté métisse de Gaspésie, de Maniwaki, de Wikanis-Mamiwinick (La Sarre), du Domaine du Roy et de la Seigneurie de Mingan (CMDRSM), de l'Estrie, de Yamachiche, des Voyageurs (grande région de Montréal), de Mesquakie du Canada (Renards), de Clova Sibi (Clova) et celle de Wabossipi (Mont-Laurier)¹⁰.

9 R. C. Powley [2003] 2 R.C.S.

10 Voir par exemple le site Internet de la communauté métisse de Maniwaki : http://www.autochtones-maniwaki.com/old/rings_of_success-1_009.htm, consulté le 05 avril 2011.

Les Métis francophones au Canada en 2006



Au Nouveau-Brunswick, les Métis francophones, au nombre de 2 655, représentaient 62 % des Métis de la province en 2006. Partout ailleurs au Canada, le rapport s'inverse au profit des Métis anglophones. C'est le cas en Nouvelle-Écosse, où près de 1 700 Métis parlaient le français, première langue officielle parlée, ce qui représentait 22 % des Métis de la province. L'Association des Acadiens-Métis Souriquois, créée en 2008, regroupait en février 2010 environ 250 membres aux dires de son président, ceux-ci demeurant principalement dans la municipalité de Clare en Nouvelle-Écosse (Baie Sainte-Marie). Pour ce qui est de la province de l'Île-du-Prince-Édouard, sur les 385 Métis recensés, seuls 25 d'entre eux étaient francophones, soit un peu plus de 6 %. À Terre-Neuve et Labrador, la proportion des Métis francophones ne dépassait pas les 1 % en 2006.

En Ontario, les Métis francophones étaient 13 000 en 2006, ce qui représentait alors 18 % des Métis de la province. Les Métis francophones étaient plus de 7 000 au Manitoba, soit 10 % des Métis de la province. La municipalité de Saint-Laurent représente l'une des principales localités métisses et francophones dans la province. Mais il y en a d'autres, comme Saint-Malo, Sainte-Anne et Richer, ou encore le quartier de Saint-Boniface à Winnipeg. Basée à Saint-Vital, l'Union nationale métisse Saint-Joseph du Manitoba regroupait en 2010, aux dires de son président Gabriel Dufault, environ 660 membres majoritairement francophones. Comme celui-ci le mentionnait dans une entrevue réalisée le 6 mai 2010 à Winnipeg, les anglophones qui en sont membres, « c'est en grande partie des Canadiens français assimilés qui ne parlent que l'anglais, avec des noms francophones ». Si l'UNMSJM voit ses effectifs augmenter, puisqu'elle ne comptait que 50 membres en 2002 toujours selon les chiffres de monsieur Dufault, beaucoup de Métis canadiens-français se rallient à la MMF. Cet organisme refuse encore de reconnaître l'existence des Métis canadiens-français et des Métis de l'Est, exception faite des Métis de l'Ontario.

Dans les provinces plus à l'ouest (Saskatchewan, Alberta et Colombie-Britannique), les Métis francophones étaient tout juste plus de 5 000 en 2006, contre 187 000 Métis anglophones. Ils représentaient alors moins de 3 % des Métis de ces provinces. Et dans les territoires, la situation n'est

guère meilleure puisqu'ils sont moins de 200 contre plus de 4 000 Métis anglophones (4,4 % des Métis).

LE « MOUVEMENT MÉTIS EST-OUEST »

Les Métis francophones constituent une population fortement minoritaire au Canada, en regard même de la population métisse en général (Gagnon, 2009, p. 279). Face à un manque de reconnaissance de la part du gouvernement du Canada et des gouvernements provinciaux, qui s'associe parfois à un déni de leur existence de la part d'associations métisses officielles de l'Ouest, et malgré des expériences de métissage diverses qui ont mené à des cultures et à des histoires somme toutes dissemblables d'un bout à l'autre du Canada, les communautés métisses francophones partout au Canada tendent depuis quelques années à se rassembler. C'est en 2005 que le mouvement d'union métis Est-Ouest a émergé (Gagnon, 2009, p. 284).

Grâce à l'initiative de Gabriel Dufault, président de l'UNMSJM, et de Raymond Cyr, représentant des Métis de l'Estrie, une alliance a été scellée entre les Métis du Québec et l'UNMSJM. Il est important de souligner que cet événement, historique pour les Métis francophones du Canada, est au cœur du mandat de l'UNMSJM. Les objectifs de cette organisation étaient et sont encore de maintenir ou de favoriser l'unité des Métis francophones ou d'origines francophones, la protection de ce peuple et de ses intérêts, de sa culture et de son histoire¹¹. Le slogan de l'UNMSJM est d'ailleurs : « Afin que nous soyons davantage unis, comme l'ont été nos ancêtres¹² ». Le mouvement métis Est-Ouest s'inscrit ains pleinement dans ce mandat.

11 Fondée à Saint-Vital en 1887, deux ans après la pendaison de Louis Riel, l'Union nationale métisse Saint-Joseph du Manitoba (UNMSJM) est la doyenne des associations métisses au Canada. Sa mission visait à l'époque à protéger les traditions des Métis d'origine canadienne-française et catholique par l'entremise de programmes éducatifs et d'œuvres de charité et à rendre sa fierté au peuple métis manitobain. Pour en être membre, il fallait être Métis francophone ou Canadien français établi à la rivière Rouge avant 1890 et catholique pratiquant. Isolée dans une province où les Métis s'anglicisent, s'assimilent ou cachent leur origine, l'UNMSJM a vécu une période de repli des années 1940 à 2000.

12 Voir le site de l'UNMSJM : <http://www.unionnationalemetisse.ca/anotresujet.html>, consulté le 01 avril 2011.

Comme le mentionne Raymond Cyr dans son historique de l'Assemblée des communautés métisses historiques du Québec (ACMHQ), « le Québec métis est encore très jeune au plan organisationnel. Il y a quelques années, il était encore sans formation d'ensemble valide, sinon celles des communautés elles-mêmes¹³ ». La création de l'ACMHQ en 2008 s'inscrit dans le cadre du mouvement métis Est-Ouest qui trouve son origine dans les relations qui se sont développées entre les représentants de la communauté de l'Estrie au Québec et l'Union nationale métisse (UNMSJM).

D'après Raymond Cyr, « Un mouvement d'union culturelle franco-métis est fermement enclenché dans le but clair de joindre l'Atlantique au Pacifique pour réunifier notre nation¹⁴ ». Aux yeux des porte-paroles de ce mouvement, le peuple métis s'est construit dans l'Est avant de s'affirmer dans l'Ouest et il est au cœur de l'histoire du pays tout entier. Cette population métisse trouve son origine sur un territoire qui s'étend des Maritimes aux Grands Lacs, soit dans l'Est du pays. À partir du XVII^e siècle, mais probablement déjà avant, des femmes amérindiennes et des hommes canadiens-français se sont unis pour donner jour à des générations successives de « métis » qui ont traversé le pays sous l'impulsion notamment du commerce des fourrures. Plus de deux siècles plus tard, dans un contexte socioculturel particulier, une nation métisse est apparue à l'ouest des Grands Lacs, dans la vallée de la rivière Rouge. L'affirmation culturelle et identitaire de ces Métis, majoritairement francophones et auxquels se sont ajoutés les descendants des Écossais et des Orcadiens engagés dans la traite des fourrures, conduira à une résistance contre les politiques coloniales canadiennes du XIX^e siècle et à la défaite de Batoche suivies de la pendaison de Louis Riel en 1885.

13 Nous faisons ici référence à un texte écrit par Raymond Cyr que l'on peut consulter par exemple sur le site Internet de la Communauté métisse de Gaspésie : <http://metisgaspesie.cliquezici.net/assemblee-des-communautes-metisses-historiques-du-quebec-351>, consulté le 01 avril 2011. Ce texte, nous l'a confirmé monsieur Cyr (communication personnelle en date du 22 septembre 2010), a été envoyé à différentes communautés métisses du Québec, du Manitoba ou encore de la Colombie-Britannique.

14 Voir le document intitulé « 8 mai 2005, date historique » écrit par Raymond Cyr : <http://archives.vigile.net/05-5/TL-3.html>, consulté le 01 avril 2011.

À la suite de la création de l'Assemblée des communautés métisses historiques du Québec, divers événements ont permis de resserrer plus encore les liens entre les groupes métis francophones au Canada. Outre la rencontre à Louiseville en novembre 2008 qui s'est conclue par la création de l'ACMHQ, mentionnée plus haut, deux autres événements importants ont insufflé à ce mouvement un élan remarquable. Au printemps 2009 fut organisée à l'Université de Sherbrooke, par la communauté métisse de l'Estrie, la première rencontre annuelle de l'ACMHQ. À cette occasion, la communauté métisse de l'Estrie, qui travaille au regroupement des Métis francophones canadiens avec l'UNMSJM, a invité des membres de communautés situées partout au pays, depuis les Maritimes avec la présence notamment de messieurs Paul Tufts et Hector Boudreau de l'Association des Acadiens-Métis Souriquois, jusqu'en Alberta avec la présence de madame Liliane Coutu Maisonneuve, et en passant par le Manitoba avec le soutien de Gabriel Dufault. Le traité des Métis du Canada, un traité d'unité proposé par la CMDRSM afin de rallier les Métis du Canada, fut signé par les participants, qu'ils soient métis ou simples témoins.

Une autre rencontre d'importance s'est tenue à Batoche du 18 au 25 juillet 2010. Il s'agit de la commémoration du 125^e anniversaire de la résistance des Métis, appelée « Retour à Batoche » en français. Cet événement aura surtout été l'occasion pour les Métis francophones et les Métis de l'Est de gagner en visibilité dans l'Ouest, en ayant la reconnaissance et l'appui de divers dirigeants métis, notamment le président de la Métis Nation-Saskatchewan. Pour Gabriel Dufault, le plus grand défi des Métis francophones « c'est une question de reconnaissance. Puis, ça, ce n'est pas non seulement une reconnaissance pour nous autres, puis je parle ici de Métis canadiens-français du Manitoba, mais aussi de reconnaissance des Métis du Québec » (entrevue avec Gabriel Dufault à Saskatoon, juillet 2010). David Chartrand, président de la MMF, n'a pas voulu présenter les délégations de Métis canadiens-français à cette occasion, même s'il savait qu'ils étaient présents à l'événement. Au cœur de l'événement à Batoche, les Métis canadiens-français ont été invités à s'exprimer lors de la journée internationale qui devait laisser place

aux Métis des États-Unis, plaçant dès lors, consciemment ou non, la francophonie en marge du Canada.

Cette non-reconnaissance dont souffrent les Métis francophones au Canada représente certainement l'étincelle qui a été à l'origine de ce rapprochement franco-métis qui se veut pancanadien. Ce mouvement se nourrit également, comme on l'a vu, d'une redécouverte d'une certaine continuité culturelle entre les Métis de l'Est et de l'Ouest.

L'INCLUSION PLUTÔT QUE L'EXCLUSION ENTRE MÉTIS FRANCOPHONES AU CANADA

À l'extérieur du Québec, les Métis canadiens-français forment une population fortement minoritaire dispersée à la grandeur du pays. Tout en prenant en compte leurs différences, selon le sociologue Joseph Yvon Thériault (2007), les cultures minoritaires, marginalisées, ont tout intérêt à s'articuler dans des ensembles plus vastes pour éviter une certaine folklorisation, une ethnisisation qui peut conduire à leur disparition. Donc, plutôt que de chercher à se distinguer les unes des autres, les communautés métisses francophones devraient mettre de l'avant ce qui les rapproche. Pourtant, comme le souligne Thériault, « la plupart des leaders culturels de la francophonie minoritaire [...] proposent aux francophones minoritaires d'inscrire leur histoire et leur culture comme une histoire et une culture provinciale, régionale, voire paroissiale – une culture et une histoire de l'exiguïté » (Thériault, 2007, p. 253).

Les représentants des communautés métisses francophones semblent penser également que cette rupture constitue une erreur, d'autant plus que les communautés métisses francophones sont doublement minoritaires au Canada, voire triplement puisqu'elles ne sont pas encore reconnues par certains organismes métis comme la MMF. Cette dernière est représentée aux niveaux national et international par le *Métis National Council* (MNC), l'institution métisse la plus importante au pays (le Ralliement national des Métis en français). Il est important toutefois de noter que le Conseil Elzéar-Goulet est affilié à la MMF et que son mandat est notamment de protéger l'intérêt des Métis francophones aux niveaux

de la MMF¹⁵. Il est à noter également qu'aucune association métisse à l'est de l'Ontario ne fait partie du MNC et que les provinces de l'Ontario et de la Colombie-Britannique ont beaucoup moins de pouvoir au sein de l'association nationale métisse que les trois provinces des Prairies (Seraphim, 2009, p. 76-77).

Plutôt que d'affirmer une différence fondée sur un héritage historique et socioculturel distinct, les Métis francophones cherchent à s'inscrire dans un ensemble plus vaste, une société particulière qui transcenderait les frontières ethniques et politiques en place. Il s'agirait surtout pour les Métis francophones de gagner en visibilité afin de « légitimer une existence contestée par l'idéologie dominante en milieu métis anglophone » (Gagnon, 2009, p. 285), et d'atteindre dans le même temps cet objectif en milieu gouvernemental. Le jugement Powley a notamment ouvert un espace identitaire, et les revendications des « droits qui y sont associés s'accompagnent inmanquablement de rapports de pouvoir entre l'État, les organisations officielles et les membres des communautés non reconnues » (Gagnon, 2009, p. 286).

Ce récent rapprochement entre communautés métisses francophones au Canada se justifie, aux yeux des protagonistes, par des cultures et des histoires qui se recoupent du fait notamment des liens généalogiques entre les Métis francophones. Ces liens, dont l'existence a été généralement oubliée par le passé, se révèlent désormais partout au Canada au fur et à mesure des échanges, des rencontres entre personnes et des amitiés qui se créent, et dont l'année 2010, année des Métis, a été particulièrement riche. Au sujet du mouvement métis Est-Ouest, Raymond Cyr parle d'un large mouvement culturel et familial, et considère les Métis de l'Est et de l'Ouest comme des cousins¹⁶. Par exemple, le patronyme Letendre est un nom métis historique connu tant à l'Est qu'à l'Ouest (Xavier Letendre, surnommé Batoche, a été le fondateur du célèbre village, aujourd'hui lieu historique national du Canada). Et les Métis ont toujours été, ou sont

15 Conseil Elzéar-Goulet, 2011 : <http://www.elzear-goulet.org/doc/document/index.htm>, consulté le 01 avril 2011.

16 Il est possible de consulter ce document sur le site Internet de la Communauté métisse de Maniwaki : http://www.autochtones-maniwaki.com/index.php?option=com_content&view=article&id=90&Itemid=86, consulté le 01 avril 2011.

devenus par la force des choses, suite à l'arrêt Powley notamment, très au fait de leur généalogie.

En même temps qu'une culture semblable, si l'on excepte certaines variations régionales qui se retrouvent aujourd'hui au niveau de la langue française notamment, les Métis de l'Ouest et ceux de l'Est découvrent leurs liens de parenté jusque-là oubliés. Lors d'événements comme la commémoration du 125^e anniversaire de la résistance des Métis à Batoche ou lors de la rencontre pancanadienne qui s'est tenue à Sherbrooke en mai 2009, il arrivait fréquemment que des personnes croisent de lointains cousins qui portaient le patronyme d'un ou d'une aïeul(e), mettant à jour des liens de parenté jusque-là inconnus. Si bien que, pour les personnes ayant assisté à de tels événements, l'idée que les Métis au Canada forment une grande famille n'est plus une simple figure de style.

Cette dynamique, qui trouve sa matière dans la culture et l'histoire (notamment les liens généalogiques), puise sa force ou son impulsion dans des considérations de nature sociale et politique qui ont à voir avec la reconnaissance identitaire, dans un contexte où les Métis francophones représentent des composantes fortement minoritaires de la population canadienne, dès lors particulièrement discriminées et rejetées, même par les Métis anglophones. Cette dynamique est une politique qui se fonde notamment sur un élément culturel particulièrement discriminatoire que toutes les communautés métisses francophones partagent : la langue française. Cette langue constitue un élément créateur de liens forts, qui rappelle une histoire commune et une culture qui se continue d'Est en Ouest. Bien sûr, les parlers français au Canada sont très divers : il est très probable qu'un Acadien âgé de Quinan en Nouvelle-Écosse et qu'un Métis âgé de Saint-Laurent au Manitoba éprouveraient de la difficulté à se comprendre. Mais la langue française au Canada tend à s'homogénéiser, et ces difficultés de compréhension touchent moins les jeunes générations francophones. Il demeure toutefois ce que nous pouvons appeler des variétés linguistiques du français, avec des propriétés phonologiques, lexicales ou syntaxiques différentes selon les régions.

Dans l'Ouest, le français parlé par les Métis, appelé mitchif par les locuteurs et français-métis ou français mitchif par les chercheurs, ne peut

bénéficier du financement accordé à la sauvegarde des langues autochtones par le programme d'Initiative des langues autochtones (ILA) (Gagnon et Gagné, 2009; Papen, 2009; Papen, sous presse). Ce français-métis tombe sous la responsabilité du Secrétariat aux langues officielles qui prône le français standard et n'a que faire des vernaculaires. Un autre problème concerne l'amérindianisation des Métis anglophones de l'Ouest. En effet, ceux-ci ne veulent pas reconnaître la composante essentielle du français de la langue « officielle » des Métis, à savoir le mitchif, dont les noms et leur grammaire sont en français et les verbes et leur grammaire en cri. Cette langue mixte parlée par une minorité de locuteurs s'est vue promue langue officielle des Métis et bénéficie dès lors des programmes de l'ILA. C'est une position politique qui sépare encore davantage les communautés métisses canadiennes.

CONCLUSION

Outre le fait de réunifier la grande famille métisse au Canada, ce qui motive les Métis francophones à se rassembler comme ils le font depuis quelques années, à se doter d'instruments de représentation et d'affirmation, c'est notamment d'être reconnus auprès de leurs cousins métis anglophones, certains leaders métis anglophones demeurant encore particulièrement discriminants à leur égard, ainsi qu'auprès des gouvernements fédéral et provinciaux. Les dirigeants métis francophones prennent nombre d'initiatives dans ce sens dont l'une d'elles, plutôt symbolique mais qui a eu son effet à Batoche en juillet dernier, fut de composer un hymne métis en langue française à la demande de Raymond Cyr de la communauté métisse de l'Estrie¹⁷.

Pour les Métis francophones, le but n'est pas de faire bloc afin de « faire société » (Thériault, 2007) en se donnant une autonomie au plan linguistique notamment, mais plutôt de reconnaître qu'avec les Métis anglophones ils partagent une expérience commune faite de métissage, de rencontres culturelles et de marginalisation. C'est cette continuité historique et socioculturelle que les Métis francophones souhaitent

17 Jean-Marc Philippe Duval et Claude Hernandez, mars 2006, « Hymne Métis, Peuple métis souviens-toi », 4'50. Studio « Spinner », France. Dépôt officiel SACEM France, pour le Canada.

mettre de l'avant, et ce, sans nier la diversité qui est également inhérente à ce peuple métis pensé comme une réalité pancanadienne.

OUVRAGES CITÉS

- ALI-KHODJA, Mourad (2003) « Pour une science sociale de l'exiguïté : bilans et enjeux de la connaissance en milieu minoritaire », *Francophonies d'Amérique*, no 15, p. 7- 23.
- BOUDREAU, Annette (2005) « Le français en Acadie : maintien et revitalisation du français dans les provinces Maritimes », dans Valdman, Albert, Auger, Julie et Piston-Hatlen, Deborah (dir.), *Le français en Amérique du Nord : État présent*, Québec (Sainte-Foy), Presses de l'Université Laval, p. 439-454.
- GAGNON, Denis (2009) « De la dissimulation à la revendication identitaire : l'exemple des Métis francophones du Manitoba », dans Gagné, Natacha, Martin, Thibault et Pineau-Salaün, Marie (dir.), *Autochtonies : Vues de France et du Québec*, Presses de l'Université Laval, Québec (Sainte-Foy), p. 275-288.
- GAGNON, Denis et Suzanne GAGNÉ (2009) « L'étude des langues métisses et les programmes de revitalisation du mitchif : un état de la situation », *Recherches amérindiennes au Québec*, 37.2-3, p. 77-87.
- GAGNON, Denis et Hélène GIGUÈRE (dir.) (sous presse) *L'identité métisse en question : stratégies identitaires et dynamismes culturels*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- MICHAUX, Emmanuel et Jessy BARON (2009), *Rapport d'analyse des entrevues. Communauté métisse du Domaine de Roi et de la Seigneurie de Mingan (CMDRSM)*, Rapport de recherche, Chaire de recherche du Canada sur l'identité métisse, Collège universitaire de Saint-Boniface, Winnipeg.
- MICHAUX, Emmanuel (2012) « Les Acadiens métis, les Métis magouas et les Métis de Saint-Laurent : contextes et constructions des identités métisses », dans Denis Gagnon et Hélène Giguère (dir.). *L'identité métisse en question : stratégies identitaires et dynamismes culturels*. Québec, Presses de l'Université Laval, s.p.
- PAPEN, Robert A. (2009) « La situation linguistique des Mitchifs: un dédale sans issue? », dans Gagnon, Denis, Combet, Denis et Gaboury-Diallo, Lise (dir), *Histoires et identités métisses: Hommage à Gabriel Dumont – Métis Histories and Identities:*

Homage to Gabriel Dumont. Winnipeg, Presses Universitaires de Saint-Boniface, p. 253-276.

——— (sous presse) « Langues et identités langagières des Métis du Canada », dans Denis Gagnon et Hélène Giguère (dir.), *L'identité métisse en question : stratégies identitaires et dynamismes culturels*, Québec, Presses de l'Université Laval.

SERAPHIM, Joanna (2009) « La reformulation culturelle et identitaire des Métis de Colombie-Britannique », *Recherches amérindiennes au Québec*, 39.1-2, p. 71-83.

SHORE, Fred J. (2001) « The Emergence of the Metis Nation in Manitoba », dans Backwell, L., Dorion, L. et Prefontaine, D. (dir.), *Métis Legacy: A Métis Historiography and Annotated Bibliography*. Saskatoon/ Winnipeg, Gabriel Dumont Institute of Native Studies and Applied Research/ Louis Riel Institute of the Manitoba Métis Federation, p. 71-78.

STATISTIQUE CANADA, (2008) *Peuples autochtones du Canada*, Ottawa, Statistique Canada, n° 97-558-XIF. <http://www12.statcan.ca/francais/census06/analysis/aboriginal/index.cfm>, consulté le 05 avril 2011.

THÉRIAULT, Joseph Yvon (2007) *Faire société, société civile et espaces francophones*. Éditions Prise de parole, Sudbury.

Les fresques de Legal, en Alberta : une « impensation » iconographique

par

Estelle Dansereau, University of Calgary

Pamela V. Sing, Campus Saint-Jean, Université de l'Alberta

En général, on ignore non seulement le nombre de villages ou villes nord-américaines hors-Québec qui ont débuté comme des communautés francophones, mais aussi jusqu'à quel point ces villages et villes portent encore les traces variablement vitales de leurs racines. Citant – ou pas – des données du recensement du Canada, d'aucuns affirment que dans l'Ouest canadien, les francophones ressemblent à des « cadavres encore chauds¹ » ou bien sont des « *dead ducks* » (Lévesque, 1968, p. 158), des vaches mortes, mais beuglant encore et regardant avec nostalgie vers le Québec (Ferron, 1985) ou encore, « les derniers des Mohicans » (Castonguay, 1999, p. 69). Des chercheurs politologues, sociologues ou littéraires, entre autres, ont remis en question le bien-fondé de ces évaluations nécrologiques, mais tout en reconnaissant que les communautés francophones minoritaires en question sont tout de même vulnérables, fragiles.

Comment les communautés en question cherchent-elles à combattre leur disparition, à s'affirmer en tant qu'entités sociales distinctes de l'anglophonie majoritaire au sein de laquelle elles évoluent? Une stratégie consiste à commémorer l'histoire des pionniers fondateurs dans des ouvrages témoins². Ceux-ci, toutefois, gardés précieusement dans des

1 Le romancier Yves Beauchemin.

2 Il en a résulté, entre autres, l'album souvenir de 48 pages, intitulé *Girouxville 50, 1928-1978; L'histoire picturale de Morinville*, deux volumes de photos et de textes en français et en anglais publiés en 1981, qui traitent du village de 1891 à 1940; Échos d'autrefois : Histoire de *Bonnyville et District*, un ouvrage de 648 pages publié en 1981; *Paroisse du Sacré Cœur, Donnelly, Alberta, 1922-1982*, un livret de 64 pages publié en 1982; et *Les Enfants du Gumbo*, un enregistrement vidéo de 73 minutes traitant d'une famille d'habitants de la Rivière-la-Paix et leurs efforts pour réussir une exploitation agricole d'une part et, d'autre part, la « préservation sinon l'essor d'un héritage culturel français de plus en plus menacé » annonce la bande publicitaire créée par l'ONE.

archives, sur les étagères de nombreuses bibliothèques communautaires et privées, sont rarement consultés. En outre, à moins d'avoir des amis ou de la parenté dans ces communautés ou bien d'être des chercheurs, les gens d'ailleurs ignorent jusqu'à l'existence de ces ouvrages et donc de l'histoire qu'ils recueillent. Cette histoire, par conséquent, semble avoir peu de place dans la vie du présent.

Dans les années 1990, l'ACFA³ Centralta a décidé qu'il en irait autrement pour la ville de Legal, située à une cinquantaine de kilomètres au nord d'Edmonton. La conjoncture d'alors donnait à l'exécutif de l'ACFA l'impression que la communauté n'en était plus au stade de la « survie », mais qu'elle était en situation de s'affirmer et de s'épanouir. Renseignée sur les projets de revitalisation réalisés respectivement par la petite ville de Chemainus, dans l'île de Vancouver, et de la ville de Kimberley en Colombie-Britannique, transformée en village bavarois, l'ACFA a choisi de revitaliser Legal en prenant pour modèle le projet réalisé par Chemainus.

Jadis, Chemainus était une ville forestière possédant la plus grande scierie ou comme on dit au Canada, le plus grand moulin à scie couvert en Amérique du Nord. Dans les années 1980, son industrie forestière connut le déclin et la scierie de Chemainus en fut sérieusement affectée. En 1983, la scierie a donc fermé ses portes. Leur village menacé de disparition, les résidents ont poursuivi le projet de revitalisation initié l'année précédente en continuant d'embellir la ville et en faisant ressortir la thématique de l'exploitation forestière. Le projet consistait à peindre l'histoire sur les murs de la ville; il fut si bien réalisé que cette dernière, qui risquait de disparaître, fut rapidement connue du monde entier. Soit dit en passant, aujourd'hui même (le 25 septembre 2010) la ville est censée dévoiler sa 42^e peinture murale, en hommage à Emily Carr.

Legal allait donc, lui aussi, sortir son histoire des placards, boîtes et étagères de bibliothèques communautaires et privées pour la descendre dans la rue au vu et au su de tout le monde, et ce, sous la forme de peintures murales historiques.

3 Ce sigle dénote l'Association canadienne-française de l'Alberta qui est constituée d'un organisme provincial et des organismes régionaux désignés par le sigle suivi du nom de la région, ainsi ACFA Centralta.

LEGAL AU TRAVERS DE QUELQUES-UNES DE SES PEINTURES MURALES⁴

La première peinture murale historique réalisée à Legal commémore les fondateurs du village, deux Français qui avaient quitté la Vendée en 1889 pour aller cultiver la vigne dans la région de Sacramento en Californie. En 1893, Théodore Gelot et Eugène Ménard ont ensuite pris le chemin du nord-ouest canadien où, en 1894, ils s'installèrent dans un *homestead*. Lorsque d'autres pionniers, principalement en provenance du Québec, se sont joints à eux, une petite communauté s'est constituée. Sous peu, elle est devenue un village et, en 1998, une ville. C'est donc dans le *village* de Legal que tout a commencé. La première fresque évoquant les familles Gelot-Ménard fut créée en 1997 par les frères Marc et Daniel Michaud alors qu'ils étaient encore relativement peu expérimentés. Aussi, six ans plus tard, en 2003, les mêmes artistes tinrent-ils à faire montre de l'évolution de leur art visuel en proposant un avatar de leur première œuvre. La version plus récente intègre des détails du quotidien des gens concernés recueillis lors d'un entretien avec un descendant de la famille Gelot accordé aux frères Michaud, ce qui a contribué à la création d'une peinture murale plus personnelle et par conséquent, vraisemblablement plus apte à séduire ses lecteurs/spectateurs. Le même procédé a inspiré la réalisation des fresques suivantes, surtout lorsqu'elles représentaient des personnes dont des descendants habitaient encore la région. La fresque au sujet de Georges Bugnet, par exemple, a été modifiée peu après avoir été montée, et ce, à la demande de la famille qui voulait que les traits du patriarche soient adoucis. Quant aux deux peintures murales des familles Gelot-Ménard, elles sont placées l'une à côté de l'autre, et ce, non plus sur

4 Nous utilisons interchangeablement les termes « fresques » et « peintures murales » pour désigner les objets d'art public de Legal. Les deux emplois sont justifiés à notre avis, d'abord par le choix qu'ont fait les géniteurs du projet (*murales* et *peintures murales* paraissent sur le site internet et dans le manuel descriptif) et ensuite par les procédés techniques adoptés par les artistes. La murale « Famille Bugnet » est selon la définition traditionnelle une *fresque* car la peinture est posée directement sur le plâtre d'un mur extérieur. Par contre, le support de la murale des « Sœurs Grises », comme de nombreuses autres peintures murales à Legal, est un assemblage manufacturé.

un mur donnant sur la rue Principale, mais sur l'avenue⁵.

Depuis 1997, Legal a monté encore trente-trois autres peintures murales. Actuellement, la ville est la « capitale canadienne des murales francophones ». Ernest Chauvet – il était président de l'ACFA Centralta au moment de la conception du projet et depuis lors, c'est lui qui assure l'avenir de ce dernier – est en train de faire en sorte que d'ici 2012, la ville en possède quarante, ce qui permettra que Legal puisse se dire la « capitale des murales du continent » – en rapport avec le nombre d'habitants, faut-il cependant préciser. Des trente-quatre produites jusqu'ici, cinq s'organisent autour d'un individu. En plus de Bugnet, trois figures religieuses sont représentées : Monseigneur Legal, l'abbé Morin et l'abbé Primeau; la cinquième, qui a été dévoilée au public à la fin de l'été 2010, est un hommage à Roméo Dallaire et aux forces armées en mission de paix. Quinze peintures murales représentent seize familles de Legal; huit représentent des institutions : les Oblats, les Sœurs Grises, l'ACFA, la Caisse Populaire, la station de radio CHFA, la Co-op, l'École Legal et le Service postal; l'une porte sur un événement : la cause Lavoie et l'une, sur un thème culturel propre à une communauté autre que les francophones : les Ukrainiens. Les années des productions les plus nombreuses furent 1999, avec sept peintures⁶, et 2001, avec sept autres peintures⁷.

LE PROJET DE RECHERCHE

Le site Web de l'ACFA précise que l'ensemble des peintures murales « présente l'histoire de cette communauté francophone au nord d'Edmonton mais également quelques événements qui ont marqué l'histoire des francophones de l'Ouest canadien en général ». Au point de vue des chercheuses littéraires que nous sommes, il s'agit là d'un rare ensemble de textes visuels conçus par des membres d'une communauté

5 Anciennement placée sur le haut du mur du devant du restaurant Bon Appétit, qui donnait sur la rue principale, la première version est maintenant placée à côté de son avatar 2003 sur le haut du mur nord du restaurant, qui donne sur la 50^e rue, nommée aussi la rue Gelot.

6 CHFA, Co-Op, École Legal, Sœurs Grises, Ville Legal et Cause Lavoie.

7 ACFA, Caisse Populaire, famille Auger, famille Coulombe, famille Préfontaine, Mgr Legal, et Oblats.

franco-canadienne à l'intention d'autres membres de la communauté, et ce, dans le but de leur parler « directement », de façon sensorielle. Dans la mesure où les fresques dépeignent différents aspects des questions touchant la vie de la communauté, qu'elles transforment le paysage et qu'elles créent un environnement particulier pouvant modifier les sentiments de la communauté vis-à-vis de ses propres possibilités et forces, elles constituent un véritable art du peuple (Mueller, 1979; Barnett, 1984, cités dans Moss, 2010). Leur analyse critique offre la possibilité non seulement d'entrer dans le quotidien d'une communauté, mais aussi de dévoiler des perspectives populaires allant à l'encontre de celles exprimées dans les discours institutionnels ou sociaux ambiants.

Réalisation artistique à la fois modeste et ambitieuse, cet art populaire attire des touristes, mais il est resté à l'écart des instances et discours culturels. Cela signifie l'« oubli » institutionnel non seulement d'une œuvre qui donne une coloration populaire et mobilisatrice à la construction de la conscience historique chez les francophones albertains ou à l'égard de la francophonie albertaine, mais aussi des artistes ayant imposé sur le paysage une lecture « autre » d'une culture « officielle » mais incontestablement minoritaire. Nous proposons d'examiner ces fresques dans deux contextes intimement reliés au lieu de leur réalisation, l'un, socio-historique, l'autre, textuel, en plus d'examiner les discours sociaux élaborés à leur égard, et ce, tant au plan « officiel », soit dans des brochures touristiques, à l'ACFA, etc., que non-officiel (gens de la communauté, y compris les artistes eux-mêmes, touristes ayant visité les fresques avec un guide, etc.).

Dans le contexte de notre projet sur les peintures murales de Legal, nous chercherons à comprendre la généalogie, c'est-à-dire les enjeux qui ont mené l'initiative communautaire; les préoccupations soulevées par les thèmes, les styles et les artistes choisis; les défis matériels, esthétiques, culturels et idéologiques qui ont dû être surmontés et/ou négociés; le public visé et les modes de réception des œuvres; et l'impact de cet art « artisanal » sur la communauté legalienne ainsi que sur les francophonies albertaine et canadienne. Dans le contexte d'impenser la francophonie, cette enquête nous mènera en particulier à comprendre

si les représentations iconographiques révèlent un reconditionnement des référents identitaires de la culture minoritaire et un renouvellement pour le XXI^e siècle du visage culturel des communautés francophones en Alberta. Nous proposons d'illustrer le résultat de ce questionnement en nous attaquant à l'analyse d'une seule des trente-quatre peintures murales – celle des Sœurs Grises – qui servira de modèle critique. Or, traiter un texte visuel comme un texte culturel nécessite un examen de présuppositions théoriques qui gouvernent les deux types de textes.

CONSIDÉRATIONS THÉORIQUES ET MÉTHODOLOGIE

Dans notre étude, nous désirons à la fois mettre en valeur la grande richesse artistique et culturelle que les peintures murales représentent pour la communauté de Legal, mais aussi comprendre leurs significations dans le contexte d'une société qui, bien qu'affrontant la puissance assimilatrice de la culture dominante, a prévu de forger des liens différents avec son milieu, avec la possible conséquence de donner naissance à une identité renouvelée. Pour ce faire, nous devons identifier une approche et des outils d'analyse qui nous permettront de conserver le récit des premières tentatives, c'est-à-dire les moins téméraires, des animateurs culturels et des artistes du projet des peintures murales de Legal, d'évaluer l'aspect textuel des images, de tenir compte des « lectures » et de mesurer leur réception par divers spectateurs. En percevant les peintures murales comme des objets visuels, donc des textes, ainsi que des représentations culturelles significantes, nous adhérons à l'école de pensée du théoricien britannique de la culture Stuart Hall qui avance que la culture est l'étendue et la diversité des pratiques sociales qui véhiculent des sens et des effets⁸. Adopter cette perspective pour étudier les peintures murales nous permet de considérer les œuvres comme des textes culturels (et non seulement visuels) qui expriment également la « manière dont les communautés qui les créent et les consomment vivent, se définissent et pensent leur rapport au monde et aux autres » (Bandier, 2010, p. 15). Les anthropologues et sociologues

8 « Culture [is] a process, a set of *practices*. Primarily, culture is concerned with the production and the exchange of meanings [...] between the members of a society or group » (Stuart Hall, 1997, p. 2).

de l'art tels Norbert Bandier et Hans Belting, et les critiques telle Kristen Lee Moss, nous offrent une méthode pour structurer nos analyses et nous guider dans la pratique de l'interprétation de l'objet visuel, c'est-à-dire les peintures murales – un art public et collectif – comme discours, certains diraient argumentaire, et comme expression des valeurs d'un groupe et de leurs rapports au monde⁹.

Pour ce faire, nous devons donc prendre en compte non seulement l'objet qu'est la peinture murale mais tous les éléments dans la culture qui ont contribué à sa production et à son actualisation. Selon le sociologue Norbert Bandier, si l'œuvre d'art est valorisée pour ses qualités intrinsèques, l'œuvre culturelle de son côté opère selon des dispositifs qui lui permettent d'exister socialement par le fait d'être insérée dans l'univers de la consommation (2010, p. 15). Dans son ouvrage fondamental, *Visual Methodologies* (2001), Gillian Rose nous oriente vers une façon de considérer et d'interpréter les images qui tient compte des deux univers de l'art – soit la production et la consommation – sans toutefois négliger le plus important pour les sémiologues : l'univers de l'objet visuel lui-même. Rose tisse dans un plan d'ensemble un système d'interprétations et d'analyses qui facilite l'étude des effets produits par l'image, des conditions de la réalisation de l'image et des facteurs qui contrôlent son visionnement. Le sens d'une image est produit dans trois lieux de sens différents, avance-t-elle, et ces lieux ou univers (*sites*) sont essentiels à toute méthodologie du visuel : les lieux de la production de l'image, de l'image elle-même, et de sa réception¹⁰. Pour désigner cette dernière, Rose utilise le mot *audiencing* qui traduit les sens de réception et de mise en circulation, les deux étant essentiels au visionnement de l'œuvre. Dans le système décrit par Rose, chaque *site* ou univers de sens est marqué par

9 Moss reprend la définition de Stuart Hall et Kathleen Woodward pour contextualiser son étude des négociations identitaires mises en œuvre dans les peintures murales de la ville américaine de Philadelphie: « Representations are cultural processes that constitute individual and collective identities. Representations are signifying practices and symbolic systems that discursively constitute and (re)produce meanings and subject positions » (Moss, 2010, p. 375).

10 Lorsque Norbert Bandier propose son approche tripartite « image-médium-regard », il fait appel aux mêmes vecteurs de l'œuvre culturelle.

trois modalités mises en corrélation qui influencent la façon dont nous recevons l'image et donc la lisons et l'interprétons : il s'agit des aspects technologique, compositionnel et social (2001, p. 17). Nous examinerons brièvement chaque aspect de ce cadre théorique tracé par Rose, mais qui est informé pour sa formulation et son élaboration par de nombreuses méthodes venant d'autres théoriciens.

LA PRODUCTION DE L'IMAGE

Les nombreux facteurs, activités et décisions qui mènent à la réalisation d'une image commencent par les plus concrets, dont les date et lieu de création, le choix de l'artiste ou du créateur, du sujet ou thème, le rôle des commanditaires ainsi que du groupe communautaire instigateur. Certes, la création d'une peinture murale renvoie à des traditions propres au genre, ainsi qu'à des circonstances, méthodes, contraintes et besoins particuliers de ce genre. Les *technologies* mises à l'œuvre dans la production varient selon le genre de texte visuel et déterminent ses possibilités de signification. Elles comprennent les techniques et les outils qui rendent possibles la fabrication et la présentation de l'œuvre. Pour ce qui est de la peinture murale, l'envergure de l'objet joue sur les plans non seulement matériel et plastique, mais aussi temporel et économique, tandis que le caractère collectif ou communautaire de la production suscite le besoin de négociations et de compromis. La modalité *compositionnelle* comprend les mécanismes pour la réaliser¹¹, les choix esthétiques et conceptuels pour assurer son visionnement, et l'organisation et la qualité de l'image. Enfin, la modalité *sociale* traite des pratiques socioéconomiques et politiques (y compris institutionnelles) qui influencent la fabrication de l'objet visuel (Rose, 2001, p. 188). Afin de cerner le site de la production, il nous incombe de faire appel à toute une série de questions pratiques telles : Qui décide du sujet de l'image? L'artiste, le groupe, la communauté, le commanditaire? Quelles sont les caractéristiques identitaires des différents

11 Nous avons appris lors d'entrevues sur le terrain que la communauté de Legal avait choisi des artistes locaux pour la plupart des commandites de peintures murales, artistes peu expérimentés dans la production d'ouvrages monumentaux exposés au dur climat albertain. L'évolution de leur apprentissage au muralisme reste à être tracée.

actants au niveau de la production? Quels rapports y a-t-il entre ces actants et le sujet de l'image? Quelles idées sont véhiculées? Comment le genre de l'œuvre permet-il de dialoguer avec les identités ou pousse-t-il à les reproduire? Nous tenterons d'apporter des éléments de réponse à ces questions plus loin, en faisant l'analyse de la murale des Sœurs Grises.

L'IMAGE ELLE-MÊME

Les composantes formelles d'une image peuvent être lues selon plusieurs méthodes, l'une aussi significative et éloquente que l'autre¹². Selon Gillian Rose, l'aspect essentiel de toute bonne lecture d'une image est de bien la regarder, de vraiment la regarder, nous le répète-t-elle, puis de la décrire en se basant sur les éléments opératoires et lisibles afin de déterminer l'origine de ses effets (Rose, 2001, p. 33). Comme pour le site de la production, les modalités de ce lieu sont triples. Dans la *technologique* on peut compter le sujet et les composantes de l'image ainsi que leur organisation et se demander quels rapports existent entre ces éléments et quels sont les effets produits par les couleurs choisies, le style, l'angle de vision, etc. De même, il est important de voir comment le genre et le support déterminent le texte. Parmi les peintures murales de Legal, celle de Bugnet offre un exemple remarquable de l'utilisation d'une structure existante (une maison particulière) qui influence la composition de l'image et, selon la modalité *compositionnelle*, produit des effets esthétiques, contrôle et structure le regard, et situe le spectateur (Rose, 2001, p. 189). À partir de la modalité du *social*, les murales non seulement captent le regard du spectateur mais le construisent, nous permettant de comprendre qui est invité à les voir et comment, et d'identifier les significations observables dans les rapports établis.

LA RÉCEPTION DE L'IMAGE

C'est par l'image que l'artiste représente sa conception de l'objet ou du récit qu'il veut faire voir à ses spectateurs. Ainsi, inscrit-il la lisibilité

12 Les principes de lecture longuement formulés par la sémiologie visuelle de Francis Edeline et du groupe μ pour qui l'image visuelle est un système de signification qui possède une organisation interne sont utiles mais limités pour notre propos (Groupe μ , 1992, p. 11).

dans l'image et, selon certains théoriciens, vise à ce que l'image construise son spectateur. Cependant, l'artiste ne peut pas anticiper toutes les lectures déployées par l'image. Et notre désir n'est pas non plus de donner trop d'importance à l'intentionnalité de la production. Les peintures murales constituant un genre artistique populaire, le site le plus important de leur réalisation demeure celui de la réception et donc du spectacle qu'elles invitent et véhiculent. C'est ici que l'image parle, qu'elle se prête à être regardée et à provoquer des réactions et des sensibilités. Norbert Bandier confirme ce principe : « l'œuvre culturelle est fortement déterminée par son insertion dans l'univers de la consommation » (2010, p. 16) et le contact établi entre le spectateur et l'œuvre est déjà « socialement organisé » (p. 14). Le fait de créer des murales dans et pour une communauté qui y est également représentée est un facteur décisif quant à sa réception, du moins locale¹³. Toutefois, même ces images culturelles méritent un décodage car elles ne vont pas de soi : si elles peuvent confirmer, elles peuvent également perturber, rejeter, nier. C'est ainsi que les peintures murales peuvent devenir un lieu de négociations identitaires et pour les Legaliens et pour les francophones en général.

L'interaction entre image et spectateur, lieu nommé *audiencing* par Gillian Rose, dépend de nombreux facteurs, tous pertinents pour la lecture des fresques : comment le spectateur est-il arrivé à les voir? Depuis quel emplacement¹⁴? Comment la situation de vision a-t-elle généré différents décodages et pour qui? Rose se demande si, lorsque divers spectateurs regardent une image (*spectating*), il ne faudrait pas en outre tenir compte de la question de pratiques sociales distinctes (2001, p. 25-27). Si les sens et

13 L'objet culturel entre dans un rapport déterminant avec son environnement : l'étude de Kristen Lee Moss l'affirme en montrant que les représentations des Afro-Américains, affichées dans la ville de Philadelphie pour à la fois embellir les quartiers défavorisés et exercer une redéfinition identitaire, ont des effets sur leur identité culturelle.

14 Le spectacle d'une œuvre offert dans un musée est organisé différemment de la dissémination libre et démocratique de la murale. En Occident en particulier, le paradigme de l'image le plus fréquent est celui du tableau accroché au mur et mis à la disposition d'un public général. Selon Pierre Bourdieu et Alain Darbel, les musées reçoivent presque exclusivement un public éduqué pour consommer les œuvres choisies pour le consommateur par les forces institutionnelles (1966).

les effets de l'image sont créés par le spectateur, l'identité de ce spectateur, ses appartenances, son éducation et ses expériences joueront toutes un rôle décisif dans ses interprétations. La *technologie* utilisée pour produire et présenter une image peut viser tels spectateurs ainsi que décider de leurs réactions. Dans le cas des peintures murales, l'emplacement, les couleurs, la grandeur de la surface sont signifiants et construisent la façon de voir et de recevoir les messages; tous sont indéniablement à l'œuvre dans la murale imposante de la famille Chauvet. La modalité *compositionnelle* explique le pouvoir de l'organisation formelle des éléments d'une image pour influencer et orienter le regard; elle tient compte de la position du spectateur, de même que de la légende ou la description (du catalogue et du panneau). À l'instar de Rose donc, nous pouvons dire que différentes images suscitent différents regards, les structurent et les orientent, et que l'emplacement influence ce regard. Il importe pour l'analyse de noter que les murales de Legal sont exhibées en plein air, le long des rues principales d'une petite ville franco-albertaine en voie de transition au XXI^e siècle. L'identité des spectateurs/lecteurs, connue et reconnue pendant les premières années des murales, a changé à mesure que la renommée des œuvres s'est répandue et que le monde extérieur s'est davantage intéressé à ce qui était d'abord un texte régional. Cerner la réception d'une œuvre exige de tenir compte des identités plurielles des spectateurs actuels pour ensuite mesurer la signification de ces identités pour les lectures des murales. La modalité sociale, de loin la plus importante pour le site de la réception, est également la plus difficile à cerner.

LECTURE DE LA MURALE DES *SŒURS GRISES*



(Photo par AR Grynoch)

À titre d'illustration de la méthode, nous analyserons la fresque représentant les Sœurs Grises et leurs contributions à la communauté. En suivant le cadre théorique proposé par Rose, nous allons aborder la question de la création des significations de la fresque en l'examinant dans trois sites interreliés, dont il est possible d'étudier les aspects technologique, compositionnel et social : [i] celui de sa production, [ii] celui de l'image elle-même et [iii] celui de son exposition au public.

LA PRODUCTION

Cette peinture a été financée par les Sœurs Grises et l'Alberta Foundation for the Arts. Elle mesure 9 pieds par 24 pieds, 8 pouces et se trouve sur un mur bâti spécialement pour elle, situé au coin de la 51^e avenue ou l'avenue Primeau et de la 46^e rue ou rue Saint-Émile. L'artiste, Karen Blanchet, anglophone francophile originaire de la Saskatchewan, avait vécu en Colombie-Britannique et en Australie où elle a fait ses études de beaux-arts à la Julien Ashton Arts School de Sydney avant de s'établir à Legal en 1994 avec son mari, un francophone originaire de Falher. En 1998, l'ACFA lui a commandité une peinture murale qui devait être terminée en octobre de cette année-là, de telle sorte qu'elle devait être dévoilée en même temps que les fresques traitant de Georges Bugnet, le citoyen de Legal le plus renommé, traitant de la famille

Chauvet – le père d’Ernest, le « Responsable » du projet entier, était un agriculteur qui, à l’époque où Legal n’était proche d’aucune école, a obtenu un diplôme à l’Université de l’Alberta et, plus tard, a assuré l’enseignement du français et de la religion à l’école de Legal – et traitant des familles Létourneau-Caron, agriculteurs qui, de plus, transportaient l’huile et des marchandises entre Edmonton et Athabasca Landing Trail. Comme le mur destiné à recevoir la fresque fut construit au mois d’août et qu’il lui a fallu sécher pendant suffisamment de temps avant de recevoir une peinture en permanence, la fresque a été réalisée seulement en 1999. Peinte probablement en latex – probablement, écrivons-nous, car l’artiste ne s’en souvient plus –, ses retouches, financées par la Société Touristique Centralta, ont été effectuées l’été dernier, avec une peinture acrylique d’une qualité dite « non professionnelle ».

Le processus de la production de la fresque a commencé par une rencontre entre l’artiste et un groupe de Sœurs Grises, dont la Mère Supérieure et la sœur Annette Potvin, historienne. Toutes lui ont fait part de ce qu’elles voulaient voir représenté dans la peinture. Les fruits de cet entretien, alimentés par la lecture des dizaines de livres que sœur Annette avait prêtés à l’artiste, ont abouti à une compilation d’images que Karen Blanchet a soumises aux Sœurs, d’abord sous la forme d’une esquisse en noir et blanc et, ensuite, en couleurs. Les Sœurs ont imposé deux changements importants : *primo*, tandis que Karen avait peint le Christ en Croix, les sœurs ont insisté pour que ce soit le Christ ressuscité¹⁵; *secundo*, tandis que l’artiste avait habillé toutes les Sœurs de l’image en habit moderne, un habit traditionnel fut souhaité : dès après avoir changé d’habit dans les années 1960, cet ordre de religieuses a cessé de s’occuper des Autochtones, concentrant ses efforts sur les femmes battues ainsi que l’enseignement de la langue française et de la religion. Soit dit en passant, l’habit traditionnel se portait avec le Christ en Croix. L’image définitive témoigne de l’efficacité de la collaboration entre l’artiste et les Sœurs Grises : ces dernières ont été ravies du

15 Pendant une conversation téléphonique avec Pamela Sing en septembre 2010, Karen s’est souvenue d’avoir été estomaquée par cette possibilité et a exclamé qu’il lui avait fallu user de son imagination pour produire l’image exigée.

résultat et une reproduction en huile a été envoyée à leur maison mère à Montréal¹⁶.

L'IMAGE ELLE-MÊME

En ce qui concerne l'image de la peinture murale représentant les Sœurs Grises, nous soulignerons principalement deux points sous le chapitre de sa composition. Le premier témoigne de ce que le processus interactif ou participatif entre artiste et communauté favorise le tissage social et que les peintures murales en portent souvent des traces. Un exemple frappant réside dans la partie de la peinture mettant en scène une sœur Grise en train de conduire une charrette. Il est vrai que l'image nous renseigne sur le mode de transport communément employé à l'époque et souligne de plus le fait que les religieuses ne s'occupaient pas que des tâches « féminines » tels le jardinage, les soins aux malades et l'enseignement. Mais il apparaît surtout que, lors de ses conversations avec les Sœurs Grises, l'artiste a été tellement frappée par l'anecdote de la femme qui s'était donné tant de mal afin de traverser le marais dans une charrette tirée par un animal récalcitrant, qu'elle tenait absolument à l'inclure dans la fresque.

Le second point concerne la « tension » qui habite la fresque et qui provient du rapport entre ses aspects « officiels » ou institutionnels d'un côté et ses aspects « affectifs » de l'autre. D'après l'un des cahiers explicatifs, on prétend, par exemple, que l'histoire des Sœurs Grises se lit de gauche à droite, mais l'ordre chronologique de leur histoire est perturbé par le fait de privilégier certains événements ou accomplissements ayant une importance particulière pour Legal. Aussi l'arrivée à Saint-Boniface des Sœurs Grises en provenance de Montréal est-elle représentée à droite du centre vers le haut, tandis que l'image en hommage à la traversée difficile du *muskeg* albertain entreprise par la sœur à laquelle nous venons de nous référer dans le paragraphe précédent se situe là où le récit est censé débiter. De plus, les figures plus grandes que nature du Christ, du père Albert Lacombe qui avait obtenu le transfert des religieuses de Saint-Boniface au

16 Soit noté en passant qu'on ne sait (pas encore) ce qu'il en est du tableau maintenant que l'Université Concordia a acquis le bâtiment.

Lac Sainte-Anne en Alberta, et de Marguerite D'Youville, la fondatrice de la congrégation des Sœurs Grises, en hommage de laquelle la fresque comporte l'image d'une trentaine de marguerites, attirent l'attention du regard de sorte que chacune des figures pourrait s'imposer comme le point de départ d'une lecture autre. La possibilité de plusieurs lectures laisse une grande liberté au lecteur-spectateur qui, vraisemblablement, ferait son choix pour différentes raisons allant des effets psychoaffectifs d'un aspect donné, qu'il s'agisse d'une couleur ou d'un mouvement, jusqu'à, par exemple, l'intérêt qu'il aurait pour un fait géographique, historique ou culturel et ainsi de suite. Clairement, le charme et l'intérêt d'une telle fresque polydiégétique réside en partie dans la possibilité non seulement de la lire/regarder de nombreuses fois et de découvrir chaque fois des nouveautés, mais aussi d'en faire une « lecture » rapide se limitant à jouir de l'éclat des couleurs.

LA MISE EN VISIONNEMENT ET LA RÉCEPTION

La fresque a été réalisée et est exposée en plein air dans un endroit public non contrôlé qui invite le regard de tous et n'importe qui, mais aussi, sur un mur que l'ACFA a fait construire exprès pour elle, situé du côté ouest de l'École Citadelle et du Centre culturel. S'agissant de ce qui a motivé le projet, l'emplacement de la fresque est à lui seul signifiant. Rappelons que le projet des peintures murales fut conçu avant tout dans le but de combattre l'assimilation des Legaliens francophones : il fallait les sortir de leur indifférence ou apathie à l'égard de leur francité et éveiller chez eux un sens d'appartenance à la francophonie en développant un sentiment de fierté vis-à-vis de leur patrimoine. Le projet vise aussi à avoir des effets au-delà de la communauté en faisant valoir la francophonie locale auprès d'autrui : d'autres Albertains, d'autres Canadiens, d'autres francophones, Québécois, Français, Belges, Suisses, etc., voire des anglophones. Visibilisée d'une manière on ne peut plus explicite, et ce, sous une forme variablement lisible pour tous, l'image de ce morceau du patrimoine et, à travers lui, le discours de la communauté francophone, s'attribuent une place dans le réseau de relations sociales. En outre, la fresque ne peut manquer de provoquer des réactions chez les passants. Ce

faisant, même si ces réactions demeurent inexprimées ou sont négatives, un nombre difficile à déterminer des aspects du patrimoine représentés acquièrent une vie dans le présent – auprès des visiteurs du Centre culturel, mais surtout auprès des écoliers qui passent devant ou près de la murale tous les jours pendant l'année scolaire; avec le temps, quelque chose de la fresque demeurera dans leur mémoire et leur imagination, ce qui ne manquera pas d'infléchir leurs rapports avec le passé qu'ils partagent avec la collectivité franco-canadienne *at large*.

Dans l'esprit de la méthodologie adoptée, nous tâcherons de comprendre qui seraient les autres constitués en spectateurs, comment leur visionnement de la murale des Sœurs Grises serait organisé et déterminé, comment des récits autres que le récit officiel, historique et spécifiquement franco-albertain seraient suscités chez le spectateur non lié culturellement au spectacle qu'il a sous les yeux.

La peinture murale entendue comme œuvre culturelle résulte d'un « processus volontaire d'expression choisie afin de produire un effet sur son consommateur », pour emprunter les paroles de Hans Belting (2004, p. 13). Sur le plan de la composition, la fresque des Sœurs Grises présente des images culturelles qui, très spécifiques à une communauté, à une histoire et à un récit, sont organisées sans chronologie ni continuité narrative. Cependant, grâce au style figuratif de l'œuvre, les Franco-Canadiens d'un certain âge, mais aussi d'autres personnes ayant étudié l'histoire du Canada francophone ou ayant des connaissances générales à son sujet, reconnaissent l'importance accordée à un certain nombre de points incontournables, dont les communautés religieuses représentées (les Sœurs Grises et les Oblats) qu'ils associent à un récit historique précis; les diverses activités (dont chacune peut faire l'objet d'un micro-récit) qui ont fait avancer la colonisation; ou encore les groupes sociaux qui ont fait partie intégrante de l'histoire de la francophonie canadienne, mais à qui on a souvent attribué une signification négligeable : enfants, autochtones, hommes et femmes « ordinaires » qui, tous, ont bénéficié des soins et des services des congrégations religieuses précitées. On notera cependant que les acteurs, édifices et activités mis en évidence dans la peinture ne sont pas représentés sur le mode réaliste, « fidèle » diraient certains. De

plus, comme il a déjà été remarqué, le tout se trouvant ponctué par trois figures monumentales, le collage demeure sans réel centre ni organisation déterminante. Les proportions et le temps chronologique ne sont pas respectés, aucune direction de lecture n'est dominante, de nombreux récits sont juxtaposés, et le tout est rendu joyeux par des couleurs vives et les abondantes marguerites. Bref, l'artiste a jugé bon de raconter l'histoire des francophones non comme un seul et unique récit linéaire (elle fait abstraction notamment des macro-récits ou Grands Récits de la colonisation canadienne), mais sous la forme libératrice de plusieurs micro-récits dont l'ordre est à déterminer au gré de chaque lecteur/spectateur. Ce facteur est radical et décisif, car il permet aux spectateurs n'appartenant pas à la communauté spécifique ou ne connaissant pas l'iconographie traditionnelle des souvenirs collectifs représentés – en particulier la symbolisation historique et collective – de lire les images et de se sentir interpellés par leur pouvoir. Pour eux comme pour les initiés, les efforts de la congrégation des Sœurs Grises et le travail et le courage à grandeur épique qui y sont honorés sont incontestablement perceptibles et rendus davantage signifiants par la composition non-linéaire. Ainsi le sujet de la murale perd-il de sa spécificité culturelle et temporelle située dans un temps révolu pour devenir autrement significatif, en suggérant par exemple d'autres récits, certains gravés dans les mémoires, certains fondés sur une appréciation esthétique de cette fresque, certainement l'une des peintures murales de Legal, l'une des peintures murales le plus richement inspiratrices.

Il en découle la possibilité d'attribuer à la peinture murale le rôle de pont entre, d'un côté, les récits appartenant en apparence à une réalité sociohistorique spécifique et à un héritage distinct et, de l'autre, leurs divers spectateurs/lecteurs. Il nous semble que la fresque des Sœurs Grises a tout pour égayer et instruire les divers spectateurs qui se prêtent à la regarder. En revanche, il est évident que le sentiment de « continuité rétrospective » (Belting, 2004, p. 92) ressenti possiblement par les Legaliens francophones de certaines générations, n'est pas accessible de la même manière aux touristes de passage, aux Legaliens et autres francophones canadiens des générations plus récentes, aux membres d'autres groupes ethniques ni

aux spectateurs étrangers à la culture et à l'histoire canadiennes, arrivés à Legal par hasard ou par curiosité. Toutefois, les murales ont le potentiel de jouer un rôle de rassemblement et de catalyse, c'est-à-dire de promouvoir l'interculturalité et réduire les tensions et conflits entre groupes. Dans son étude des murales de la ville de Philadelphie, Kristin Lee Moss s'intéresse aux stratégies de « cultural projection » (2010, p. 380-81)¹⁷ par lesquelles les groupes marginalisés projettent de nouvelles images d'eux-mêmes afin de contester les conceptions stéréotypées et révolues que le public général détient à leur sujet. La peinture murale des Sœurs Grises suggère d'abord tout le contraire de ce renouvellement dans la mesure où son sujet est si particulier à une histoire et à une communauté qu'il paraît exclure les spectateurs qui ne partagent pas les mêmes souvenirs et la même iconographie. Cependant, sa composition imaginative, son style narratif éclaté et son langage visuel permettent au spectateur/lecteur non directement concerné d'en faire des lectures motivées par sa propre réaction à l'esthétique, à la symbolisation, etc. Force est donc de reconnaître que l'œuvre détient le pouvoir de construire le spectateur au pluriel, condition essentielle à notre avis pour assurer sa pertinence et sa survie (l'état physique de la murale a déjà été affectée par le temps et les éléments). Bien que cette murale emprunte des images traditionnelles de la mémoire collective pour composer son sujet, cela n'en fait pas en soi un texte d'archives.

CONCLUSIONS

L'art des peintures murales, de par son caractère public et artisanal, de par son style réaliste et accessible, offre aux groupes et communautés minoritaires un moyen d'expression qui favorise de multiples intentions de lectures, ce qui le rend un outil efficace pour transcender les frontières sociales, politiques et culturelles. Ce caractère de malléabilité l'ouvre à tout un travail de résistance face aux représentations que la culture dominante a construites au sujet de la culture minoritaire et, du coup, il permet un repositionnement des groupes dans la contingence actuelle. Au lieu de regretter le détournement d'une intention historiquement viable, les

17 Moss emprunte le concept à R. M. Merelman, *Representing Black Culture: Racial Conflict and Cultural Politics in the United States*, Londres, Routledge, 1995, p. 3.

communautés comme celle de Legal, désireuses de se démarquer par leur originalité historique, peuvent s'assurer d'une « continuité » en adoptant des moyens pour évoluer dans l'Alberta du XXI^e siècle sans perdre le noyau (le lieu visible) de ce qui les distingue : « Les cultures se renouvellent par l'oubli tout autant que par le souvenir qui les transforme », écrit Belting (2004, p. 92). En juillet 2010 à Legal, l'artiste Jacques Martel a dévoilé sa peinture murale représentant Roméo Dallaire et les Forces de la paix; cette plus récente contribution au projet des fresques fait le récit, en cinq panneaux juxtaposés, du génocide rwandais de 1994, un récit de grand courage à propos d'un acte de grande abjection, qui ne manque pas de toucher les sensibilités de tous ses spectateurs. Sur le plan iconographique et thématique, il peut sembler difficile d'expliquer le rapport entre la petite communauté rurale albertaine et les malheurs vécus dans un lointain pays d'Afrique si ce n'est que pour la figure héroïque (et devenue presque mythique) du Québécois Roméo Dallaire. Pour certains, cette murale peut sembler disjonctive car elle met en question la cohérence du projet des murales. Dans le contexte de notre questionnement sur la proposition d'impenser la francophonie, cependant, elle semble plutôt annoncer la voie du changement et prévoir l'émergence d'une communauté véritablement plurielle qui perçoit la nécessité de construire des ponts rassemblant le voisin d'à côté et le frère ou la sœur habitant un continent lointain. L'ouverture au monde extérieur que cette fresque connote – une sorte d'émancipation de la pensée – nous aide à modifier la perception traditionnelle de la francophonie albertaine et à la percevoir davantage dans une francophonie actuelle plus largement définie qu'elle ne l'a été historiquement.

Conçu modestement à l'origine, le projet des murales historiques de Legal semble en train d'évoluer et d'ouvrir à un discours innovateur, voire rénovateur. Dans la communauté à caractère indéniablement interculturel qu'est devenue la ville de Legal aujourd'hui, les murales historiques ont le potentiel de devenir l'un des moyens par lesquels la francophonie albertaine pourra négocier une identité renouvelée tout en gardant certaines de ses attaches identitaires. Elles nous donnent également à rêver sur ce que sera au futur la communauté de Legal construite par les murales.

OUVRAGES CITÉS

- BANDIER, Norbert (2010) « Les produits de la représentation artistique sont-ils des textes? », dans CROCE, Pierre et al (dir.), *La culture du texte : approches socio-anthropologiques de la construction fictionnelle*, vol. 2. Paris, L'Harmattan, p. 13-26.
- BARNETT, Allan W. (1984) *Community Murals : The People's Art*, Philadelphie, Art Alliance Press, 516 p.
- BELTING, Hans (2004) *Pour une anthropologie des images*, trad. de l'allemand par Jean TORRENT, Paris, Gallimard, coll. « Le temps des images », 346 p.
- BOURDIEU, Pierre et DARBEL, Alain (1966) *L'amour de l'art : les musées et leur public*, Paris, Minuit, 248 p.
- CASTONGUAY, Charles (1999) « Getting the Facts Straight on French: Reflections Following the 1996 Census, » *Inroads* 8, p. 59-78.
- CHARBONNEAU, André et TURGEON, Laurier (2010) « Introduction », dans CHARBONNEAU, André et TURGEON, Laurier (dir.), *Patrimoines et identité en Amérique française*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 1-10.
- FERRON, Jacques (1985) « La vache morte du canyon », *Contes du pays incertain*, Montréal, HMH, p. 79-105.
- GROUPE μ (1992) *Traité du signe visuel : pour une rhétorique de l'image*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 504 p.
- HALL, Stuart (dir.) (1997) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London, Sage, 400 p.
- Les murales francophones de Legal / The French Murals of Legal*, Legal, AB, ACFA régionale Centralta, (sd), 63 p.
- LÉVESQUE, René (1968) *Option Québec*, Montréal, Éditions de l'Homme, 173 p.
- MOSS, Kristen Lee (2010) « Cultural Representation in Philadelphia Murals: Images of Resistance and Sites of Identity Negotiation », *Western Journal of Communication*, 74.4, p. 372-395.
- MUELLER, Mary K. (1979) *Murals: Creating an Environment*, Worcester MA, Davis Publications, 87 p.
- ROSE, Gillian (2001) *Visual Methodologies: An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*, Londres, Sage, x et 229 p.

Deux Tremblay impensés : des appartenances littéraires du théâtre hétérolingue¹

par

Nicole Nolette

Université McGill, Montréal

Pour « impenser » la science sociale de la manière suggérée par Mourad Ali-Khodja, il ne faut pas que la « repenser », mais entreprendre une « interrogation et une remise en question radicales des principes épistémologiques à partir desquels [la science sociale] s'est constituée » (Ali-Khodja, 2003, p. 22). La reproduction des modes de savoir dominants se fait souvent dans le but d'accéder à la légitimité, mais cette pratique empêche la légitimation d'autres modes de savoir, dont notamment ceux des minoritaires. En études littéraires, les principes épistémologiques qui servent à encadrer la recherche se fondent encore sur des distinctions linguistiques, ce qui mène les chercheurs à ne mettre que trop rarement à mal l'adéquation langue-littérature. Si les littératures issues de la francophonie canadienne font depuis leur émergence des tentatives plus ou moins audacieuses en matière de plurilinguisme, reste que leur étude dans des champs littéraires unilingues se calque toujours sur les concepts épistémologiques issus des Grandes Traditions. À ce sujet, Catherine Leclerc précise que :

héritage du nationalisme romantique, l'unilinguisme n'en continue pas moins de s'imposer comme principe structurant dans le champ littéraire. C'est bien selon *la* langue dans laquelle elles sont écrites que les œuvres sont publiées, diffusées, étudiées. Ce qu'on appelle communément la langue du texte joue un rôle fondamental dans le découpage institutionnel par lequel se signent les appartenances littéraires. (Leclerc, 2010, p. 40. Je souligne.)

À quel découpage institutionnel répondent les littératures hétérolingues? Quelles sont les appartenances littéraires tracées par la

1 L'auteure aimerait remercier le CRSH pour la bourse doctorale qui a rendu possible la recherche dont a découlé cet article.

production, la réception et la critique du théâtre hétérolingue? Notons ici que l'hétérolinguisme est le terme qu'a défini Rainier Grutman pour se pencher sur la condition littéraire hybride créée soit par l'insertion d'idiomes étrangers, soit par celle des variétés sociales, régionales ou historiques de la langue dans laquelle le texte est principalement écrit (Grutman, 1997)². Pour Grutman, parler d'hétérolinguisme, c'est éviter les termes profondément marqués par les discours soiopolitiques que sont le « bilinguisme » ou le « plurilinguisme », afin de traiter plutôt de la *textualisation littéraire* des deux phénomènes. Dans le but de démontrer quel « hétérolinguisme » est malgré tout tributaire de ces phénomènes sociolinguistiques d'une part et, d'autre part, qu'il tend à reconduire l'unilinguisme des champs littéraires, j'ai l'intention, dans cet article, de retracer l'opération de certains découpages institutionnels en effectuant une étude comparatiste de deux pièces de théâtre : *The Dragonfly of Chicoutimi* de Larry Tremblay, publiée en 2005, et *Elephant Wake*, de Joey Tremblay, publiée en 1999.

Si Robert Dion a affirmé au sujet de la première qu'elle présente un cas extrême d'hétérolinguisme, affirmation souvent répétée et peu examinée jusqu'ici (Dion, 2005, p. 81), il n'en va pas de même pour *Elephant Wake*, et ce, même si cet ouvrage ressemble au premier par sa thématique et sa composition linguistique. Au terme de cette étude, j'espère montrer que l'« impensation » des principes épistémologiques du concept de l'hétérolinguisme contribue à restituer les discours sociopolitiques auxquels se rattachent les émetteurs et récepteurs des textes nommément « hétérolingues ».

DEUX TREMBLAY (EN ÉVITANT LE PLUS CÉLÈBRE)

Dans *Elephant Wake* de Joey Tremblay et *The Dragonfly of Chicoutimi* de Larry Tremblay, l'anglais occupe la position de la langue de tutelle, c'est-à-dire la langue qui prend en charge les autres langues du texte (Harel, 1989, p. 83)³. De plus, les deux pièces présentent des monologues

2 Voir aussi Meylaerts, 2006; MacNeil, 2003.

3 Catherine Leclerc récupère ce concept et le rend opératoire pour analyser un corpus « où le français et l'anglais cohabitent » (Leclerc, 2010, p. 30) Elle suit ici l'usage que fait Sherry Simon de ce terme de Simon Harel : « L'esthétique du plurilinguisme met à l'épreuve la capacité de la langue tutélaire à exprimer l'altérité, à accueillir les codes exogènes sans plier sous un poids excessif » (Simon, 1994, p. 178).

appartenant à un seul personnage masculin qui n'aurait pas toutes ses facultés d'esprit ou bien, serait un idiot savant. Dans *Elephant Wake*, le personnage s'appelle Jean Claude. Il est le dernier habitant du village fransaskois de Ste-Vierge, que la plupart des gens ont quitté pour intégrer le village anglophone voisin de Welby. Dans *The Dragonfly of Chicoutimi*, le protagoniste, Gaston Talbot, est un homme qui, à la suite d'un accident où son ami Pierre Gagnon-Connelly est décédé, est devenu aphasique. Quand il retrouve la parole, elle se manifeste en anglais. Il en ressort que les deux pièces de théâtre mettent en scène un personnage marqué par la perte, la mémoire et le besoin obsessionnel de raconter. En reprenant ou retrouvant la parole, le personnage réinvente le passé, parfois pour le recréer et le réincarner. Lorsque cela arrive, la parole devient souvent performative au sens qu'elle « fait » en « disant » ou qu'elle rend concrets les énoncés des personnages. Fait révélateur, cela se passe en anglais, ce qui résulte en un texte pouvant être qualifié d'hétérolingue.

UNE TYPOLOGIE DE L'HÉTÉROLINGUISME

La typologie élaborée par Rainier Grutman en 1990 s'avère particulièrement utile pour étudier les aspects hétérolingues d'un texte donné. Grutman, pour qui « l'unilinguisme et le plurilinguisme ne sont que deux points extrêmes sur un continuum [ce qui signifie que] leur opposition est plus polaire que dichotomique » (Grutman, 1990, p. 199), propose un modèle descriptif des textes bilingues fondé sur trois éléments : l'émetteur « E », le texte « T », et le récepteur « R »⁴. Ces trois éléments se combinant entre eux, huit permutations sont possibles, allant du degré zéro du plurilinguisme, où l'émetteur, le texte et le récepteur sont unilingues, à l'apogée du plurilinguisme, où l'émetteur, le texte et le récepteur sont bilingues. Sonya Malaborza résume ces huit combinaisons dans le tableau suivant (Malaborza, 2004, p. 3-4)⁵ :

4 Notons que P. Spensley propose d'examiner les propos des critiques, les intentions énoncées par les artistes eux-mêmes, la démarche suivie par l'équipe de création et le produit lui-même (Spensley, 1998).

5 Reproduit ici avec la permission de Sonya Malaborza, accordée le 31 janvier 2012. Je l'en remercie vivement.

1. E unilingue – T unilingue – R unilingue	Degré zéro du plurilinguisme, issu d'une vision des littératures « monolithiques », où les textes ne comportent qu'une seule langue.
2. E unilingue – T unilingue – R bilingue	Instance où le texte unilingue est créé par un émetteur unilingue faisant appel à des références étrangères qu'il saura comprises d'un récepteur bilingue. C'est le cas, par exemple, quand l'émetteur choisit de situer son intrigue dans une région éloignée, de sorte à créer un élément d'exotisme.
3. E unilingue – T bilingue – R unilingue	Cas plus difficile à imaginer où l'émetteur réussit à produire un texte bilingue malgré un manque de connaissance d'autres langues. Or, comme le texte n'est pas destiné à un récepteur que l'on suppose capable de comprendre la langue étrangère mise en scène, la présence de cette seconde langue est plutôt de nature symbolique. Le plus souvent, on a affaire à un charabia « forgé au hasard » (Grutman, 1990, p. 206) connotant une autre langue.
4. E unilingue – T bilingue – R bilingue	À la différence du niveau précédent, le texte bilingue dans cette instance est destiné à un récepteur que l'on suppose bilingue, capable de saisir les éléments d'information livrés dans la langue étrangère. Le bilinguisme du récepteur est donc « indispensable à la bonne compréhension de l'histoire » (Grutman, 1990, p. 207). Pour cette raison, le souci de réalisme de la langue représentée dans le texte sera accru. L'émetteur unilingue pourrait donc vouloir citer des passages de textes écrits dans la langue seconde ou avoir recours à la collaboration d'un traducteur ou d'un locuteur de cette langue.
5. E bilingue – T unilingue – R unilingue	Comme les « hommes traduits » de Casanova (1999), l'émetteur bilingue qui produit un texte unilingue aura choisi d'écrire dans une langue qui n'est pas sa langue maternelle. L'exemple classique de ce cas est celui de Samuel Beckett, écrivain irlandais qui créait en français. L'émetteur qui appartient à cette catégorie choisira parfois de s'autotraduire et, de ce fait, fera souvent le pont entre deux systèmes littéraires.

6. E bilingue – T unilingue – R bilingue	Ce cas s'apparente à celui du niveau 2, à la différence que les références étrangères que l'on retrouve dans le texte sont d'une nature telle qu'elles nécessitent une connaissance par l'émetteur d'une langue seconde. C'est le cas, par exemple, de références tirées d'une littérature étrangère.
7. E bilingue – T bilingue – R unilingue	Il peut arriver qu'un émetteur bilingue choisisse, malgré l'unilinguisme supposé de son récepteur, de recourir à des ressources linguistiques d'une langue étrangère qu'il possède afin de produire un texte bilingue. La fonction bilingue du texte, quoique porteur d'éléments d'information pertinents, reste malgré tout connotative en raison justement du manque de connaissances linguistiques présumé chez le récepteur.
8. E bilingue – T bilingue – R bilingue	Apogée du plurilinguisme, ce cas met en scène un émetteur bilingue ayant produit un texte bilingue à l'intention d'un récepteur à même d'en saisir le sens. Quant au texte lui-même, celui-ci contient une intrigue au sein de laquelle se marient plusieurs langues.

Dans la partie suivante de cet article, l'examen de la question de la réception de *Elephant Wake* et de *The Dragonfly of Chicoutimi* permettra de préciser ce que les deux ouvrages ont à apporter à la discussion de l'hétérolinguisme.

***ELEPHANT WAKE* ET LA DISPARITION D'UNE CULTURE**

Création de Joey Tremblay, auteur bilingue de la Saskatchewan, *Elephant Wake* a vu le jour au festival Fringe d'Edmonton en 1989 et, pendant sa tournée mondiale, a été bien reçue par un public international lors d'événements comme le Fringe d'Édimbourg. Publiée en 1999 dans une anthologie intitulée *Ethnicities : Plays from the New West*, cette pièce écrite pour la plus grande partie en anglais, mais faisant une place importante à la langue française et à la langue méchicive, a été présentée jusqu'à très récemment à des publics majoritairement anglophones (Tremblay et Christensen, 1999). Lors des premières productions

théâtrales de cette pièce, la critique s'est souvent penchée sur son aspect culturel – en particulier, sur la disparition visible de la culture qu'elle met en relief. Cet angle-là a aussi été adopté par la plupart des critiques anglophones pour évaluer la version publiée en laquelle on a eu tendance à voir une représentation de l'*une* parmi plusieurs ethnicités désireuses de résister contre l'hégémonie anglophone des prairies. Dans son introduction à la publication, Anne Nothof souligne que les francophones et autochtones, deux groupes minoritaires, sont comme des migrants dans leur propre pays : « Ironically, Jean Claude is an immigrant in his own land – an outsider in terms of the dominant English culture, much like his friend, the Métis 'tit Loup » (Nothof, 1999, p. 14). Or si, en tant qu'étrangers à la culture majoritaire, Jean Claude et 'tit Loup représentent ceux qui tentent de résister contre l'assimilation à la majorité anglophone, leurs efforts se soldent toutefois par un échec. Le choix de langue du dramaturge s'avère ainsi le signe manifeste d'un bilinguisme déficitaire qui mènera éventuellement et malgré tout, à l'unilinguisme anglais hégémonique. Racontée dans la langue des vainqueurs, cette histoire de la résistance marginale vouée à l'échec fait vibrer des cordes sensibles chez le public; la critique insiste pour dire que la pièce réussit très bien son passage du particulier à l'universel, et qu'elle est donc très accessible : « On one level, the play is a tale of two towns: Jean Claude is the last denizen of the defunct francophone town of Ste. Vierge, Saskatchewan, whose economic relevance has long since been supplanted by the nearby English town of Welby. But the play is really about the *universal* theme of marginalization » (Hawkins, 2000. Je souligne.)⁶. Présentée dans des festivals anglophones et publiée dans une anthologie anglophone à saveur multiculturelle, la pièce *Elephant Wake* intéresse par sa facette culturelle plutôt que par son hétérolinguisme⁷.

6 Jane Moss soutient par ailleurs que c'est par sa forme (le monodrame) qu'*Elephant Wake* parvient à l'universalisme et qu'il pourrait bien s'agir d'un modèle pour la dramaturgie francophone de l'Ouest canadien (Moss, 2009, p. 37).

7 L'auteure aimerait remercier les évaluateurs pour leur rappel qu'il est aussi possible que le « culturel » anglophone se traduise par l'hétérolinguisme francophone.

L'HÉTÉROLINGUISME ÉVIDENT DU *DRAGONFLY OF CHICOUTIMI*

Dès la première du *Dragonfly of Chicoutimi*, en 1995, la critique souligne l'originalité de l'écriture en anglais de cette pièce par Larry Tremblay, auteur québécois francophone. On explique vite cette originalité par une interprétation maintenant canonique : cette pièce est « écrite en anglais. En fait, elle est écrite en français, mais avec des mots anglais » (Lefebvre, 2005, p. 77). Après tout, l'auteur énonce lui-même que la pièce est « un cadeau en anglais [...] une pièce francophone écrite avec des mots anglais, mais dans une syntaxe française » (Tremblay dans Saint-Hilaire, 1999, p. D11). Pour le critique Gilbert David, l'ouvrage est écrit « dans une langue qui rêve plus l'anglais qu'elle ne le parle » (David, 1995, p. B11). Il en ressort que la majorité des critiques s'est concentrée sur les variantes de la langue ou de la parole et sur l'identité sociopolitique à laquelle elles se réfèrent (Moss, 1997; Dion, 2005; Bovet, 2007). Profondément marqués par leur loyauté linguistique envers le français, ces intervenants semblent ressentir le besoin de rappeler l'usage de l'anglais stylisé par Larry Tremblay. Celui-ci avait, après tout, « osé ce qu'aucun dramaturge francophone québécois n'avait « commis » avant lui, c'est-à-dire écrire « une pièce en anglais » (Beaunoyer, 1996, p. 3). Comme si un tel scandale exigeait des explications justificatives, l'auteur de la phrase précédente précise qu'il s'agit d'une pièce qui, « écrite avec des mots anglais mais à l'intérieur d'une structure francophone [...], s'adresse aux francophones » (Beaunoyer, 1996, p. 3). Toujours dans le but de souligner la francité de la pièce, le critique Robert Lévesque précise qu'elle est composée « dans un anglais approximatif » (Lévesque, 1995, p. B8). Il en ressort l'effort déployé pour tisser une appartenance québécoise autour de ce texte, car comme le souligne le critique Jean Saint-Hilaire, le fait qu'il soit écrit en anglais est « embêtant » (Saint-Hilaire, 1995, p. B4). *The Dragonfly of Chicoutimi* semble nécessiter des justifications : malgré la prédominance textuelle de l'anglais, on ne voudrait pas que cette pièce s'attribue une place dans la littérature d'expression anglaise. Certes, ce n'est pas nouveau de dire que la production littéraire québécoise s'avère hyperconsciente ou, pour reprendre l'expression de Lise Gauvin,

« surconsciente » de sa relation à la langue et aux langues, mais la situation est ici exacerbée par le fait qu'une pièce « québécoise » soit écrite dans la langue de l'autre (Gauvin, 2000, p. 8)⁸. Toujours est-il que c'est dans ce contexte de malaise institutionnel, dans cette disjonction entre unilinguisme et littérature que s'apposent l'étiquette « hétérolingue » et toutes les explications qui s'y rattachent.

TRAVERSÉES ET TRANSFORMATIONS

Mais qu'arrive-t-il à ces pièces de théâtre hétérolingues dans leurs traversées des espaces et des partis pris nationaux du Canada? Il va sans dire que les deux pièces traitées ici se déplacent facilement un peu partout au Canada sans besoin de traduction. À Vancouver, on dit que le public anglophone trouve la langue de *The Dragonfly of Chicoutimi* « agréable », puisque le personnage principal n'a pas envers elle de sentiments négatifs ou agressifs (Millette, cité dans Saint-Hilaire, 1999, D11). La relation entre les langues semble s'y maintenir dans un équilibre précaire mais amical sous la tutelle de l'anglais. Michael Darroch et Jean-François Morissette, qui ont fait l'analyse de la réception critique de *The Dragonfly of Chicoutimi* à Montréal et à Toronto entre 1995 et 2002, ont noté les interprétations divergentes du public de ces deux villes (Darroch et Morissette, 2005, p. 160-202). Du côté de Montréal, on y a vu l'incarnation d'un drame correspondant au vécu d'un individu vivant dans un milieu bilingue alors qu'à Toronto, on a plutôt insisté sur la dimension allégorique de la pièce qui mettrait en scène les guerres linguistiques entre le français et l'anglais au Canada. À l'extérieur du Québec, on considère que la pièce correspond bien au contexte national canadien et aux « deux solitudes » bien ancrées dans son imaginaire. *The Dragonfly of Chicoutimi* qui, par son choix de langue, causait « tout un problème » aux anthologistes québécois, ne pose pas de dilemme au Canada anglais où l'on croit assister à la mise en scène d'un texte unilingue qui s'adresse à un public majoritairement unilingue. Force est de conclure

8 Cette surconscience linguistique, c'est, selon Gauvin, le propre des littératures qui proposent une « réflexion sur la langue et sur la manière dont s'articulent les rapports langues/littérature dans des contextes différents ».

que l'effet d'étrangeté éprouvé par un public francophone est perdu pour un public anglophone.

Les appartenances littéraires du texte hétérolingue ne sont pas fixes; si elles peuvent changer selon les publics récepteurs, elles peuvent aussi s'adapter à l'air du temps. Pour comprendre la force de la loyauté linguistique qui anime la critique suite à la première du *Dragonfly* en 1995, rappelons deux des nombreux événements linguistico-politiques de la même année, à savoir l'échec du second référendum sur la souveraineté du Québec et le discours de Jacques Parizeau dénonçant les votes anglophones et allophones. La pièce *Elephant Wake*, elle, a été reprise, révisée et allongée pour une production du Globe Theatre de Regina en 2008, avec une tournée canadienne en 2009-2010 dont la prestation la plus importante a eu pour cadre les Olympiades culturelles à Vancouver. Malgré tous les changements apportés au texte de la pièce de théâtre, c'est toujours l'universalité des thématiques abordées qui frappe la critique et ce, non seulement à Vancouver, mais aussi ailleurs. Lors de la tournée canadienne, la pièce a aussi été jouée au Théâtre anglais du Centre national des arts à Ottawa et au Carrefour international du théâtre à Québec où on lui a alors attribué des allégeances dans l'autre camp de ce qu'on nomme communément les « deux solitudes ». C'était la première fois que le spectacle était présenté devant un public majoritairement francophone; la composition linguistique du public a même entraîné le personnage de Jean Claude à monologuer dans un français « brisé » par l'anglais (Tremblay, 2011). Si la critique anglophone mettait rarement l'accent sur la langue pour privilégier plutôt l'universalité du spectacle, la critique québécoise a longuement traité de ce premier sujet, mais pour conclure que la pièce a réussi à dépasser les simples préoccupations linguistiques. Une journaliste dans le *Devoir*, par exemple, parle de « langue maternelle effritée », mais souligne aussi que

[c]ette parole, Tremblay, un merveilleux porteur d'humanité, la livre dans les deux langues, et il le fait avec un naturel désarmant qui déstabilise et ravit. Rares sont les expériences théâtrales où le français, l'anglais, le franglais s'interpénètrent et vont *au-delà d'un premier niveau d'illustration des enjeux politiques liés à la délicate question*

de la langue. Avec *Elephant Wake*, Tremblay va bien *au-delà des affrontements langagiers*. (Nicolas, 2010, p. B11. Je souligne)

Le survol du parcours de ces deux pièces de théâtre ne saurait se faire sans mention de la récente (2010-2011) production du *Dragonfly of Chicoutimi* au Théâtre PàP de Montréal. Dans la mise en scène de Claude Poissant, le personnage de Gaston Tremblay se démultiplie : cinq personnages se partagent maintenant l'univers théâtral, ce qui fait dire à la critique montréalaise que l'interprétation est l'heureuse traduction de la pluralisation des perspectives au Québec :

La multiplication des Gaston contribue bien sûr à donner un aspect collectif au drame et au malaise identitaire. Ce qui correspond à l'actualité : entre débats linguistiques et accommodements raisonnables, l'identité québécoise ne cherche plus seulement à se définir par rapport au reste du Canada, mais aussi par rapport aux cultures du monde entier. « Je pense qu'il y a un peu de ça dans la proposition de Claude, juge Larry Tremblay. C'est fort possible que la multiplication des corps de Gaston Talbot induise ce phénomène-là du Québec contre la mondialisation, plutôt que du Québec contre le Canada. » [...] « Il y a plusieurs points de vue, maintenant », confirme Claude Poissant, évoquant rapidement le multiculturalisme. Le metteur en scène estime que, s'il était important que, à la création, le personnage soit incarné par un acteur du même âge, le multiplier « est une façon de rendre la parole à d'autres ». (Vigneault, 2010)

Le rapport à la mondialisation et la diversité rendent cette pièce de théâtre accessible. Il s'avère que si *Elephant Wake*, considéré initialement comme une manifestation multiculturelle et ensuite, comme un ouvrage hétérolingue universaliste, *The Dragonfly of Chicoutimi*, lui, fait le parcours inverse *vers* le multiculturalisme.

HÉTÉROLINGUISME ET APPARTENANCES LITTÉRAIRES

Selon la sociolinguiste Monica Heller, la conceptualisation du plurilinguisme se fait en termes de plusieurs systèmes unilingues : « Languages are seen as autonomous systems; what is valued is

multilingualism as a set of parallel monolingualisms, not a hybrid system. What is valued is the mastery of a standard language, shared across boundaries and a marker of social status » (Heller, 1999, p. 5).

Dans l'ouvrage de Larry Tremblay comme dans celui de Joey Tremblay, la mise en texte de langues autres que la langue principale semble servir à défendre un bilinguisme qui met en vigueur des normes unilingues parallèles. Le texte de théâtre hétérolingue, ses émetteurs et ses récepteurs mettent justement en relief les idéologies de ce système de valeur normatif qui trace à la fois appartenances linguistiques, culturelles et littéraires. Dire, au sujet de représentations offertes à des publics aux habiletés et aux loyautés linguistiques et culturelles divergentes, que « c'est en français avec des mots anglais » ou qu'il s'agit d'un « texte en anglais avec un peu de français et de franglais », c'est donner une appartenance littéraire *prioritaire* au texte. En s'enracinant ponctuellement dans les contextes de ces représentations, le théâtre hétérolingue évoque les limites des frontières linguistiques imposées par les champs littéraires, les « impense » au sens de Mourad Ali-Khodja. Serait-ce qu'au Québec, on utilise le terme « hétérolingue » pour exprimer les malaises engendrés par les appartenances littéraires que l'on tente de forger dans des champs littéraires toujours liés à la langue nationale? Et qu'au Canada anglais, les termes « culturel » et « ethnique » serviraient à neutraliser les mêmes malaises, avant de parler d'universalité?

En repositionnant notre approche méthodologique pour tenir compte de la variation linguistique du texte et du spectacle hétérolingues, il devient possible d'appréhender leurs multiples appartenances littéraires. La typologie grutmanienne, cependant, mériterait d'être nuancée. Si celle-ci permet de décrire les qualités linguistiques du texte, de l'écrivain et des lecteurs ou spectateurs, elle peine à mettre au jour les zones de tension qui se coalescent entre les divers agents visés et atteints par l'hétérolinguisme de l'œuvre théâtrale (émetteurs, récepteurs, texte). Elle rend d'ailleurs difficile la prise en compte de la pluralité de ces agents, en particulier des récepteurs. À qui appartient-il de nommer l'hétérolinguisme? Tous les acteurs ont-ils le même poids quant à l'attribution de cette étiquette qualificative? La nuance à apporter à la typologie grutmanienne tient des

loyautés linguistiques de ces acteurs⁹. Chez Uriel Weinreich, la loyauté linguistique, « like nationalism, would designate the *state of mind* in which the language (like the nationality), as an intact entity, and in contrast to other languages, assumes a high position in a scale of values, a position in need of being “defended” » (Weinreich, 1974[1953], p. 99). La loyauté linguistique se situe dans l’imaginaire et aussi dans l’attachement affectif aux langues. Là où il pose problème, en particulier chez les récepteurs, c’est lorsqu’on parle d’unilinguisme – de quel unilinguisme parle-t-on? La lecture d’un texte lui présuppose habituellement un unilinguisme qui correspond à celui de ses récepteurs. Dans le cas du *Dragonfly of Chicoutimi*, la critique francophone reconnaît son hétérolinguisme afin de mieux l’intégrer dans les limites présumées de sa littérature. Dans celui d’*Elephant Wake*, la critique anglophone perçoit à peine la variation linguistique puisque l’anglais la prend en charge comme langue de tutelle. En attribuant l’hétérolinguisme à certains textes et en faisant la négation de cette même qualité dans d’autres, à la fois auteurs et critiques révèlent de quel côté penchent leurs loyautés linguistiques. L’unilinguisme affiché par les émetteurs, textes et récepteurs pourrait ainsi peut-être, par ailleurs, se définir par opposition idéologique, et parfois stratégique, au bilinguisme social et à l’hétérolinguisme textuel.

CONCLUSION

L’étude des composantes hétérolingues chez deux Tremblay a permis de mettre au jour un certain nombre des conséquences des partis pris institutionnels implicites à l’ombre desquels ces expériences théâtrales plurilingues se jouent. Afin d’impenser ces stratégies implicites, cette étude a pris pour point de départ la prise en considération du texte, de l’auteur, de la critique et des spectateurs en s’appuyant sur le concept

9 Grutman propose lui-même cette nuance dans Grutman, 2000, mais son « impensation » de l’écriture bilingue selon la loyauté linguistique tire principalement de l’« impensation » des émetteurs et peu des écritures ou des récepteurs. Selon lui, le public demeure « souvent unilingue francophone au Québec (surtout en dehors de Montréal), mais très souvent bilingue dans les autres provinces, où l’anglais peut être le signe du Même et de l’Autre à la fois » (p. 145).

de l'hétérolinguisme de Rainier Grutman. Cette 'impensation' a visé à retracer les lignes du partage des langues mises en texte, de leur réciprocité mutuelle et des loyautés linguistiques qui secouent le concept d'hétérolinguisme. Les appartenances littéraires ainsi esquissées laissent entrevoir, pour reprendre ici l'expression de François Paré, des manières d'habiter la distance entre les différentes scènes où se présentent ces pièces au Canada et des manières d'habiter les tiraillements et ambivalences linguistiques propres aux œuvres théâtrales hétérolingues.

OUVRAGES CITÉS

- ALI-KHODJA, Mourad (2003) « Pour une science sociale de l'exiguïté : bilans et enjeux de la connaissance en milieu minoritaire », *Francophonies d'Amérique*, no 15, p. 7-23.
- BEAUNOYER, Jean (1996) « *De grands succès québécois* », *La Presse*, le 31 août, p. 3.
- BOVET, Jeanne (2007) « Du plurilinguisme comme fiction identitaire : à la rencontre de l'intime » dans Jeanne Bovet (dir.), *Études françaises*, 43.1, p. 43-62
- CASANOVA, Pascale (1999) *La République mondiale des lettres*, Paris, Seuil.
- DARROCH Michael et Jean-François Morissette (2005 [1995]) « La polyphonie mise en scène à Montréal et à Toronto », dans Larry Tremblay, *The Dragonfly of Chicoutimi*, Québec, Les herbes rouges, coll. « Territoires », p. 160-202.
- DAVID, Gilbert (1995) « À court de langue », *Le Devoir*, le 26 mai, p. B11.
- DION, Robert (2005 [1995]) « Un cas extrême d'hétérolinguisme? », dans Larry Tremblay, *The Dragonfly of Chicoutimi*, Québec, Les herbes rouges, coll. « Territoires », p. 81-102.
- GAUVIN, Lise (2000) *Langagement. L'écrivain et la langue au Québec*, Montréal, Boréal.
- GRUTMAN, Rainier (1990) « Le bilinguisme littéraire comme relation intersystémique », *Canadian Review of Comparative Literature / Revue canadienne de littérature comparée*, 17.3-4, p. 198-212.
- (1997) *Des langues qui résonnent L'hétérolinguisme au XIX^e siècle québécois*, Montréal, Fides CÉTUQ, coll. « Nouvelles études québécoises ».

-
- (2000) « Écriture bilingue et loyauté linguistique », *Francophonies d'Amérique*, no 10, p. 137-147 [actes du colloque Altérité et métissage].
- HAREL, Simon (1989) *Le voleur de parcours : Identité et cosmopolitisme dans la littérature québécoise contemporaine*, Longueuil, Le Préambule, coll. « L'univers du discours ».
- HAWKINS, John A. (2000) Compte-rendu du recueil *Ethnicities : Plays from the New West, Theatre Research in Canada/ Recherche théâtrale au Canada*, 21.1, automne. Disponible en ligne : <http://journals.hil.unb.ca/index.php/TRIC/article/view/12650/13537> (page consultée le 30 août 2010).
- HELLER, Monica (1999) *Linguistic Minorities and Modernity: A Sociolinguistic Ethnography*, Londres, Longman/Pearson.
- LECLERC, Catherine (2010) *Des langues en partage? Cohabitation du français et de l'anglais en littérature contemporaine*, Montréal, XYZ, coll. « Théorie et littérature ».
- LEFEBVRE, Paul (2005, [1995]) « To Keep in Touch » dans Larry Tremblay, *The Dragonfly of Chicoutimi*, Québec, Les herbes rouges, coll. « Territoires », p. 77-80.
- LÉVESQUE, Robert (1995) « Jean-Louis Millette et Anne-Marie Cadieux : L'acteur, l'actrice en scène », *Le Devoir*, le 29 mai, p. B8.
- MACNEIL, Tanya (2003) « Hétérolinguisme », dans *Dictionnaire international des termes littéraires* [en ligne], <http://www.ditl.info/arttest/art5933.php> (page consultée le 31 octobre 2007).
- MALABORZA, Sonya (2004) « Le théâtre bilingue au Canada : pour une illustration du modèle descriptif de Grutman (1990) », inédit, présenté dans le cadre du séminaire Litt 7350 : Langue(s) et Littérature(s), Université de Moncton.
- MEYLAERTS, Reine (2006) « Heterolingualism in/and translation : How legitimate are the Other and his/her language », *Target: International Journal of Translation Studies*, 18.1, p. 1-176.
- MOSS, Jane (1997) « Larry Tremblay et la dramaturgie de la parole », *Annuaire théâtral*, no 21, printemps, p. 62-83.
-
- (2009) « Western Francophone Theater: Dramatic Tales of Disappearing Francophones », *American Review of Canadian Studies*, 39.1, mars, p. 29-37.

- NICOLAS, Sylvie (2010) « Théâtre – Veille qui veille », *Le Devoir*, le 12 juin, p. B11.
- NOTHOF, Anne (1999) « Introduction », dans A. Nothof (dir.), dans Anne Nothof (dir), *Ethnicities : Plays from the New West*, Edmonton, NeWest Press.
- SAINT-HILAIRE, Jean (1995) « The Dragonfly of Chicoutimi : une bombe. Le théâtre d'expression française se retrouve avec une pièce d'envergure écrite... en anglais », *Le Soleil*, le 29 mai, p. B4.
- _____ (1999) « Maux de francophones, mots anglais », *Le Soleil*, le 20 février, p. D11.
- SIMON, Sherry (1994) *Le trafic des langues : traduction et culture dans la littérature québécoise*, Montréal, Boréal.
- SPENSLEY, Philip (1998) « Franglo théâtre – esthétique et politique: Reaching Out to a Bilingual Audience, ou quoi? » dans Bénédicte Mauguère (dir.) *Cultural Identities in Canadian Literature = Identités culturelles dans la littérature canadienne*, New York, Peter Lang Publishing Inc., p. 163-172.
- TREMBLAY, Joey et Jonathan CHRISTENSEN (1999) « Elephant Wake » dans Anne Nothof (dir), *Ethnicities : Plays from the New West*, Edmonton, NeWest Press.
- TREMBLAY, Joey (2011) Communication personnelle avec l'auteur.
- TREMBLAY, Larry (2005, [1995]) *The Dragonfly of Chicoutimi*, Québec, Les herbes rouges, coll. « Territoires ».
- VIGNEAULT, Alexandre (2010) « Gaston en cinq tempéraments », *La Presse*, le 29 mai, ARTS : Spectacles et Théâtre, p. 14.
- WEINREICH, Uriel (1974 [1953]) *Languages in Contact: Findings and Problems*, La Haye, Mouton.

Impenser le vacuum : vision de la littérature franco-ontarienne de Fernand Dorais à Gaston Tremblay

par

Johanne Melançon

Université Laurentienne

La plupart des travaux portant sur l'histoire de la littérature franco-ontarienne ou sur l'institution littéraire franco-ontarienne s'entendent pour situer les origines de cette littérature à la publication des textes de Champlain suite à son passage en Ontario¹. Le corpus de la littérature franco-ontarienne — une littérature écrite en français sur le territoire qui est aujourd'hui l'Ontario — remonte donc à la Nouvelle-France et traverse une époque « canadienne-française » à partir de la Confédération, pour devenir une littérature proprement franco-ontarienne à partir de 1970, suite à l'éclatement du Canada français aux États généraux de 1969 et dans la foulée de la première création collective de ce qui allait devenir le Théâtre du Nouvel-Ontario (TNO), à Sudbury, première compagnie de théâtre professionnelle de création en Ontario français. La pièce *Moi, j viens du Nord*, *stie*, créée le 1^{er} février 1971 à l'Université Laurentienne par la troupe des étudiants, a constitué le point de rencontre de jeunes artistes qui allaient marquer la vie culturelle de l'Ontario français — ce

1 En plus des nombreux travaux de René Dionne, en particulier ses deux premiers tomes de l'*Histoire de la littérature franco-ontarienne des origines à nos jours*, tome I, *Les origines françaises (1610-1760) et les origines franco-ontariennes (1760-1865)*, (1997) et *Histoire de la littérature franco-ontarienne des origines à nos jours*, tome II, *La littérature des fonctionnaires (1865-1910)* (2000), notons *Pour se faire un nom* (1982) de Yolande Grisé, *La vitalité littéraire de l'Ontario français. Premier panorama* (1986) de Paul Gay et la récente *Introduction à la littérature franco-ontarienne* (2010) sous la direction de Lucie Hotte et Johanne Melançon. De plus, René Dionne a proposé une réflexion sur la littérature franco-ontarienne contemporaine (depuis 1970) dans *La littérature régionale aux confins de l'histoire et de la géographie* (1993) et « Trois littératures francophones au Canada, 1972-1992 », (1998, p. 199-229). René Dionne et François Paré (1995, p. 269-282) ont tous deux proposé un découpage de l'histoire littéraire de l'Ontario français dont les origines remontent à Champlain.

que Pierre Bélanger, alors directeur de la Troupe, a appelé la « Révolution sereine » — et le point de départ de l'aventure de la Coopérative des artistes du Nouvel-Ontario (CANO) d'où allait émerger, en 1973, *Prise de parole*, première maison d'édition à vocation littéraire de l'Ontario français.

Dans sa thèse *La littérature du vacuum : la genèse de la littérature « franco-ontarienne »*² (2004), Gaston Tremblay, membre de la troupe de théâtre de l'Université Laurentienne, écrivain et directeur de *Prise de parole* de 1978 à 1988, remet en question cette histoire de la littérature franco-ontarienne faisant advenir son origine en 1970 avec le mouvement de « Révolution sereine » sudburois. Il propose, en fait, une rupture historique en s'appuyant sur les hypothèses fondatrices énoncées par l'un des premiers et « l'un des plus importants penseurs de l'Ontario français » (Paré, 1992a, p. 21), Fernand Dorais. Professeur de littérature à l'Université Laurentienne de 1969 à 1992, mentor et guide de plusieurs étudiants — et en cela fidèle à la pédagogie jésuite³ —, le père Fernand Dorais, s.j. a amorcé sa réflexion sur cette « jeune » littérature qui a émergé de la contre-culture sudburoise au début des années 1970 en créant un mythe fondateur : la culture — et par le fait même la littérature — franco-ontarienne serait née *ex-nihilo* en 1970 à Sudbury. Cette *tabula rasa* de tout ce qui avait précédé est au centre de la réflexion de Gaston Tremblay, ancien étudiant de Dorais, et de sa théorie d'une « littérature du vacuum » — une littérature qui serait surgie d'un « vide » institutionnel, idéologique et social —, plutôt que d'une littérature minoritaire⁴, pour désigner la réalité institutionnelle de la littérature franco-ontarienne.

Ce concept de « vacuum » proposé par Tremblay, qui a été un acteur de premier plan de la « Révolution sereine », sera au cœur de la présente

2 Des extraits de cette thèse ont été publiés sous forme de quatre conférences dans son essai *L'Écho de nos voix. Conférences* (2003) sous les titres : « La littérature du vacuum. Les origines de la littérature franco-ontarienne », « L'homme qui venait du vacuum. De l'impossibilité d'être un autre » (sur l'œuvre de Jean Éthier-Blais), « Celui qui impose dans le vacuum. De la difficulté de vivre dans le vacuum » (sur André Paiement) et « Celui qui embrasse le vacuum. De l'accueil dans le vacuum » (sur Robert Dickson).

3 Voir LeBel, 2007, p. 87.

4 Dans *Les littératures de l'exigüité*, François Paré (1992b) se réfère à la littérature franco-ontarienne comme une littérature minoritaire.

réflexion qui tentera d'impenser cette théorie d'une littérature du vacuum au sens où l'entend le sociologue Immanuel Wallerstein, c'est-à-dire par la remise en question de l'épistémologie dominante et des hypothèses fondatrices de nos conceptions du monde (*Weltanschauung*) (Wallerstein, 1995, p. 11).

Dans une réflexion tirant sa source de l'exigence d'« *impenser la science sociale* » de Wallerstein, Mourad Ali-Khodja (2003), s'inspirant des travaux de François Paré sur les littératures de l'exiguïté, « esquiss[e] les linéaments d'une problématique d'une *science sociale de l'exiguïté* » (Ali-Khodja, 2003, p. 8). Il y conteste entre autres l'usage « de représentations propres aux institutions dominantes » (Ali-Khodja, 2003, p. 15). Je propose ici de faire cet exercice en impensant un mythe fondateur provenant non pas d'une « institution dominante », mais du milieu minoritaire lui-même. D'abord, je présenterai la réflexion de Fernand Dorais, puis la théorie de Gaston Tremblay et ses liens avec la pensée de Dorais. Enfin, je tenterai d'impenser la littérature du vacuum pour finalement suggérer de nouvelles pistes de réflexion.

FERNAND DORAIS ET LE MYTHE FONDATEUR DE LA LITTÉRATURE FRANCO-ONTARIENNE

Pour comprendre le récit des origines de la littérature franco-ontarienne, tel que conçu par Gaston Tremblay, on ne peut faire l'économie de la pensée de Fernand Dorais. D'ailleurs, selon l'essayiste François Paré, Dorais « devient dès ses premières interventions [...] l'un des plus éloquents architectes de la toute nouvelle institution littéraire franco-ontarienne, dont le centre géographique serait, et sera pour un temps, la région sudburoise » (Paré, 1992a, p. 22). Nous lui devons, toujours selon les mots de Paré, « une véritable anthropologie de la minorisation » (Paré, 1992a, p. 22). Comme certains chercheurs l'ont noté, la réflexion de Dorais se nourrit des courants d'idées qui marquent les années 1960, qui relèvent à la fois de l'idéologie contre-culturelle et postcoloniale : « [d]ans l'espace des possibles, il choisit la *voix* de la contre-culture et la *voie* de la décolonisation culturelle⁵ » (LeBel, 2007, p. 84). Il faut lire, en particulier,

sa « [c]onférence prononcée à l'Université d'Ottawa dans le cadre de la Semaine franco-ontarienne en février 1982 », intitulée « Une littérature d'en deçà. Regards sur l'écriture franco-ontarienne » et publiée dans son premier essai, *Entre Montréal...et Sudbury. Pré-textes pour une francophonie ontarienne* (1984). Dans ce court texte, Dorais identifie trois lieux ou *topoi* de l'écriture franco-ontarienne. Tout d'abord, selon lui, la « culture classique », telle qu'enseignée de 1913 à 1960 au collège Sacré-Cœur à Sudbury, a institué une certaine idée de la culture que ne partage qu'une très petite élite. La plupart des gens restent dans l'ignorance ou dans l'impossibilité d'accéder à quelque culture que ce soit, ce qui crée autour d'eux une sorte de *vide* culturel, du moins un vide de culture « savante ». Le second élément qui expliquerait la naissance d'une écriture franco-ontarienne est la « contre-culture » que Dorais caractérise de la manière suivante : « [T]out, du jour au lendemain, cédait, et les expériences les plus variées, audacieuses, voire courageuses, obtenant ou se donnant plein droit de cité, imposaient leur modernité irrécusable, irréversible, à de nouveaux jeunes adultes, frais sortis de l'humanisme gréco-latin auquel ils échappaient de justesse » (Dorais, 1984, p. 53).

On assiste donc à une transformation sociale et culturelle profonde, surtout à partir du moment où un plus grand nombre de jeunes ont accès à une éducation supérieure qui, elle aussi, se transforme avec la laïcisation de la société et la disparition du cours classique. Les conséquences sont la fondation du « **CANO** originel, d'où sortirait, selon Dorais, le meilleur de la création sudburoise de la décennie 70. Ainsi imposèrent-ils leurs styles, nouveaux, et, dès lors, une nouvelle écriture, que capterait et publierait bientôt **Prise de Parole**⁶ [...] » (Dorais, 1984, p.53; les caractères gras sont de Dorais).

6 Fernand Dorais a toujours écrit le nom de la maison d'édition sudburoise en mettant une majuscule à « Parole », soulignant ainsi l'aspect hautement symbolique, voire sacré, de ce geste poétique, ce « geste beau, irréfutable et nécessaire » (Dorais, 1973, p. [10]). Dans une note de bas de page dans l'avant-propos de sa thèse de doctorat, Gaston Tremblay explique ce choix d'un second « P » majuscule par le fait qu'il « témoigne, dans la mystique canadienne-française, de la dimension mystérieuse et sacrée inhérente à la parole » (Tremblay, 2004, p. 2). Pour comprendre cet aspect mystique et sacré associé à la parole, Tremblay suggère la lecture de *Poèmes* d'Anne Hébert.

Cette analyse nourrit, toujours chez Dorais, la pensée de l'*Origine* — avec une majuscule —, d'une *nouvelle* Origine, de même que l'importance du Nord — un « Nord mystifiant » (Paré, 1992a, p. 28) — comme lieu de rassemblement. Cette Naissance⁷ survient après une rupture à la fois historique, culturelle et sociale (« ethnique » selon l'expression de Dorais) :

[U]ne poïétique émerge qui s'affirme d'abord naïve, native, innocente et vierge de tout : tous les antérieurs et les antécédents, jugés et dénoncés comme faux; innocente et vierge de l'Histoire, de la Société, de la Culture, voire de l'écriture. Poïétique qui n'a partie liée qu'avec le Soleil, redécouvert, et la Nuit, néantisante; qu'avec dès lors la Nature, toujours pure, et l'Origine, absolue. [...] En toute hypothèse, surgit suprême le retour à l'Enfance, inexpliquée, in-explicable, au sens à venir, et se devenant. Le Nord incarnera pareille enfance : force sauvage, énergie cosmique suprême, qui atteint ici à sa pleine vocation. Le Nord rédimera l'Homme, grâce au préjugé, à la Nature naturante, vierge, dont l'Innocence devient la seule matrice possible de l'« Humain », « dans sa grâce enfin restitué ». Plus que l'Hiver, le Pays c'était le Nord.

La « culture » prenait une chute quasi fatale. La Nouvelle Culture proposait son écriture, malhabile, naïve (de façon désarmante à l'occasion), mais « originelle », et c'était l'essentiel. Délesté, coupé de tout passé : historique, culturel et bientôt ethnique, l'Objet retrouvait toute son inviolabilité. [...] (Dorais, 1984, p. 54; toutes les majuscules et les caractères gras sont de Dorais.)

Le résultat, et nous avons ici le troisième *topoi*, est une « Nouvelle Culture, Nouvelle Ecriture » — écrit avec des majuscules chez Dorais —, de nouvelles préoccupations des jeunes dans un monde nouveau, tout entier dans l'instant présent⁸, avec comme corollaire, « l'Immémoire d'un passé qu'on ne connaît plus, et dont on ne veut plus, [et] cette Immémoire rapproche paradoxalement les jeunesses anglos et francos

7 « Poésie et Pays coïncident ici dans une Naissance, dont seul Demain pourra dire, peut-être pas la gloire, du moins la grandeur » (Dorais, 1973, p. [11]).

8 Le *hic et nunc* est fondamental dans l'analyse de Dorais : « C'est ici, c'est maintenant, c'est en soi d'abord, que l'on vainc, — du moins m'aura-t-il toujours paru » (1973, p. [10]).

dans une innocence qui, pour ainsi dire, entend (re-)partir à zéro pour peut-être recréer l'harmonie des ethnies » (Dorais, 1984, p. 55).

La première conséquence de cette vision du monde est la création d'un nouveau *centre*, Sudbury, qui vient confirmer la « rupture » avec ce qu'était le Canada français, comme en témoignent les premiers mots d'un article de Dorais, « Le Nouvel-Ontario ...tel que j'imagine l'avoir vécu... de 1969 à 1989! », publié dans son second essai, *Témoins d'errances en Ontario français. Réflexions venues de l'amer* (1990), où il réactualise un territoire imaginé, le Nouvel-Ontario qu'il définit en ces termes : « J'appellerai *Nouvel-Ontario* le territoire qui forme un triangle aux trois sommets baptisés Sault-Saint-Marie, Pembroke et Hearst; le centre, ou le cœur, en serait Sudbury » (Dorais, 1990, p. 71). Il remplace ainsi le « pays imaginé », le Canada français dont les États généraux de 1969 ont définitivement, semblait-il alors, sonné le glas. Ce mythe fondateur d'une culture et d'une écriture franco-ontariennes permettra de « [c]ompenser l'espace physique par l'espace culturel » (Dorais, 1984, p. 68); principalement incarné à l'origine dans la figure d'André Paiement, il trouve un écho chez Gaston Tremblay qui développe, à partir de ces prémisses, une théorie du « vacuum ».

GASTON TREMBLAY ET LA THÉORIE DU « VACUUM »

S'appuyant sur la théorie de l'éclatement du Canada français suite aux États généraux de 1967 et 1969, mais plus encore, s'inspirant de la pensée de Dorais, son maître et mentor, Gaston Tremblay propose le concept de « littérature du vacuum » pour désigner la littérature franco-ontarienne. Tremblay en a résumé les grandes lignes dans ses *Conférences* (2003). La première conférence, en particulier, intitulée « La littérature du vacuum. Les origines de la littérature franco-ontarienne », permet de mieux cerner ce qu'il entend par ce concept. Dès l'incipit, Tremblay établit clairement une rupture avec tout ce qui a précédé 1970 :

La littérature franco-ontarienne est un phénomène nouveau, un phénomène qui date des années soixante-dix et dont nous ne pouvons retracer les origines au-delà de sa naissance, car elle se distingue de tout ce qui la précède. Certes, elle partage le même tronc que les autres littératures

françaises du Canada mais, contrairement à la littérature québécoise, elle n'est pas l'héritière de l'institution littéraire canadienne-française. (Tremblay, 2003, p. 15)

Cette rupture institutionnelle survient parce que, selon Tremblay, « l'éclatement du Canada français a été une implosion plutôt qu'une explosion : c'est-à-dire que toutes les institutions nationales du Canada français se sont alors recentrées sur le Québec [...] » (Tremblay, 2004, p. 1). Aussi la rupture serait-elle double :

L'éclatement des institutions sociales canadiennes-françaises, après la Révolution tranquille et les États généraux de 1967 et 1969, crée un tel vide dans les régions limitrophes que la nouvelle garde franco-ontarienne s'inscrit dans le courant contre-culturel nord-américain plutôt que d'appuyer ou de contester les institutions dominantes qui se recentrent alors sur le Québec moderne. [...] C'est donc après une double rupture, dans un vacuum institutionnel et idéologique que la littérature franco-ontarienne se développe et c'est ce que nous voulons retracer. (Tremblay, 2003, p. 16)

Quatre éléments caractérisent ce vacuum selon Tremblay. Tout d'abord, la situation linguistique en Ontario « et la fragilité du milieu incitent plusieurs personnes à rentrer au Québec, laissant un vide derrière eux » (Tremblay, 2003, p. 18). Puis, il explique la rupture « institutionnelle » par le constat que « [l]e peu de liens qui existent entre le Nouvel-Ontario et le Québec s'effilochent, ce qui crée un vacuum institutionnel que les Franco-Ontariens doivent combler en construisant de toutes pièces de nouvelles institutions » (Tremblay, 2003, p. 19). La laïcisation de la société franco-ontarienne constitue le troisième élément de sa théorie du vacuum : « Ce mouvement crée, sur la place publique qui fut longtemps occupée par les clercs, un vacuum institutionnel et idéologique, voilà un autre aspect important de notre proposition » (Tremblay, 2003, p. 20). Il en tire la conséquence suivante : le Nouvel-

9 « Et [c]'est dans le vacuum que cette implosion a créé à l'extérieur du Québec, que la littérature franco-ontarienne est née, en 1973, car tout ce qui précède la fondation des Éditions Prise de Parole de Sudbury relève de la littérature canadienne-française » (Tremblay, 2004, p. 2).

Ontario (soit Sudbury) est le nouveau *centre* d'une *nouvelle* littérature qui n'est plus canadienne-française, mais bien franco-ontarienne : « C'est dans ce vacuum que se développe au début des années soixante-dix, dans le Nouvel Ontario, un réseau d'institutions culturelles typiquement franco-ontarien : le Théâtre du Nouvel-Ontario, la Nuit sur l'étang, la galerie du Nouvel-Ontario et les Éditions Prise de Parole¹⁰ » (Tremblay, 2003, p. 20). De ces prémisses, découle la définition de la littérature franco-ontarienne qu'il propose :

Nous affirmons premièrement que la littérature franco-ontarienne est née dans le vacuum créé dans le Nouvel-Ontario par l'éclatement du Canada-Français¹¹; deuxièmement, que cette littérature s'est identifiée au « Nord », une région particulière de l'Ontario; troisièmement, que cette littérature est devenue franco-ontarienne au fur et à mesure que les Franco-Ontariens des autres régions ont adhéré au mouvement. (Tremblay, 2003, p. 22-23)

Ces trois éléments de sa définition correspondent à trois phases :

une phase canadienne-française où les écrivains de l'Ontario sont des auteurs canadiens-français qui vivent éloignés de la métropole littéraire; la phase nouvelle-ontarienne où, dans le creuset de la Coopérative des artistes du Nouvel-Ontario, se forme une nouvelle identité qui est à la fois régionale et provinciale; la phase ontarienne où les littérateurs et toute la province reprennent à leur compte l'expérience franco-ontarienne du Nouvel-Ontario. (Tremblay, 2004, p. vi)

Enfin, à l'aspect institutionnel et idéologique, Tremblay ajoute un aspect social, qui s'articule à partir de la situation politique qui découle du néonationalisme québécois :

Le champ littéraire franco-ontarien existe dans un vacuum sociologique [...]. Au-delà de cette dynamique

10 Ces institutions culturelles ont été respectivement fondées en 1971, 1973 et 1976.

11 Dans ses *Conférences*, Gaston Tremblay explique ainsi le choix de cette orthographe pour le mot : « Nous retenons cette graphie, car nous considérons que ni l'un ni l'autre de ces noms propres n'est l'épithète de l'autre. De plus, nous ajoutons le trait d'union parce que ce nom composé représente un type d'homme, une société et une littérature spécifiques. Évidemment, il en va de même pour l'adjectif qui retient le trait d'union » (Tremblay, 2003, p. 15, note 1.).

artificielle qui s'articule autour d'une situation nationale problématique qui divise les Canadiens-Français, il n'y a pas de frontière réelle entre les Canadiens-Français. De là, nous vient l'idée que le vacuum franco-ontarien est un espace créé artificiellement dans un laboratoire politique plutôt que scientifique, ce qui est un autre aspect important de notre proposition. (Tremblay, 2003, p. 24)

Et c'est dans ce vacuum social que « [l]es Franco-Ontariens [...] sont condamnés à reconstruire [...] les institutions artistiques dont ils ont besoin pour s'exprimer » (Tremblay, 2003, p. 55). Pour tout dire, avec l'idée du vacuum, Gaston Tremblay rejoint le mysticisme de Dorais :

Le vacuum est une création de l'homme, il n'existe pas dans la nature. [...] Le vacuum représente donc une soustraction, un vide artificiel qui n'est pas absolu, mais relatif par rapport à son état antérieur ou à un autre état qui ferait l'objet d'une comparaison. [...] Quelque part sur le continuum, il y a le passage d'un état anémique à un *état d'être originel* et original. (Tremblay, 2003, p. 28. Nous soulignons.)

En fait, le concept de vacuum permet à Gaston Tremblay de faire non seulement du Nouvel-Ontario, c'est-à-dire de Sudbury, le centre, mais de consacrer André Paiement, « celui qui implose dans le vacuum¹² », comme étant l'écrivain au centre de l'institution¹³, le « héros » de la littérature franco-ontarienne, voire d'en confirmer le mythe :

Nous croyons qu'il est préférable de faire table rase avant d'aborder l'étude des premières heures de la littérature franco-ontarienne. À l'instar des chercheurs québécois, nous proposons d'étudier le phénomène dans un environnement contrôlé, dans un vacuum que nous créons en isolant l'Ontario français du Canada-Français [*sic*] et surtout du Québec. Cette approche nous permet de mieux comprendre la trajectoire des écrivains qui sont entrés en littérature par la porte franco-ontarienne plutôt que par

12 C'est le titre de sa troisième conférence et d'une section du second chapitre de sa thèse.

13 Dans sa thèse, Gaston Tremblay part du postulat suivant : « l'écrivain est le sujet de l'action et son œuvre n'est que l'objet de son élan créatif. La littérature est alors l'institution qui, en société, l'accueille, l'inspire et l'encadre dans l'exercice de ses fonctions » (Tremblay, 2004, p. 1).

celle de l'institution littéraire du Québec. Cela nous permet de mettre dans son contexte un pionnier comme André Païement qui doit, pour poursuivre sa carrière, construire de toutes pièces les institutions nécessaires à la production et la diffusion de son œuvre. (Tremblay, 2003, p. 57)

Mais peut-on vraiment dire que la littérature franco-ontarienne a surgi d'un tel vacuum? Peut-on vraiment penser ce vide « en isolant l'Ontario français du Canada-Français »? Peut-on penser une littérature franco-ontarienne qui se coupe de son passé et de son présent? Car il y avait, au même moment, une activité littéraire à Toronto et à Ottawa, dont, cependant, l'histoire reste à faire.

IMPENSER LE VACUUM

Pour impenser le concept de vacuum proposé par Gaston Tremblay, il faut tout d'abord rappeler les prémisses de Dorais pour expliquer ce qu'il aurait probablement qualifié d'« avènement » de la littérature franco-ontarienne, pour ensuite examiner celles qui permettent à Tremblay de soutenir que cette littérature est née d'un vacuum.

Tout d'abord, qu'en est-il de ce vide culturel dont parle Dorais? Et s'il ne s'agissait pas d'un véritable vide? S'il y avait plutôt, tout à coup, un déplacement de la part « savante » de l'espace culturel dans le contexte d'une démocratisation de la culture et de l'art avec l'arrivée des médias de masse? De plus en plus, à partir des années 1950 et 1960 grâce non seulement à la radio, mais aussi à la télévision et au disque 45 tours vinyle, on assiste à une plus grande diffusion de la culture populaire — et « jeune » — qui naît dans le contexte du baby-boom puis de la contre-culture. C'est d'ailleurs une analyse que fait Dorais dans son second essai (Dorais, 1990, p. 72-74). Mais l'idée d'un vide permet à Dorais de poser comme profondément *originale*, parce que *originelle*, la littérature franco-ontarienne. En faisant du Nord et de Sudbury les lieux de naissance de la littérature franco-ontarienne contemporaine, il effectue un déplacement du centre traditionnel et ce, jusqu'à un espace qui, considéré autrefois comme une marge, devient un nouveau centre. Il circonscrit à la fois un territoire réel — Sudbury — et un territoire

imaginaire — le Nord — qui correspond à un concept — le Nouvel-Ontario — ayant une valeur historique¹⁴ et symbolique et véhiculant (de façon paradoxale?) une certaine identité franco-ontarienne tournée vers l'époque de sa colonisation (époque originelle par excellence), mais qui acquiert, au début des années 1970, une nouvelle valeur symbolique : il s'agit d'un nouveau Nouvel-Ontario¹⁵. Cependant, pour être fidèle à l'état d'esprit contre-culturel, il doit se couper du passé. Ce n'est qu'à cette condition que le Nouvel-Ontario peut acquérir un nouveau sens, proprement franco-ontarien. Cette prémisse doit toutefois être remise en question parce que penser le Nord et Sudbury comme seuls lieux originels de la littérature franco-ontarienne nous empêche de considérer ce qui se faisait ailleurs en Ontario à la même époque, c'est-à-dire de comprendre l'effervescence artistique et culturelle d'une région en particulier en rapport avec une société beaucoup plus vaste. Par ailleurs, pour créer ce nouvel espace d'une « littérature qui se fait », Dorais propose une rupture historique en insistant sur l'« Immémoire » des jeunes créateurs qui acquièrent ainsi davantage de liberté, puisqu'ils n'ont pas à rendre des comptes à ce et à ceux qui les ont précédés; nous sommes loin de l'imitation chère au classicisme.

Ainsi, quand Gaston Tremblay avance que la littérature franco-ontarienne est une littérature du vacuum, autrement dit qu'il fait table rase de tout ce qui a précédé en insistant sur la rupture — sous entendue, d'avec le Québec — institutionnelle, idéologique et sociologique de la littérature en Ontario français qu'il fait coïncider avec l'éclatement (ou l'« implosion ») du Canada français, il reprend les prémisses de Dorais sans jamais les remettre en question. Le fait de se couper du passé, de faire *tabula rasa*, serait bien davantage un trait contre-culturel, une sorte de « mai 1968 » sudburois, plutôt qu'un véritable vide. Quand on y regarde de plus près, on constate que les jeunes créateurs n'ont pas nécessairement, ou du moins

14 À la fin du XIX^e siècle, on désignait sous le terme de *New Ontario* le territoire du Moyen Nord, c'est-à-dire de Sudbury, auquel la construction du chemin de fer venait de donner accès.

15 C'est ce que soutient Robert Dickson dans son article « L'espace à créer et l'espace qui reste » (1982, p. 42) par son analyse de la pièce *Les Communards* (1974) de Claude Belcourt. Voir aussi Melançon, 2008-2009, p. 49-69.

pas entièrement, rejeté le passé. Par exemple, l'inspiration folklorique de la chanson « Moi j'veins du Nord, 'stie » ou de certaines chansons de CANO (« Le vieux Médéric »), ou encore l'adaptation pour la scène de contes recueillis par le père Germain Lemieux que propose le TNO illustrent bien que les jeunes créateurs puisent dans leur passé canadien-français pour produire une œuvre franco-ontarienne tout à fait contemporaine. Ils s'inspirent également de ce qui se fait au Québec pour créer de nouvelles institutions et de nouveaux événements : La Nuit sur l'étang a pour modèle la Nuit de la poésie de 1970¹⁶; à l'été 1972, André Paiement, Robert Paquette et Jean-Paul Gagnon du TNO font une tournée au Québec avec le TPQ (Fournier-Thibault, 2004, p. 76); les fondateurs des éditions Prise de parole sont inspirés par Gaston Miron et l'Hexagone¹⁷...

Compte tenu de ces détails importants, il serait plus approprié de parler d'un morcellement du Canada français, ce qui a créé une ouverture pour un Ontario français qui peut désormais s'épanouir de façon plus autonome à une époque où les jeunes francophones ont plus facilement accès à l'éducation secondaire et postsecondaire. On pourra aussi voir ce moment (les années 1960 essentiellement) comme un moment d'ajustement, une époque de transformation, de transition et de recentrement — ce qu'elle est aussi au Québec. Les mouvements de redéfinition identitaire et d'effervescence culturelle, marqués entre autres par la création d'instances de production littéraire en Ontario français, mais aussi en Acadie et dans l'Ouest témoignent d'un nouvel équilibre entre le centre (institutionnel) québécois (et même plutôt montréalais) et sa périphérie, rendu possible grâce aux nouvelles politiques gouvernementales et aux nouvelles sources provinciales de subvention pour les artistes. Cette nouvelle dynamique se caractérise entre autres, depuis au moins la fin des années 1980, par le rapprochement entre les différentes littératures « régionales¹⁸ » dont l'exemple le plus probant est

16 Comme en témoigne d'ailleurs Gaston Tremblay, 1995, p.59.

17 « [...] dix ans depuis une rencontre capitale avec Gaston Miron aux bureaux de l'Hexagone à Montréal », nous précise Robert Dickson dans un article qui fait le bilan des dix premières années d'existence de la maison d'édition Prise de parole (1982, p. 45).

18 Voir Dionne, 1993.

la création du Regroupement des éditeurs canadiens-français (RÉCF) en 1989 dont le mandat est « de permettre aux éditeurs francophones actifs à l'extérieur du Québec de mener des actions concertées dans le domaine de la commercialisation, de la promotion, de la représentation et de la formation¹⁹ », et ce, principalement au Québec. Mais à partir de quel moment peut-on dire que l'équilibre avec l'institution littéraire québécoise se modifie? Se cristallise-t-elle avec la nouvelle *Histoire de la littérature québécoise* parue en 2007 qui fait mention de la littérature franco-ontarienne? Il s'avère que Gaston Tremblay se sert de l'idée du vacuum dans le but de souligner l'originalité de la démarche artistique sudburoise, exemplaire en Ontario français. Cependant, c'est au détriment d'une vision plus large qui permettrait de comprendre la profonde transformation de l'ensemble de l'institution littéraire canadienne-française qui aura permis la naissance de cette nouvelle littérature et des mouvements similaires en Acadie et dans l'Ouest.

De même, qu'en est-il du vide institutionnel sur lequel il appuie ses théories? Certes, il n'y a pas de maison d'édition à Sudbury, ou de maison d'édition littéraire en Ontario français avant 1973, mais il n'existe pas un véritable vide institutionnel. Par exemple, il existe une vie littéraire à Ottawa dès 1865, comme en témoignent les travaux de René Dionne²⁰. À n'en point douter, la fermeture du Collège Sacré-Cœur en 1967 a pu sembler créer un vide pendant un ou deux ans, mais cette fermeture a moins créé un vacuum qu'elle a marqué une transition entre deux mondes; du reste, elle a favorisé la mise en place de nouvelles instances. Il serait plus juste de considérer ce moment comme la source d'un mouvement d'émancipation par rapport au centre (le Québec, en particulier Montréal) où l'institution littéraire est bien établie, jusqu'à un certain point autonome, du moins associée à un mouvement d'autonomie politique et d'émancipation sociale. Enfin, un espace de liberté s'ouvre, un « espace à créer », selon les mots de Robert Dickson (1982), et pour créer.

19 Voir la page « Qui sommes-nous? » sur le site internet du RÉCF à l'adresse <http://www.livres-disques.ca/recf/home/dynamic.cfm?id=28> [page consultée le 22 février 2011]

20 Voir Dionne, 2000.

Alors, y a-t-il véritablement un vide idéologique causé par la laïcisation de la société, comme si la seule idéologie était celle de l'identité catholique et française prônée, enseignée, protégée par le clergé? Il y a plutôt un regard critique sur cette idéologie qui s'effrite et une perméabilité à une nouvelle idéologie, du moins chez les jeunes qui sont, au début des années 1970, assez nombreux (masse critique des *baby-boomers*) pour imposer de nouvelles valeurs et de nouveaux comportements. C'est du côté de la contre-culture américaine²¹ que l'on trouvera les nouvelles valeurs, qui ne sont d'ailleurs pas propres à l'Ontario français. Quant au vacuum social, il ne découle pas tant d'un abandon du Québec ou de l'impossibilité de penser l'Ontario français comme « état nation », que des profonds changements sociaux qui surviennent au cours des années 1960, dont notamment l'idée d'une société canadienne-française qui ne disparaît pas et celle d'un Québec qui ne constitue qu'une partie du Canada français. En outre, c'est l'ensemble de l'occident qui est confronté à des bouleversements idéologiques, sociaux et culturels.

POUR CONCLURE

Fernand Dorais faisait le constat d'un vide culturel à la fin des années 1960, ce qui lui a permis de penser une rupture radicale avec le passé canadien-français. Par le fait même, il créait une nouvelle origine, associée au Nord et incarnée principalement dans un espace déjà symbolique, le Nouvel-Ontario, avec comme cœur Sudbury. Il instituait ainsi le mythe fondateur de la culture et de la littérature franco-ontariennes, ancrées dans un *hic et nunc*, et nourries par le mouvement contre-culturel qui déferlait alors sur toute l'Amérique. Sur ces prémisses, Gaston Tremblay a forgé le concept de « littérature du vacuum », selon lequel la littérature franco-ontarienne a surgi suite à l'abandon des Québécois, dans un vide à la fois institutionnel, idéologique et sociologique, à travers la figure d'un héros,

21 Pensons à la comédie musicale *Hair* et au film de Stanley Kubrick *2001 : l'Odyssée de l'espace* qui ont marqué André Paiement lors d'un voyage à Toronto à l'automne 1969, tel que le rapportent Gaston Tremblay (1995, p. 19) et Micheline Fournier-Thibault (2004, p. 53-54). Concernant l'influence de la contre-culture sur André Paiement, la Coopérative des artistes du Nouvel-Ontario et Cano-musique, voir Johanne Melançon (2011, p. 73-89).

devenu un mythe, André Paiement. Toutefois, avec le recul, il serait plus juste de parler d'une profonde transformation, voire d'une émancipation de la littérature franco-ontarienne plutôt que d'un surgissement *ex-nihilo*.

Le réexamen des prémisses de Dorais en rapport avec les affirmations formulées par Tremblay qui s'est appuyé sur celles-ci pour définir la littérature franco-ontarienne oblige à revoir l'idée d'un vacuum qui aurait permis l'émergence de cette littérature. Il en découle le bien-fondé d'une réinterprétation des années 1960 : celles-ci s'avèrent le moment d'une remise en question qui se cristallise autour de ce qu'on a appelé « l'éclatement du Canada français ». Aussi faudrait-il associer les événements littéraires de ce moment historique avec certains développements politiques (notamment le néonationalisme québécois), certaines transformations sociales (tels le phénomène des *baby-boomers*, l'accès accru à une meilleure scolarisation et la laïcisation de la société) et idéologiques (dont le mouvement contre-culturel), de même qu'un bouleversement culturel entraîné par la création de divers organismes favorisée par le soutien financier des gouvernements fédéral et provinciaux aux arts et à la culture.

En 1970, la littérature franco-ontarienne était une littérature qui se caractérisait par une institution littéraire certes atrophiée, mais non inexistante. Parler d'une phase «canadienne-française» pour cette littérature avant 1970 n'exclut pas qu'elle existait, puisqu'elle était produite, consommée et enseignée en territoire ontarien et donc, franco-ontarienne. Imposer un mythe fondateur qui rejette le passé prive la communauté d'une partie importante de son patrimoine. S'il y a lieu d'impenser notre histoire littéraire, c'est l'ensemble de la littérature d'abord canadienne, puis canadienne-française, puis fragmentée en « littératures régionales » dans leur conception comme littératures *nationales*, qu'il faut considérer comme objet de cette réflexion.

OUVRAGES CITÉS

ALI-KHODJA, Mourad (2003) « Pour une *science sociale de l'exiguïté* : bilans et enjeux de la connaissance en milieu minoritaire », *Francophonies d'Amérique*, n° 15, p. 7-23.

- BELCOURT, Claude (1974) *Les communords*, Sudbury, Prise de parole, 48 p.
- DICKSON, Robert (1982) « L'espace à créer et l'espace qui reste », *Littérature sudburoise* : Prise de Parole 1972-1982, numéro spécial de *Revue du Nouvel-Ontario*, n° 4, p. 45-80.
- DIONNE, René (1993) *La littérature régionale aux confins de l'histoire et de la géographie*, Sudbury, Prise de parole, coll. « Ancrages », 87 p.
- _____ (1997) *Histoire de la littérature franco-ontarienne des origines à nos jours*, tome I, *Les origines françaises (1610-1760) et les origines franco-ontariennes (1760-1865)*, Sudbury, Prise de parole, 363 p.
- _____ (1998) « Trois littératures francophones au Canada, 1972-1992 », *Cahiers Charlevoix. Études franco-ontariennes*, 3. Sudbury, Société Charlevoix et Prise de parole, p. 199-229.
- _____ (2000) *Histoire de la littérature franco-ontarienne des origines à nos jours*, tome II, *La littérature des fonctionnaires (1865-1910)*, Ottawa, Editions du Vermillon, 382 p.
- DIONNE, René et François PARÉ (1995) « Repères pour une histoire littéraire de l'Ontario français » dans COTNAM, Jacques, FRENETTE, Yves et WHITFIELD, Agnès (dir.), *La Francophonie ontarienne : bilan et perspectives de recherche*, Ottawa, Le Nordir, p. 269-282.
- DORAIS, Fernand, (1973) « En guise de... », préface de *Lignes-Signes*, Sudbury, Prise de parole, p. [9-11].
- _____ (1984) « Une littérature d'en deçà. Regards sur l'écriture franco-ontarienne », *Entre Montréal ...et Sudbury. Pré-textes pour une francophonie ontarienne*, Sudbury, Prise de parole, p. 51-57.
- _____ (1990) « Le Nouvel-Ontario ...tel que j'imagine l'avoir vécu... de 1969 à 1989! », *Témoins d'errance en Ontario français. Réflexions venues de l'amer*, Ottawa, Le Nordir, p. 71-84.
- FOURNIER-THIBAUT, Micheline (2004) *André Paiement (1950-1978). Avant tout un homme de son temps*, Sudbury, Prise de parole, 201 p.
- GAY, Paul (1986) *La vitalité littéraire de l'Ontario français. Premier panorama*, Ottawa, Editions du Vermillon, coll. « Paedagogus », 239 p.

- GERVAIS, Gaétan (2007) « Fernand Dorais en son contexte franco-ontarien », dans ALLAIRE, Gratien et Michel GIROUX (dir.), *Fernand Dorais et le Nouvel-Ontario. Réflexions sur l'œuvre et sur l'influence d'un provocateur franco-ontarien*, Sudbury, Institut franco-ontarien, coll. «fleur-de-trille», p. 28-29.
- GRISÉ, Yolande (1982) *Pour se faire un nom*, Montréal, Fides, 224 p.
- HOTTE, Lucie et Johanne MELANÇON (dir.) (2010) *Introduction à la littérature franco-ontarienne*, Sudbury, Prise de parole, 227 p.
- LeBEL, Marie, (2007) « J'aurais voulu être un artiste : Fernand Dorais ou les modalités d'inscription d'un intellectuel en Ontario français », dans ALLAIRE, Gratien et GIROUX, Michel (dir.), *Fernand Dorais et le Nouvel-Ontario. Réflexions sur l'œuvre et sur l'influence d'un provocateur franco-ontarien*, Sudbury, Institut franco-ontarien, coll. «fleur-de-trille», p. 78-90.
- MELANÇON, Johanne (2008-2009) « Le Nouvel-Ontario : espace réel, espace imaginé, espace imaginaire », *Quebec Studies*, n° 46, automne/hiver, p. 49-69.
- _____ (2011) « Contre-culture et minorité linguistique et culturelle : le cas de l'Ontario français (1970-1980) », *Études canadiennes/Canadian Studies*, n° 70, 2011, p. 73-89.
- PARÉ, François, (1992a) « Fernand Dorais, hypnotiseur et illusionniste », *LittéRéalité*, printemps/Spring, p. 21-33.
- _____ (1992b) *Les littératures de l'exiguïté*, Ottawa, Le Nordir, 175 p.
- TREMBLAY, Gaston (1995) *Prendre la parole : Le journal de bord du grand CANO*, Ottawa, Le Nordir, 330 p.
- _____ (2003) *L'Écho de nos voix. Conférences*, Sudbury, Prise de parole, 99 p.
- _____ (2004) *La littérature du vacuum : la genèse de la littérature « franco-ontarienne »*, Montréal, Université du Québec à Montréal, vii/373 p. [En ligne]
- WALLERSTEIN, Immanuel (1995) *Impenser la science sociale. Pour sortir du XIX^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Pratiques théoriques », 340 p.

Le théâtre francophone en Alberta : un miroir à renouveler

par

Bernard Salva

Campus Saint-Jean, Université de l'Alberta

Le concept du théâtre comme miroir du Monde, depuis Shakespeare avec « All the world's a stage » (Shakespeare, p.71), jusqu'à Hugo dans sa préface de *Cromwell* et sa vision du théâtre comme un « miroir concentrique où se réfléchit la nature » (Hugo, p. 10), reste valable aujourd'hui, même en ces temps de théâtre post-dramatique et de remise en question de certaines fonctions essentielles de cet art. À l'époque contemporaine, le metteur en scène et théoricien français Antoine Vitez définit le « théâtre comme un champ de forces, très petit, mais où se joue toujours l'histoire de la société, et qui malgré son exigüité, sert de modèle et de miroir à la vie des gens » (1992, p.134). Cette métaphore du miroir me paraît donc essentielle non seulement pour comprendre la résistance au XXI^e siècle d'un art aussi ancien, mais également pour aider à repenser et à impenser la place du théâtre dans une francophonie minoritaire, plus précisément, dans cette étude, la francophonie albertaine. En effet, ce miroir est à un stade de son évolution où il est nécessaire de le renouveler. Le paysage a changé. Nous avancerons en particulier que les théâtres des marges francophones ne peuvent plus se contenter d'être guidés par des objectifs purement artistiques et d'évoquer « la magie » du théâtre comme seul argument identitaire. Il me paraît urgent que s'y ajoutent des remises en question et une nouvelle vision socio-politique, vision autour de laquelle le théâtre universitaire francophone et la fonction éducative de l'acte théâtral, tant du côté de la création artistique que du public, peuvent jouer un rôle très important.

LE MODÈLE THÉÂTRAL ALBERTAIN FRANCOPHONE : VITALITÉ ET *STATU QUO* DE LA SCÈNE PROFESSIONNELLE ET OFFICIELLE

À Edmonton, l'UniThéâtre est le seul et unique lieu de création théâtrale professionnel en français, avec une programmation régulière à l'année. Ce monopole d'une scène artistique se retrouve d'ailleurs dans d'autres provinces comme la Saskatchewan, le Manitoba et la Colombie-Britannique. Cette caractéristique des milieux minoritaires est déjà un premier point important par rapport à notre étude car ce monopole semble parfois freiner aujourd'hui des velléités de renouvellements, transformations nécessaires et même vitales. Quels sont les traits marquants de ce modèle? Nous n'avons pas pour objet dans cette analyse de porter un jugement de valeur sur les qualités artistiques des spectacles choisis par L'UniThéâtre, mais plutôt d'interroger le bien-fondé de sa mission sur certains points précis et la vitalité et le devenir de la francophonie théâtrale en Alberta. Il est intéressant de constater, dans le programme distribué lors de chaque spectacle, un mot du metteur en scène qui se termine par cette formule : « Mon théâtre, j'y tiens! ». Formule à la fois intéressante et énigmatique qui peut être lue de deux façons : résistance d'une scène en français dans un océan d'anglophonie ou possiblement aussi théâtre attaché à un public de francophones albertains de souche, de plusieurs générations.

Le théâtre a toujours en effet occupé une place de choix chez les Franco-Albertains, particulièrement d'ailleurs au collège Saint-Jean, ancêtre du Campus du même nom, puisque dès 1911, une première pièce y était présentée¹. Daniel Cournoyer, qui occupe le poste de metteur en scène depuis bientôt vingt ans, est lui-même un Albertain francophone de longue date. Nous verrons que le choix des œuvres et le public qui se rend aux spectacles de la compagnie laissent souvent conclure que le ciblage du public francophone de souche est en règle générale la principale ambition de L'UniThéâtre. On ne peut nier que cette compagnie, solidement implantée, attire un public fidèle et fait preuve de dynamisme : en plus de la programmation officielle, elle propose un spectacle communautaire

1 Le collège Saint-Jean devient en 1977 la Faculté Saint-Jean en intégrant l'Université de l'Alberta.

chaque année et anime avec brio un très grand rassemblement de théâtre chaque printemps – le Festival Théâtre Jeunesse de l'Alberta, où sont présentés des travaux d'ateliers du secondaire de toute la province.

Je m'attacherai ici aux programmations des huit dernières années pour ausculter la politique artistique de la compagnie. S'y retrouvent des réussites et certaines prises de risque mais aussi un sentiment de confusion dans les choix de spectacles et leurs justifications, une vision d'ensemble qui paraît floue et des zones esthétiques théâtrales très rarement abordées. J'ai vu pratiquement tous les spectacles depuis 2003, soit avec certaines de mes classes de théâtre du Campus, soit par souci, en tant que professionnel nouvellement arrivé à Edmonton (acteur et metteur en scène), de suivre avec curiosité la scène francophone locale. J'ai également été deux fois sur le plateau en tant qu'acteur, dans *Le cadeau d'Einstein* et *l'Homme du hasard*. Les saisons alternent le plus souvent productions locales et spectacles invités d'autres provinces. Les thèmes les plus fréquemment représentés sont de l'ordre de l'intime : dans la programmation de 2010-2011, ce thème est évident avec le couple dans tous ses états de la pièce de Robert Marinier, *À la gauche de Dieu* et dans les dérives existentialistes d'un jeune Canadien sur la route dans *Rearview* de Gilles Poulin-Denis. Les écritures proposées et leurs traitements dramatiques restent dans l'ensemble ce que je définirais comme du « théâtre bien fait », rarement expérimental ou « coup de poing », tant au niveau de la forme que du fond. Dans les huit dernières années, il n'y a jamais eu sur cette scène, par exemple, les audaces et le théâtre viscéral d'un Wajdi Mouawad, d'un Daniel Danis, ou d'un Jean-Marc Dalpé, pour ne citer que des auteurs canadiens. Il y a eu à un moment une marque plus évidente de radicalité et d'originalité avec les pièces *Cowboy Poétre* de Kenneth Brown et *Fort Mac* de Marc Prescott, tentatives qui n'ont pas eu de suite, mais, de façon générale, les esthétiques présentées font le deuil d'un théâtre de questionnement et aussi de textes incisifs ou d'une très grande force poétique. Notons néanmoins quelques choix audacieux : *L'homme invisible* de Patrice Desbiens, spectacle franco-ontarien à la fois caustique et subversif qui se situe entre poésie et théâtre; *Le cadeau d'Einstein* de Vern Thiesen, qui, dans une écriture plutôt convenue, a le mérite de sortir de la sphère de

l'intime pour viser l'histoire mondiale. Parfois, des textes expérimentent une forme plus singulière : *La peau d'Elisa*, long monologue de Carole Fréchette ou *L'homme du hasard* de Yasmina Reza, récit déconstruit sous forme de monologues intérieurs qui utilise de façon intéressante et sophistiquée la bande sonore mélangeant bruitsages et les voix des acteurs. Ces textes innovateurs demeurent néanmoins des « objets non identifiés » dans des programmations finalement très disparates. Certaines pièces souffrent aussi de distributions peu homogènes, assemblage hétéroclite d'acteurs francophones et anglophones, de professionnels confirmés et d'autres nettement plus limités. Il est vrai que le bassin d'acteurs professionnels locaux est maigre. Pourtant, il n'y a pas, là non plus, assez étrangement, la tentative de concevoir une troupe ou tout au moins un noyau de comédiens solides qui pourrait influencer les choix de spectacles. Dans les pièces présentées ces dernières années, nous constatons, certes, des ouvertures louables – des auteurs des minorités francophones hors-Québec (par exemple, Marc Prescott et Gilles Poulin-Denis), des traductions de succès locaux ou nationaux (*Le cadeau d'Einstein* de Vern Thiesen traduit par Manon Beaudoin, *Grace et Gloria* de Tom Ziegler traduit par Michel Tremblay)—, mais aussi une quasi-absence de textes classiques et peu d'auteurs européens. Enfin, une lacune fondamentale : une absence presque totale de pièces renvoyant au Canada multiculturel, ou à un théâtre de l'altérité. Citons une exception : la pièce *Bashir Lazar* de Evelyne de La Chenelière, spectacle de très grande qualité présenté en 2008 et apprécié unanimement par le public local, peut-être parce qu'il traitait, dans une écriture rigoureuse, de sujets plus universels – éducation, guerre, immigration. Les productions communautaires ne semblent pas non plus le plus souvent œuvrer dans le sens du risque². En résumé, nous ressentons avec cette compagnie à la fois une impression de vitalité mais aussi un sentiment de *statu quo*. Ce théâtre a le mérite de se débattre avec une énergie et une passion certaines; cependant il sort rarement des zones de confort et ne semble pas tenir compte d'un Canada

2 En guise d'exemple, je ne me référerai qu'au programme de 2010 pour noter le sentiment du sur mesure avec *L'ours et la demande en mariage* de Tchekhov, pièce jouée jusqu'à épuisement dans les ateliers du monde entier.

actuel, qui n'est définitivement plus celui des deux peuples fondateurs. Il est intéressant de noter que lors de la très récente Assemblée générale de la compagnie théâtrale, le président du conseil de direction, Joseph Doucet, faisait lui-même la remarque que peu de migrants assistent aux spectacles de L'UniThéâtre et il désire remédier à cette situation.

Ce bilan dresse le portrait d'un théâtre qui donne donc l'impression d'être un miroir quelque peu paresseux, plus souvent préoccupé de l'intime que de l'universel; il témoigne de textes et surtout de traitements scéniques plus proches du mélodramatique que de l'âpreté qui caractérise par exemple souvent les productions québécoises. On remarque aussi très peu d'initiatives novatrices en dehors de la programmation de pièces et du festival jeunesse cité plus haut : pas de lectures publiques, pas de débats, de rares interventions de la troupe à l'université pourtant toute proche, publicité souvent peu attrayante et loin d'être omniprésente. Il y a eu néanmoins depuis quelques années l'apparition des surtitrages de certaines pièces pour attirer un public anglophone. Ce choix a d'ailleurs fait débat dans la communauté et ne semble pas avoir pour l'instant transformé le bassin de spectateurs de la compagnie. En conclusion, à Edmonton, un théâtre généreux mais un peu trop tranquille, théâtre en manque d'intranquillité.

LE THÉÂTRE AU CAMPUS SAINT-JEAN : TENTATIVES ET PERSPECTIVES DE RENOUVELLEMENT DU MIROIR

Néanmoins, cette scène évoquée plus haut n'est pas la seule scène francophone à Edmonton. Nous nous intéresserons dans ce deuxième volet plus particulièrement à la scène universitaire, celle du Campus Saint-Jean de l'Université de l'Alberta. Ce lieu ne prétend pas, bien entendu, répondre à tous les défis posés au théâtre francophone albertain dans la mesure où il n'offre pas de programme comme le BFA (Bachelor of Fine Arts), où sont formés les futurs comédiens professionnels, mais il peut agir en franc-tireur, en laboratoire d'expériences nouvelles utiles pour tous. La redéfinition du miroir théâtral en fonction du rôle qu'il joue dans le choix des spectacles et des événements théâtraux présentés au Campus Saint-Jean me paraît intéressante à analyser pour plusieurs raisons : l'institution ne

s'inscrit pas dans une logique purement artistique puisque sans formation ou programmation professionnelle (sauf des spectacles invités) et n'a donc pas de comptes à rendre à un public franco-albertain qui semble parfois influencer, voire freiner les décisions esthétiques de L'UniThéâtre. Il compte désormais parmi ses sept cent étudiants le début d'un « melting pot » francophone et francophile dépassant largement, dans les pays d'origine, les frontières canadiennes. Les pays africains, en particulier, sont bien représentés dans les cours. De plus, les trois personnes affiliées au département de théâtre – depuis 2003 pour l'un et 2006 pour les deux autres – sont des Canadiens ou résidents canadiens issus d'horizons très variés : le Québec, le Liban et la France. Le nom donné à la scène du Campus, Théâtre au Pluriel, en dit long sur la volonté de partir d'initiatives et de projets collégiaux plutôt que de sortir d'un seul décisionnaire. Il faut cependant préciser que le Théâtre au Pluriel, depuis sa création, s'est aussi montré respectueux des racines théâtrales présentes dans le paysage francophone. En 2007, lors de la célébration du centenaire de l'Université de l'Alberta par exemple, il présentait la pièce *Jeux de mémoire*, création basée sur les souvenirs d'anciens du Campus. La distribution de ce spectacle jetait un pont entre la mémoire francophone locale, représentée par André Roy³, et les comédiens de la nouvelle génération (Isabelle Rousseau et Anna-Maria Lemaistre), sans compter une ouverture vers l'Alberta multiculturel (Roméo Gasasira, d'origine rwandaise) et l'apport de la chanteuse Mireille Rijavec. Théâtre au Pluriel collabore aussi depuis plusieurs années avec la scène de L'UniThéâtre pour effectuer les traductions et les surtitrages des productions en anglais. L'approche au Campus Saint-Jean s'inscrit donc dans une démarche à la fois sociologique et artistique, les deux étant intimement reliés, approche qui tient compte des nouvelles données de la population francophone en Alberta.

Pour renouveler ce miroir, il s'agit aussi de poser les questions suivantes, qui nous paraissent fondamentales pour impenser une francophonie théâtrale : tout d'abord, développer une éducation du spectateur, domaine

3 André Roy est un comédien d'origine fransaskoise, ancien élève du collège Saint-Jean, qui a participé activement aux aventures théâtrales francophones d'Edmonton pendant plus de quarante ans. Il vient de présenter récemment au Campus un spectacle solo intitulé *Les confessions d'un collégien*.

qui nous semble particulièrement sensible et très en retard à l'heure actuelle dans le paysage francophone local; ensuite établir des liens permanents entre le local et l'universel, l'intime et l'altérité, tant dans les œuvres jouées que dans la transmission théâtrale; en troisième lieu et dans la suite logique de l'idée précédente, tenter des « gestes artistiques libres », le mot libre étant à entendre dans le sens d'audacieux, au service d'œuvres fortes qui ne négligent pas le plaisir mais sortent aussi des zones de confort. Puisque, pour reprendre une formule de Wajdi Mouawad dans le programme du théâtre français du Centre National des Arts (Ottawa) dont il est le directeur, « plus le geste artistique est libre, plus celui qui le regarde l'est aussi ». Cette affirmation nous paraît fondamentale pour comprendre les enjeux d'un possible renouvellement, loin des frilosités actuelles. Enfin, il s'agit de se poser la question de la parole, la parole théâtrale comme une arme poétique, la parole qui « ouvre des passages », selon la formule vibrante de Valère Novarina (2010, p. 27). Le théâtre francophone albertain a un rôle important à jouer; mais, pour l'instant, il reste trop discret dans la célébration et la mise en valeur de tous ces parlers français qui cohabitent désormais en Alberta (franco-albertain, québécois, français de France, français d'Afrique noire et d'Afrique du Nord, etc.). Il faut dire aussi que les productions de spectacles, au sens traditionnel du terme, qui met l'accent sur le spectaculaire, nous paraissent désormais insuffisantes; d'autres interventions, en particulier des formes plus légères en cours d'expérimentation au Campus, participeraient au renouvellement souhaité du théâtre albertain : lectures publiques, créations de classes universitaires mettant l'accent sur la lecture par exemple, pratiques d'écriture qui débordent les frontières du théâtre et vont jusqu'au *slam* ou au *spoken word*⁴.

CONSTRUIRE UN PARTAGE DU SENSIBLE ENTRE ACTEURS ET SPECTATEURS

Les codes esthétiques de la création contemporaine théâtrale ont considérablement évolué : brouillages du récit, ruptures spatio-temporelles, métissages entre audiovisuel, danse et théâtre, et scénographies refusant le

4 Le *slam* et le *spoken word* sont des formes de joutes poétiques apparues aux États-Unis dans les années 80 qui deviennent de plus en plus populaires. Citons en France le succès par exemple de l'artiste Grand Corps Malade.

réalisme et évoquant des paysages mentaux. Il ne s'agit pas d'adhérer en bloc à toutes ces ruptures par souci de mode, mais d'exposer les étudiants francophones et francophiles à ces changements parce que le théâtre contemporain est de plus en plus « une dramaturgie du spectateur » (2008, p. 374), comme l'exprime Marianne Van Kerkhoven, une dramaturge belge. Il nous faut reconsidérer le regard du nouveau spectateur franco-albertain. Selon Jean-Claude Reygner, « Voir n'est pas regarder, l'art d'être spectateur se construit » (2005, p. 45). On sait combien il est difficile d'intéresser les étudiants à ces ruptures de l'art contemporain, particulièrement dans une province conservatrice comme l'Alberta, où la mise à distance avec le réel semble souvent plus ardue. Les étudiants sont encore souvent habitués à un modèle de théâtre qu'ils pensent naturel et éternel avec des personnages et une histoire dramatique qui se déroule linéairement du premier au dernier acte. J'en fais l'expérience chaque année lorsque je remarque parfois leurs réticences face à des formes désormais considérées comme théâtrales, telles la bande dessinée, la poésie et la danse contemporaine. Le théâtre francophone local fait encore preuve de trop de timidité et de manques d'initiatives pédagogiques pour que l'on puisse encore construire un art du spectateur. Il lui faut œuvrer pour former un spectateur moins passif, moins consommateur, plus tourné vers l'exploration et l'innovation. Il faut dépasser le seul « émerveillement » du spectateur et du créateur et créer d'autres sortes de liens avec les spectateurs : pour ne citer que quelques exemples, des débats suivant des spectacles, des interventions d'artistes autour de leurs démarches, et des mises en question pour décloisonner les frontières entre danse, théâtre et arts visuels.

UN PASSAGE PERMANENT ENTRE L'INTIME ET L'UNIVERSEL, LE CLASSIQUE ET LE CONTEMPORAIN, LE THÉÂTRE LOCAL ET GLOBAL

Emprunter aux « grandes » littératures théâtrales, à une culture classique cultivée, peut paraître aller à l'encontre d'une émancipation de la scène francophone des marges minoritaires. Mais dans un cadre éducatif et sociopolitique, cela me semble très important. L'histoire du théâtre

québécois contemporain et ses réussites au Canada et hors du Canada depuis trente ans prouvent que ces emprunts sont vitaux pour maintenir une scène théâtrale saine et dynamique. Après le temps du joul dans les productions des années 70, époque fondamentale d'émancipation et de rupture, la plupart des auteurs sont revenus à une langue française plus internationale et à des sujets débordant le local et parfois fortement marqués par les textes classiques qui incitent les auteurs à emprunter pour mieux inventer. Or, dans le cadre de mon séjour en Alberta, long de huit ans, je constate une méfiance souvent trop grande par rapport aux emprunts, qu'ils soient extraits du théâtre québécois, du théâtre français ou des œuvres d'autres francophonies. Membre du jury aux rencontres du Festival Théâtre Jeunesse de l'Alberta en 2008, j'ai été frappé par la pauvreté des emprunts. Parmi les onze groupes, un seul avait travaillé sur un texte classique. Cette particularité n'est d'ailleurs pas inhérente au théâtre francophone local. Si l'on feuillette les programmations théâtrales de la plupart des théâtres d'Edmonton, on constate une quasi absence de pièces classiques et de pièces du répertoire européen. Quelle ne fut pas notre surprise de voir programmée récemment à Edmonton une œuvre de Samuel Beckett. C'était la première fois que cet auteur était joué dans cette ville depuis 1978. Les alibis, souvent invoqués pour justifier la promotion d'artistes et d'écrivains locaux, ne sont pas cohérents car cette situation ne génère en rien, à mon sens, une explosion d'écritures locales vibrantes et audacieuses. Nous y verrons plutôt une tentation d'isolement volontaire, de repli sur soi, de manque de curiosité culturelle. D'autres francophonies – je pense en particulier aux francophonies africaines et maghrébines, sans parler de la québécoise – ont très souvent fait de ce rapport à une culture classique et cultivée, une arme. Le succès international d'un auteur comme Wajdi Mouawad, libano-québécois nourri au théâtre grec, s'explique aussi par cette humanité unique qui relie dans ses pièces des personnages purement québécois et d'autres qui ressemblent comme des frères jumeaux à des Oreste ou Electre contemporains. Sans parler de Norman Chaurette et de ses *Reines* empruntées à Shakespeare. Pourquoi ces emprunts seraient-ils l'apanage de ces francophonies? En arrivant au Campus Saint-Jean il y a huit ans, j'ai compris l'importance de « célébrer »

sur scène une imagination franco-albertaine⁵. Dans un premier temps, j'ai tenté de faire confiance à une créativité détachée de toute référence au savoir universel théâtral. J'ai vite réalisé qu'il y avait là une impasse ou de toute évidence un appauvrissement. Je veille beaucoup à mettre en valeur d'abord cette notion d'emprunt, de culture, d'intertextualité, sans laquelle le plus souvent on risque de se limiter à un schéma imaginaire standard ou trop fermé. Car le match d'improvisation par exemple, révolutionnaire en son temps, est parfois devenu au fil du temps une sorte de tarte à la crème du projet éducatif. L'improvisation elle-même, comme le précise très justement Jean-Pierre Ryngaert dans *Jouer, représenter, pratiques dramatiques et formation*, est un outil qui s'est de toute manière banalisé, alors qu'il était à la fin des années 60 l'instrument d'une rénovation théâtrale. Il faut le repenser. Ce n'est pas mépriser l'imaginaire local que de s'intéresser aux grands maîtres qui, par leur radicalité et leur exemplarité, sont nos meilleurs alliés. Le jeu dramatique n'a pas besoin uniquement de plaisir mais aussi de sens et d'exigence. Lire, jouer, tenter Molière ou Koltès, Mouawad, Tremblay ou Césaire, s'en nourrir et ensuite les laisser sur la route et chercher ses propres voies. D'autant que ces études théâtrales sont des études de premier cycle, formant des néophytes. Il est vital pour ces étudiants de connaître et d'emprunter pour pouvoir créer et se libérer ensuite de ces emprunts. Un des exercices publics parmi les plus accomplis de ces dernières années dans mes classes fut celui basé au départ sur le mythe d'Orphée et son étude, donnant lieu à trois improvisations/interprétations : Orphée dansé, Orphée télévisé et Orphée dada. On retrouvait par là à la fois le délire joyeux de l'étudiant mais aussi les références au mythe et à des esthétiques de la scène qui avaient considérablement enrichi son univers créatif.

Néanmoins, Théâtre au Pluriel est conscient du fait qu'il est aussi important de mettre en valeur un « théâtre français d'Amérique », c'est-à-dire un théâtre qui fasse entendre une voix singulière, qui mette sur scène à la fois « des » langues françaises et des préoccupations plus locales. Cet objectif est déjà implanté dans la programmation mais d'autres tentatives

5 Je cite ici le terme exact, que je trouve très fort et qui m'a été donné à l'époque comme clé de voûte de ma nouvelle action.

sont nécessaires. Par exemple, le mélange entre les deux langues – française et anglaise – a donné lieu à un travail d'écriture beaucoup plus audacieux au Manitoba qu'en Alberta. L'article de J. Roger Léveillé, « Made in Manitoba », en témoigne (2006, p. 241). L'anglais y est devenu « une dimension linguistique du français » sous l'impulsion d'auteurs comme Roger Auger, Marc Prescott, Louise Fiset et Charles Leblanc. Le Campus Saint-Jean a l'intention de mettre en valeur cette recherche et également des écritures-laboratoires fabriquées par des étudiants, dont bientôt un étudiant d'origine rwandaise.

Il faut aussi se poser la question de l'espace théâtral, du rapport actuel quasi-unique à la frontalité. À ce propos, la mise en scène de la pièce *Le cadeau d'Einstein*, présentée à L'UniThéâtre en 2008, proposait une scénographie remarquable qui brisait cette frontalité. Le succès de la pièce devait aussi beaucoup à cette disposition scénique singulière et peu usitée à Edmonton. En plus de ces innovations, il faudrait penser un théâtre d'intervention, qui sorte du lieu théâtral et de son espace frontal, théâtre caustique qui aborde de façon plus directe des sujets locaux ou internationaux brûlants. Nous savons que les pratiques actuelles de la représentation, dans d'autres endroits de la planète, ne se font pas toujours sur une scène traditionnelle. Envisager la construction d'un espace théâtral amovible, moins figé par exemple que l'actuelle scène du Campus Saint-Jean dont la configuration (rideau de scène, séparation entre plateau et gradins, frontalité), contribue à une forme de passivité.

AFFRONTER LA GRAVITÉ ET LA BRUTALITÉ POÉTIQUE

Nous ne devons pas nous contenter d'une créativité locale joyeuse qui ne soit que « dynamique ». La jubilation du théâtre ne doit pas empêcher la clairvoyance et l'exigence. Un théâtre qui questionne le Monde, qui le bouscule, qui sort ses pratiquants et ses spectateurs de leurs zones de confort et cela, tant au niveau du théâtre communautaire que du théâtre professionnel, est un théâtre qui vit. Il ne se contentera pas de rassurer, consoler, divertir et se souvenir. Plus précisément, je constate que le rapport à la gravité, aux grandes questions (les mythes, la guerre, la mort, la violence, le sexe) est très peu présent ou bien, lorsqu'il

est abordé, devient une sorte de frein à main permanent qui contrarie un épanouissement de la scène. Entendons nous bien : il ne s'agit pas de simplement mettre des corps nus sur scène pour espérer obtenir un théâtre plus subversif; c'est plutôt la vision d'une scène nouvelle dans son ensemble qui doit l'être. Au Campus Saint-Jean, Théâtre au Pluriel accueillait il y deux ans *Sex, Lies et les Franco-Manitobains* de Marc Prescott, une pièce qui, par sa langue – usage constant du franglais – et ses thèmes provocateurs sur la francophonie, représente un véritable pavé dans la mare locale, et ce, même si la pièce date de 1993. En tant que metteur en scène de Théâtre à l'Ouest, troupe étudiante du Campus Saint-Jean, je tente de proposer depuis plusieurs années un théâtre aux écritures exigeantes et divergentes : *Incendies* de Wajdi Mouawad, *Couple ouvert à deux battants* de Dario Fo et Franca Rame, et *Lysistrata* dans l'adaptation de Michel Tremblay. Afin d'atteindre cet objectif, il faut oser opter pour des sujets qui ne seraient peut-être pas le premier choix des étudiants ou des spectateurs locaux mais qui finissent par les convaincre de cette dimension de vigie du théâtre. Quant au public, il faut le faire voyager dans des zones moins confortables. La route est encore longue mais il sait qu'il peut s'attendre à vivre un moment de théâtre au Campus Saint-Jean qui souhaite à la fois divertir et questionner le Monde.

Et quelle place accorder au rire? Le joueur francophone albertain aime rire et faire rire. Ce désir est réjouissant, certes, mais le rire pour le rire pose parfois question. C'est le rôle de l'enseignant ou du metteur en scène de veiller à ce que le rire naisse d'un jeu authentique, refusant tout cabotinage. À ce propos, les prix d'interprétation qui sévissent encore dans les festivals ne contribuent pas à mon sens à élever le niveau du jeu mais à mettre l'accent sur la performance individuelle et sur l'ego au détriment de l'échange théâtral. Car là également le « petit théâtre » se doit d'être exemplaire, pour ne pas sombrer dans les clichés et les stéréotypes qui lui seront vite reprochés dans le cadre des comparaisons avec d'autres francophonies. Des initiatives d'artistes indépendantes comme celle récente de Josée Thibeault et de sa P'tite Lulu⁶ sont réjouissantes, tant au niveau de la forme – le *spoken word*, très peu expérimenté en Alberta

6

Festival Edmonton chante 2011 : « La p'tite Lulu and friends ».

francophone – que du fond. Les sujets abordés avec humour et gravité, le plus souvent reliés à une problématique féministe, vont dans le sens de ce renouvellement espéré de la scène francophone.

LA QUESTION DE LA LANGUE, UNE PAROLE THÉÂTRALE À CÉLÉBRER : EXIGENCES ET HÉTÉROGÉNÉITÉS DANS LE NOUVEL ALBERTA THÉÂTRAL FRANCOPHONE

Le paysage francophone local souffre aussi de peu d'initiatives accordées à la parole théâtrale ou poétique et à sa mise en valeur. Là encore, nous pouvons nous demander pourquoi le Québec aurait le droit exclusif sur toutes ces brillantes « écritures de la parole » : Mouawad, Chaurette, Danis, Tremblay, pour ne citer qu'eux. Il y a au Québec, certes, un désir profond de la parole en français, un amour de la langue. Ce n'est pas le cas ici en Alberta. Le combat est difficile mais des démarches sont possibles. Les lectures publiques intitulées « Voix Plurielles », données depuis 2008 au Campus Saint-Jean, participent de cette volonté de revenir à la célébration de la langue sans passer par le spectaculaire de la représentation théâtrale. Certains professeurs invitent des comédiens professionnels de la communauté à lire des textes déjà travaillés en classe. Des cours ont aussi été créés récemment sur la lecture. Par exemple dans le cours Adram 310, intitulé *Lectures à voix haute*, ils ont lu pour l'exercice final *Les exercices de style* de Raymond Queneau et un poème collectif de Jacques Rebotier. La lectrice publique, Frédérique Bruyas, invitée en 2010 au Campus Saint-Jean, a introduit un travail d'artiste et de pédagogue d'une exigence rare par rapport à la langue, travail dont ont pu bénéficier les étudiants et certains professionnels locaux. De même, des classes d'écriture dramatique, sous des formes à la fois ludiques et rigoureuses, existent déjà et d'autres ont apparu. Le laboratoire universitaire peut donc aider cette francophonie à inventer ou à faire épanouir des écritures fortes. Dans son article paru dans *Cette langue qu'on appelle le français*, le poète Claude Beausoleil atteste : « Écrire en français en Amérique témoigne d'une pratique culturelle qui, sans être un combat de tous les jours, n'en demeure pas moins un défi fait de joies et de propositions, de douleurs et d'inventions, bricolant en toutes lettres, dans la fragilité, une présence identitaire » (2006, p. 125).

Défis certes encore plus sensibles au cœur de l'Alberta, dans un océan de langue anglaise. Impenser la francophonie théâtrale d'aujourd'hui et de demain nous obligera à poser ou à reposer la question des auteurs locaux, des auteurs audacieux et exigeants. Dans nos classes de premier cycle, nous poussons les étudiants dans leurs travaux d'écriture à oser des sujets, à se raconter sans craindre de mettre parfois le doigt sur des plaies. Bref, leur donner le goût pour la puissance du théâtre – puissance des situations, des personnages et des niveaux de langue. Les changements importants dans le recrutement des étudiants au Campus Saint-Jean, qui a vu une infusion d'étudiants d'origine africaine, sont un formidable tremplin pour que la langue française, pour citer René Depestre, soit « un lieu d'identité multiple : la plage ensoleillée où se lève le vent de la diversité des cultures » (2006, p. 79). Comme nous l'avons évoqué plus haut, la place de l'anglais dans cette écriture peut devenir, comme l'écrit Jules Tessier, un « élément esthétique à part entière » (2006, p. 251). Car, comme le souligne Jean Duvignaud, il faut aussi mener « un combat contre l'illusion d'une pureté immobile de la langue française. Son métissage est une force » (2006, p. 13).

CONCLUSION : OSER UN THÉÂTRE FRANCOPHONE *INTRANQUILLE*

Impenser le théâtre francophone en Alberta inviterait donc à refléter une nouvelle réalité sociopolitique et à oser créer, soutenir et concevoir une scène *intranquille* qui se re-pose la question de l'utopie théâtrale. Une utopie de la parole française sur scène, de passages exigeants du texte littéraire au texte dramatique, de la formation d'un spectateur critique et pas seulement amusé ou diverté, une démarche qui ne soit pas conçue uniquement pour rassurer, mais qui cherche un métissage du plaisir théâtral et de ses exigences et questionnements sur le monde qui nous entoure. Le théâtre de cette francophonie se doit d'être à la fois le miroir d'une mémoire vibrante (il l'est déjà par ses pionniers) et celui d'une nouvelle dynamique. En ce sens, il me paraît important que cet élan neuf s'effectue de deux façons : d'une part, face à une structure qui souvent, pour des raisons économiques détient un monopole artistique,

il faut affirmer des voies divergentes comme celles énoncées dans cet article; et, d'autre part, développer un territoire d'échanges, tel des liens entre l'universitaire, par essence expérimental et éducatif, et la scène professionnelle, plus axée sur la production. En juin 2011, j'ai assisté à Mallorca, en Espagne, à un festival international de poésie : *Festival de poesia de la mediterrània*. J'y ai entendu une culture régionale, certes, beaucoup plus ancienne que la nôtre, mais les productions témoignaient d'un dynamisme et d'une exigence d'écriture remarquables. Il n'y avait pas là le seul plaisir poétique mais une réelle soif poétique, fruit d'un aller-retour permanent entre le local et l'universel, le passé et le présent. Une culture fière de son catalanisme mais ouverte sur cette « Mondialité » évoquée par Patrick Chamoiseau :

La *Mondialité* (qui n'est pas le marché-monde) nous exalte aujourd'hui et nous lamine, nous suggère une diversité plus complexe que ne peuvent le signifier ces marqueurs archaïques que sont la couleur de la peau, la langue que l'on parle, le dieu que l'on honore ou celui que l'on craint, le sol où l'on est né. L'identité relationnelle ouvre à une diversité qui est un feu d'artifice, une ovation des imaginaires différents.

Le théâtre francophone albertain d'aujourd'hui et de demain ne sera pas s'il n'épouse pas une exigeante et festive mondialité pour avancer sur des chemins du XXI^e siècle, et pour refléter un monde à la fois nouveau et ancien. Osons renouveler le slogan, « Mon théâtre j'y tiens », pour affirmer, « Notre théâtre, il bouge ».

OUVRAGES CITÉS

- ALARY, Étienne (2011) « En faire plus avec moins », *Le Franco*, 13 au 19 octobre.
- BEAUSOLEIL, Claude (2006) « Fragments d'Amérique », dans DUVIGNAUD, Jean et Chérif KHAZNADAR (dir.), *Cette langue qu'on appelle le français*, p. 125-135.
- CHAMOISEAU, Patrick (s.d.) « Mondialisation, mondialité, 'pierre-monde' », http://www.mfo.ac.uk/sites/default/files/reports/chamoiseau_mondialite.pdf (consulté le 20 décembre 2011).

- DEPESTRE, René (2006) « Double éloge des temps de la francophonie », dans DUVIGNAUD, Jean et Chérif KHAZNADAR (dir.), *Cette langue qu'on appelle le français*, p. 73-80
- DUVIGNAUD, Jean (2006) « Préface », dans DUVIGNAUD, Jean et Chérif KHAZNADAR (dir.), *Cette langue qu'on appelle le français*, p. 11-13.
- DUVIGNAUD, Jean et KHAZNADAR, Chérif (dir.) (2006) *Cette langue qu'on appelle le français : l'apport des écrivains francophones à la langue française*, [Paris]/Arles/[Montréal, Maison des cultures du monde/Actes sud/Leméac, 306 p.
- FO, Dario et RAME, Franca (1986) « *Couple ouvert à deux battants* », dans *Récits de femmes et autres histoires*, Paris, L'arche Éditions, 231 p.
- HUGO, Victor (2009) *Préface de Cromwell*, Paris, Petits classiques Larousse [1827], 173 p.
- LÉVEILLÉ, J. Roger (2006) « Made in Manitoba », dans DUVIGNAUD, Jean et Chérif KHAZNADAR (dir.), *Cette langue qu'on appelle le français*, p. 241-252.
- MOUAWAD, Wajdi (2003) *Incendies*, Montréal, Leméac, 72 p.
- (2010) « Programme du théâtre français du Centre National des Arts », <http://www2.nac.cna.ca/fr/theatrefrancais/2011-2012> (consulté le 20 décembre 2011).
- NOVARINA, Valère (2010) *Devant la parole*, Paris, P.O.L, 176 p.
- PRESCOTT, Marc (2001) *Big - Bullshit - Sex, Lies et les Franco-Manitobains*, Saint-Boniface, MB, Éditions du Blé, coll. « Rouge », 219 p.
- REYGNER, Jean-Claude (2005) « L'approche de la littérature par le théâtre », dans L'Association nationale de Recherche et d'Action théâtrale (ANRAT), *Théâtre-éducation, un mode d'emploi : rencontres régionales*, Reims, SCÉRÉN/CRDP Champagne-Ardenne, p. 44-45.
- RYNGAERT, Jean-Pierre (2010) *Jouer, représenter : pratiques dramatiques et formation*, Paris, A. Colin, 141 p.
- SHAKESPEARE, William (2005) *As you Like It*, Penguin classics.
- TREMBLAY, Michel (1969) *Lysistrata : d'après Aristophane*, Montréal, Leméac, 93 p.

- VAN KERKHOVEN, Marianne (2008) « Quelle éthique, esthétique et politique de la représentation? », dans Nicolas Truong (dir.), *Le Théâtre des idées*, Paris, Flammarion, p. 368-379.
- VIEGNES, Michel (1992) *Le théâtre, les problématiques essentielles*, Paris, Hatier, 157 p.

« Impenser » l'intervention pédagogique en milieu francophone minoritaire : contexte, pratiques et enjeux

par

François Lentz

Université de Saint-Boniface

Dans son ouvrage intitulé *Langue et culture : unité et discordance* (2007), Benoît Cazabon consacre un chapitre à la recherche en milieu minoritaire. Après avoir dénoncé ce qu'il considère comme une imposture – « la position voulant que l'on se réclame différent tout en se comparant sans cesse au groupe majoritaire » (p. 121), il prône, avec conviction, une perspective de recherche sur la minorité par elle et pour elle : « une herméneutique interne » (p. 137), centrée sur les pratiques de soi et « les agirs de la minorité en marche » (p. 137), soucieuse de porter, de l'intérieur pour ainsi dire, un regard critique sur « les positions et dispositions des sujets minoritaires » (p. 137). Il y va, déclare-t-il, de la légitimité même des savoirs minoritaires et des processus de leur production. Un tel positionnement épistémologique permettrait, affirme-t-il, de contrecarrer la posture où « le minoritaire est condamné à gérer sa propre minoritude (rendre compte des états de faits) et sa minorisation (rendre compte d'une destinée de plus en plus enfermante) » (p. 115). Une telle perspective de recherche sur la minorité fait écho à des préoccupations de la même veine, exprimées par exemple, dans les humanités par François Paré dans son essai sur *Les littératures de l'exiguïté* (1992), et dans les sciences sociales, par les travaux de Ali-Khodja (2003).

Dans cette perspective, nous avançons l'hypothèse que l'apprentissage en français dans les écoles en milieu minoritaire canadien peut et doit amener les élèves à construire un rapport à la langue française ainsi qu'au monde qui est actuel, pertinent et vivant. On présentera ici quelques propos guidant l'intervention pédagogique en milieu francophone minoritaire en la considérant de l'intérieur, et ce, en trois temps :

concevoir d'abord cette intervention en prise nécessaire avec le contexte dans lequel elle se déroule et l'inscrire ainsi dans un portrait d'ensemble qui lui donne sa pleine portée; faire ensuite valoir, par trois exemples de pratiques pédagogiques soucieuses du sens à donner, aux yeux mêmes des élèves, à l'apprentissage en français, que l'intervention pédagogique en milieu francophone minoritaire, loin d'être la simple mise en œuvre d'une panoplie, aussi pertinente soit-elle, d'outils d'enseignement, constitue une composante essentielle à l'actualisation même du projet éducatif de l'école francophone; souligner enfin que l'apprentissage en français en milieu francophone minoritaire représente un espace didactique particulier, qu'il importe de circonscrire dans ses spécificités, de s'approprier, d'investir et d'aménager pleinement, parce qu'il représente un enjeu majeur pour l'avenir de la francophonie en milieu francophone minoritaire et, plus largement, dans le contexte canadien.

QUELQUES BRÈVES DONNÉES CONTEXTUELLES SIGNIFICATIVES

Depuis longtemps, les communautés francophones minoritaires perçoivent, comme on le sait bien, l'éducation comme un outil essentiel au développement de leur vitalité. Rappelons cependant que c'est seulement en 1982, par l'article 23 de la *Charte canadienne des droits et libertés*, que la Constitution canadienne a reconnu aux minorités linguistiques de langue officielle le droit de faire instruire leurs enfants dans leur propre langue (Landry et Rousselle, 2003). L'article 23 stipule en effet qui sont les ayants droit à l'instruction dans la langue de la minorité : il accorde ainsi aux parents en milieu minoritaire une garantie constitutionnelle relative à la langue d'instruction de leurs enfants. Depuis l'entrée en vigueur de l'article 23, des structures de gestion scolaire par la minorité ont été établies, durant les quinze dernières années, dans toutes les provinces et tous les territoires canadiens : un système éducatif spécifique, mis en place pour les francophones et gérés par eux, est désormais fonctionnel (Martel, 2001; Conseil des ministres de l'Éducation (Canada) [CMEC], 2003; Landry et Rousselle, 2003). Par ailleurs, les interprétations juridiques successives de l'article 23 ont élargi le rôle de ce système éducatif en lui attribuant une fonction de développement

culturel et en faisant valoir la nécessité d'une programmation spécifique, au nom d'un enjeu stratégique : l'épanouissement des collectivités de langue française au Canada (Rocque, 2009).

Le fort potentiel éducatif de ce système est sans doute à la mesure du cheminement, long et complexe, qui a abouti à sa mise sur pied. Mais, si beaucoup a été fait, beaucoup reste encore à faire, en particulier à l'intérieur même de ce système : en effet, celui-ci ne deviendra pas ce qu'il sera uniquement de par son existence ou sa clientèle particulière. En d'autres termes, ce système éducatif francophone, aussi important soit-il, n'est qu'une condition nécessaire mais non suffisante : en effet, il faut désormais l'investir pleinement d'une vision pédagogique spécifique, qui soit totalement orientée sur la construction langagière, culturelle et identitaire des élèves qui le fréquentent (Landry et Allard, 1999; Buors et Lentz, 2005, 2009b, 2011; Gauvin, 2009).

Ce système s'appuie sur le rôle, spécifique lui aussi, qui est assigné à l'école francophone en milieu minoritaire. Ce rôle dépasse celui d'une école en milieu majoritaire : outre les savoirs, les savoir-faire et les savoir-être habituellement développés par le système scolaire, l'école francophone en milieu minoritaire doit développer le savoir-devenir nécessaire aux futurs bâtisseurs qui assureront la vitalité des communautés francophones (Landry et Allard, 1999; Landry et Rousselle, 2003). Mais il importe de déterminer si ce savoir-devenir est périphérique au projet éducatif de l'école francophone ou si, au contraire, il en constitue le noyau organique. Si tel est le cas, l'école francophone en milieu minoritaire doit mettre en place des situations d'apprentissage dans lesquelles les élèves vivent des expériences d'apprentissage (mettant à profit le partenariat école/foyer/communauté) qui leur permettent de développer non seulement une maîtrise de la langue française mais également un sens de l'initiative, de la responsabilité et de l'autonomie, ainsi qu'une autodétermination et une conscience critique. Plus largement, l'école instaure un contexte d'apprentissage et, plus largement, culturel qui constitue le terreau où les élèves développent un rapport positif à la langue française et s'engagent dans un cheminement culturel et identitaire. Dans un tel contexte, les élèves acquièrent les savoirs essentiels au développement linguistique

et culturel des communautés francophones et deviennent des agents de changement qui se construisent un pouvoir d'action sur l'espace francophone (Buors et Lentz, 2009a).

Si le système éducatif francophone en lui-même constitue une donnée contextuelle significative dont l'intervention pédagogique en milieu minoritaire doit tenir compte, il en est une autre qui requiert une attention tout aussi importante : la clientèle qui fréquente actuellement l'école francophone.

Cette clientèle, comme on l'observe, change, rapidement et profondément, sous divers aspects tels que son origine géographique, qui est désormais beaucoup moins homogène, et sa diversité culturelle, qui se manifeste d'une manière de plus en plus marquée. Par ailleurs, le rapport que cette clientèle entretient avec les langues française et anglaise s'est lui aussi transformé. Les deux constats suivants en constituent des indices significatifs : de plus en plus nombreux sont les élèves, au cycle secondaire particulièrement, qui affichent et revendiquent une identité bilingue (Gérin-Lajoie, 2003); celle-ci, loin de conduire irrémédiablement à l'assimilation, révèle la complexité de la question identitaire et fait apparaître « le besoin pressant de reconnaître de nouvelles formes de rapports identitaires » (Gérin-Lajoie, 2003, p. 182). De plus en plus nombreux également sont les élèves qui viennent de contextes familiaux bilingues dans lesquels l'anglais seulement est la langue d'usage. Rappelons que la connaissance du français par l'élève ne constitue pas, aux termes de l'article 23 de la *Charte canadienne des droits et libertés*, un critère d'admissibilité en soi à l'école francophone en milieu minoritaire : il y a là une nouvelle clientèle dont le « potentiel caché » (Landry, 2003) est d'autant plus stratégique pour l'avenir démographique de l'école francophone en milieu minoritaire (Rocque, 2006) qu'une proportion importante de cette clientèle – « près de la moitié » (Landry et Rousselle, 2003, p. 76) – ne la fréquente pas.

Par ailleurs, Landry et Allard (1997) ont bien montré que les élèves qui vivent une forte « francité familioscolaire » ont des compétences en français plus élevées, désirent davantage s'intégrer à la communauté francophone et ont une identité francophone plus forte que les élèves qui vivent une francité familioscolaire plus faible. De plus, les premiers ont des compétences en

anglais aussi élevées que les seconds. Ils ont montré également que les élèves de couples exogames qui parlent le français avec le parent francophone et qui fréquentent l'école francophone ont des compétences en français aussi élevées que les élèves de couples endogames. En d'autres termes, ce n'est pas l'exogamie en tant que structure sociale qui contribue à l'assimilation à la langue anglaise mais c'est plutôt la dynamique langagière familiale qui a tendance – ou non – à favoriser le développement du français (Landry et Allard, 1997). Bref, « on ne naît pas francophone, on le devient », comme le déclarent Landry et Rousselle (2003, p. 93).

En somme, l'école francophone en milieu minoritaire est désormais interpellée par des dynamiques démographiques, langagières et identitaires, dont il importe qu'elle prenne pleinement acte :

[i]l est important pour le milieu scolaire de reconnaître davantage le fait qu'il n'existe pas une seule et même réalité pour les élèves qui fréquentent les écoles [francophones en milieu minoritaire]. [...] la clientèle des écoles est diverse à bien des égards et il faut cesser de penser que [l'école francophone en milieu minoritaire] peut reproduire les mêmes valeurs que celles qu'elle transmettait il y a cinquante ans. On a encore trop tendance à penser, que dès que les enfants franchissent les portes de l'école, ces derniers deviennent automatiquement des petits francophones convertis. [...] La question est beaucoup plus complexe. (Gérin-Lajoie, 2003, p. 182-183)

Enfin, une troisième donnée contextuelle est à mentionner, même si elle a la force de l'évidence : la fragilité, consubstantielle, pour ainsi dire, au milieu minoritaire lui-même, où rien ne semble jamais définitivement acquis :

Dans la vie des minorités, les titres d'acquisition ne s'accompagnent jamais des sûretés de nature réelle et ne représentent pas une caution pour l'avenir. Ce qui fait au contraire le tissu fondamental du contexte minoritaire, c'est le fait aléatoire. Aucune situation qui ne soit à réévaluer. Pas un acquis dont on puisse affirmer qu'il est définitif, bâti sur le terrain ferme, substantiellement approprié. (Roy, cité dans Ali-Khodja, 2003, p. 22; la mise en relief paraît ainsi dans le texte original.)

La présentation, dans cette première section, de quelques brèves données contextuelles visait, en dressant une toile de fond, à inscrire l'intervention pédagogique en milieu francophone minoritaire dans un portrait d'ensemble qui lui donne sa pleine portée. Dans le prolongement de la première, la deuxième section présente trois cas concrets d'une telle intervention, en prise nécessaire avec le contexte dans lequel elle se déroule.

DES PRATIQUES PÉDAGOGIQUES SOUCIEUSES DU SENS À DONNER À L'APPRENTISSAGE EN FRANÇAIS

« De l'Esplanade-Riel à la pratique du français » : cette première pratique pédagogique, qui s'est déroulée dans une classe de français d'une école secondaire de Saint-Boniface, paraît exemplaire dans la mesure où elle donne son plein sens à la pratique du français.

Il y a quelques années à Winnipeg, la capitale de la province du Manitoba, a été érigé un nouveau pont reliant le centre de la ville au quartier français de Saint-Boniface; parallèlement à la construction de ce pont, un pont piétonnier, reliant Saint-Boniface au quartier historique de la Fourche, a été construit. Ce pont piétonnier, qui porte le nom symbolique d'Esplanade-Riel (allusion au nom du fondateur de la province, un Métis francophone), comporte en son centre un espace destiné à accueillir un restaurant. Après bien des tergiversations, la ville de Winnipeg a décidé que cet espace serait attribué à une chaîne de restauration rapide, bien connue dans la capitale manitobaine. Cette décision a suscité de vives réactions dans la communauté francophone de Saint-Boniface, où de nombreuses personnes souhaitaient que l'espace soit accordé à un restaurant offrant un « cachet français ». Cette problématique communautaire a été mise à profit par une enseignante de français de 12^e année de la manière suivante : les élèves de sa classe ont lu des articles de journaux, visionné des reportages, écouté des entrevues sur la question; ils ont également invité deux personnalités de la communauté : l'une, le conseiller municipal d'alors, en faveur du projet de la ville; l'autre, le directeur général de la Société franco-manitobaine (l'organisme porte-parole de la communauté francophone), en désaccord

avec le projet. Les élèves ont ainsi établi les tenants et les aboutissants du débat communautaire en jeu. Ils ont ensuite débattu entre eux de la question et ont enfin écrit des textes¹, adressés au maire de Winnipeg, l'incitant à revenir sur la décision de la ville.

Une telle situation d'apprentissage, outre qu'elle crée un lieu didactique d'articulation de diverses pratiques langagières (oral, écrit, compréhension, production, interactions), met à profit le potentiel d'apprentissage qu'offre la dynamique de l'aller et retour entre l'école et la communauté. La situation d'apprentissage place par ailleurs les élèves dans un contexte de production significatif : ils écrivent des textes qui prennent tout leur sens, non seulement parce qu'ils s'inscrivent dans un contexte réel mais parce qu'ils constituent une prise de parole – la leur – qui n'est pas gratuite. Plus fondamentalement, la pratique sociale de la langue ici mobilisée accorde aux élèves un rôle d'acteur participant à un projet, communautaire et social, d'aménagement de l'espace francophone. Enfin, la situation d'apprentissage place les élèves dans une posture réflexive, critique et créative en les sollicitant dans un rôle de contributeur actif à un imaginaire affecté d'enjeux importants pour une communauté francophone minoritaire : la place du français dans l'espace social.

La deuxième pratique pédagogique présentée dépasse le cadre de la classe de français pour s'inscrire dans celui du projet éducatif d'une école francophone au Manitoba; elle pourrait s'intituler « Des saules aux chaïses, en français ».

Rappelons d'abord une orientation didactique lourde d'implications en milieu minoritaire (Cazabon, 2005; Buors et Lentz, 2005, 2011; Conseil des ministres de l'Éducation (Canada) [CMEC], 2003) : que les élèves soient exposés, durant leur scolarisation à l'école francophone, à une

1 La pratique d'écriture consistait en une lettre à caractère argumentatif. Il est intéressant de souligner qu'elle a donné lieu, lors de sa réalisation, à des interventions, spécifiques et ciblées, sur des éléments d'ordres linguistique, discursif et pragmatique du texte à écrire tels que les composantes du texte argumentatif, les ressources langagières les plus susceptibles de susciter l'adhésion, la cohérence textuelle et, bien sûr, les règles de la langue, déclarées socialement importantes, dans ce cas particulier, par les élèves eux-mêmes.

gamme, aussi large et aussi diversifiée que possible, de produits culturels francophones (livres, chansons, films, pièces de théâtre et autres spectacles, produits médiatiques, etc.) est une nécessité, impérieuse dans bien des cas². Mais celle-ci ne constitue qu'une condition nécessaire, mais non suffisante, à la croissance culturelle et identitaire des élèves : dans une telle situation, les élèves sont récepteurs ou spectateurs; ils se situent face à des réalités langagières et culturelles francophones en établissant des liens avec leur vécu ou en exprimant une réaction, mais c'est qu'il faut aller au-delà d'une telle consommation d'un « calendrier culturel », aussi séduisant soit ce dernier : il faut mettre de l'avant la dynamique de la production, l'élan de la création pour que les élèves soient, en contexte scolaire, des acteurs et des créateurs, responsables et critiques. C'est ainsi qu'ils exprimeront des valeurs, manifesteront des comportements, poseront des gestes, partageront des expériences vécues et des réalisations. « Le défi de l'école française en situation de minorité est de construire une obligation de l'agir communicatif. La culture se juge à des opérations, non à la possession de produits. » (Cazabon, 1996a, p. 86)

La pratique pédagogique présentée ci-après, mise en œuvre dans le cadre du projet éducatif d'une école francophone au Manitoba qui s'attache à valoriser l'identité francophone métisse, illustre l'impact d'un « agir communicatif » sur l'affirmation identitaire. Dans la communauté de Saint-Laurent, les saules représentent une des ressources naturelles; à ce titre, ils ont été exploités à des fins pédagogiques, qui ont permis de rassembler les élèves de la 5^e à la 12^e année en groupes multi-niveaux, auxquels se sont joints des gens de la communauté. Les élèves devaient fabriquer des chaises à partir des branches de saule et confectionner un coussin décoratif pour chaque chaise, qui reprendrait et présenterait des éléments de la culture métisse de la communauté. Pour réaliser ce projet, les élèves ont dû s'entraider, collaborer, négocier, bref être en interaction sociale dans un acte de production. Quant aux apprentissages mobilisés, ils vont des mathématiques (ex., estimation et mesure, résolution de

2 Des divisions scolaires francophones ont, dans cette perspective, mis en place un système de « bacs culturels » contenant des produits culturels francophones (livres, cédéroms, DVD, etc.) contemporains qui circulent dans les écoles.

problèmes) et des sciences de la nature (ex., propriétés médicinales des saules) à ceux relatifs aux sciences humaines (ex., culture métisse, référents culturels de la communauté) en passant par les apprentissages langagiers (ex., communication orale, lecture et écriture). Toutes les chaises produites ont généré un fort intérêt : les aînés du village en ont fait l'acquisition; une des chaises a même été envoyée à Washington, au *Smithsonian National Museum of the American Indian*, dont une galerie est consacrée à la communauté métisse de Saint-Laurent!

Les pratiques pédagogiques présentées ci-dessus ont été conçues pour conduire les élèves à se percevoir, durant leur scolarité à l'école francophone, comme des « bâtisseurs » de l'espace francophone – condition sans doute nécessaire pour qu'ils se perçoivent comme les futurs bâtisseurs des communautés francophones. En effet, dans ces situations d'apprentissage, les pratiques de langue sont construites à dessein, de concert avec les élèves, comme des pratiques sociales, par le biais desquelles on construit un rapport à soi, à l'autre, au monde et, plus fondamentalement, à la langue – le rapport à la langue pouvant être défini comme « un rapport à des processus (les productions liées au langage), à des situations d'apprentissage, à des activités et à des produits (objets institutionnels, culturels et sociaux). Il est relation de sens et relation de valeur : l'individu valorise ou dévalorise les objets et productions de langage en fonction du sens qu'il leur confère » (Bautier, 2002, p. 43-44).

La troisième et dernière pratique pédagogique présentée n'est pas une pratique pédagogique vécue en contexte scolaire comme les deux premières mais une pratique construite dans le cadre d'un projet de formation sur la littératie en sciences, mené au Manitoba, de l'automne 2008 au printemps 2011, avec des enseignantes et des enseignants de sciences de 9^e année de la Division scolaire franco-manitobaine (structure scolaire accueillant les élèves francophones de la province). Ce projet, mené sous l'égide de l'Alliance de recherche universités-communautés sur les identités francophones de l'Ouest canadien (ARUC-IFO), se veut une réponse aux résultats obtenus en particulier par les élèves francophones en milieu minoritaire dans le cadre d'une étude pancanadienne sur les rendements scolaires, notamment en lecture et en sciences (Conseil des ministres

de l'Éducation (Canada) [CMEC], 2008) : ces élèves ont des résultats inférieurs à ceux de leurs homologues anglophones et francophones majoritaires, particulièrement dans les tâches qui requièrent une utilisation de la langue (CMEC, 2004). Le projet de formation vise donc un double objectif : familiariser les enseignantes et les enseignants avec certaines pratiques pédagogiques préconisées pour l'enseignement/apprentissage de la lecture en sciences; les accompagner dans une réflexion sur l'intégration de la lecture dans l'enseignement/apprentissage des sciences, en particulier en contexte francophone minoritaire.

La pratique pédagogique en question porte particulièrement sur la lecture en sciences et pourrait être intitulée « Lire en sciences, pour de vrai³ ». Une situation d'apprentissage unifiée par un thème (ici l'exploration spatiale de l'univers) a été mise en place; des textes ont été choisis en fonction de cette pertinence; quant au travail pédagogique sur ces textes, il s'articule autour d'une démarche composée de trois phases : prélecture, lecture et postlecture.

La phase de prélecture permet d'inscrire les textes et leur thématique dans un contexte qui confère d'emblée à la pratique de lecture une portée large et significative en l'articulant avec des préoccupations sociétales et non strictement scolaires (ici, l'année 2009 comme Année internationale de l'astronomie; le voyage annoncé d'astronautes canadiens dans la station spatiale internationale). Durant cette première phase, on pose également une question initiale d'enquête : celle-ci instaure une intention de lecture (on lira des textes pour se donner des informations en vue de répondre à la question – l'acte de lecture prend ainsi son plein sens); elle établit une problématique que la lecture des textes permettra d'explorer; enfin, elle est formulée d'une telle manière qu'elle conduit à lire les textes en vue d'une prise de position réfléchie sur la problématique – la question ici posée (qui utilise, consciemment, l'oxymoron) est la suivante : « L'exploration spatiale : un luxe nécessaire? ». Enfin, la phase de prélecture permet de

3 Pour de plus amples précisions sur la démarche de lecture et, plus largement, sur ce projet de formation, on pourra se reporter au document « La lecture en sciences au cycle secondaire : pratiques et enjeux », disponible en ligne au http://www.ustboniface.mb.ca/cusb/creas/pdf/Article_synthese_Lecture_sciences_CREAS_FL_09-10-20.pdf.

rassembler les connaissances antérieures des élèves sur la problématique à explorer (premier état des lieux) et d'établir le champ lexical de la problématique (première configuration).

La phase de lecture, quant à elle, permet aux élèves de lire d'abord deux ensembles de textes, l'un à visée informative (textes apportant des informations factuelles), l'autre à visée expressive (textes présentant des entrevues avec des astronautes canadiens). À partir des informations apportées par les textes, on peut établir un deuxième état des lieux sur la problématique à explorer ainsi qu'une deuxième configuration du champ lexical. On peut également se donner des stratégies de compréhension des textes mettant à profit la facture discursive de ceux-ci. Enfin, les élèves lisent un troisième ensemble de textes pour prendre connaissance d'opinions (d'élèves et d'experts) relatives à la question initiale d'enquête et pour construire/affiner leurs opinions sur cette question. Cette phase de lecture est organisée autour de tâches successives qui conduisent les élèves à traiter les informations apportées par les textes; pour la réalisation de ces tâches, elle mobilise des stratégies de compréhension et met à profit les caractéristiques discursives des textes; enfin, elle établit constamment des relations entre la problématique établie initialement et la lecture des textes, et affine constamment le champ lexical de la problématique.

La phase de postlecture, troisième et dernière étape de la démarche, constitue le point d'aboutissement et le lieu d'actualisation de la question d'enquête posée lors de la prélecture : elle permet en effet aux élèves de répondre pleinement, sous diverses formes, à la question initiale en réinvestissant les résultats de l'exploration de la problématique apportés par la lecture des textes. Elle peut également donner lieu à divers prolongements possibles : écriture de textes, montage vidéo, etc. Elle permet enfin d'animer une discussion sur la démarche de lecture mise en place ainsi que, plus fondamentalement, sur l'impact de la démarche de lecture sur les apprentissages des élèves en sciences, sur les représentations qu'ils ont de « la lecture en sciences » et, plus largement, des sciences.

La démarche de lecture en sciences présentée ci-dessus mobilise la pratique de l'oral dans une double fonction : construction de la pensée et communication de la pensée construite (Moisan, 2000) – la langue dans

ses fonctions épistémique et communicative. Elle donne lieu à une prise de parole, socialement significative, de la part des élèves sur la question initiale d'enquête, les amenant à réinvestir les informations dégagées lors des pratiques de lecture. Par ailleurs, la démarche envisage la classe de sciences comme une communauté d'apprentissage, qui valorise les apprentissages mutuels, et conduit à des réflexions sur les apprentissages, notionnels et méthodologiques, réalisés. Enfin, cette démarche actualise l'image de la classe de sciences au sein d'une école francophone en milieu minoritaire comme le lieu, non pas d'une simple réception d'informations, mais tout au contraire comme le lieu d'une exploration collective d'une problématique scientifique à portée sociale et, plus largement, comme le lieu de l'apprentissage, en français, d'une citoyenneté critique sur une problématique sociétale.

Les trois pratiques pédagogiques qui viennent d'être exposées permettent d'affirmer que, par bien des côtés, le type de vécu scolaire de l'élève à l'intérieur même de l'école francophone constitue un facteur stratégiquement important pour le développement du français : les expériences d'apprentissage que les élèves vivent, en français en contexte scolaire, doivent être pertinentes, plaisantes et, surtout, significatives; ces expériences constituent en effet un processus par lequel les élèves s'actualisent comme personnes et se construisent des valeurs. Dans le cas contraire, la langue risque d'être fortement perçue, par les élèves eux-mêmes, comme la langue de la seule scolarisation, déconnectée de leur processus de personnalisation et de socialisation. En d'autres termes, s'il est sans doute vrai que l'image que les élèves se font du français influe sur leur degré d'engagement dans le travail scolaire, il n'est probablement pas erroné d'affirmer, réciproquement, que le type de travail pédagogique mené au sein de l'école francophone en milieu minoritaire touche directement l'image que les élèves se construisent, à l'intérieur même de l'école, de la langue française : loin d'être la langue exclusivement associée à l'univers scolaire, la langue française en milieu minoritaire peut être la langue qui permet d'établir un rapport au monde. Il semble donc bien que l'intervention pédagogique en milieu francophone minoritaire dépasse la simple mise en œuvre d'une panoplie, aussi pertinente soit-

elle, d'outils d'enseignement pour constituer une composante essentielle à l'actualisation même du projet éducatif de l'école francophone; c'est l'objet de la troisième et dernière section de cet article.

L'INTERVENTION PÉDAGOGIQUE EN MILIEU FRANCOPHONE MINORITAIRE : UN ENJEU MAJEUR

En 2006, Statistique Canada a rendu publics les résultats d'une étude sur l'état de la situation en matière d'alphabétisme chez les minorités de langue officielle du pays. Parmi les nombreuses données ainsi livrées, il est une qui, nous semble-t-il, concerne pleinement notre propos : 48 % des francophones qui ont effectué le test en anglais ont atteint au moins le niveau 3 (seuil souhaitable à partir duquel les individus sont capables de faire face à la croissance des compétences requises dans une société de plus en plus orientée vers le savoir) comparativement à 38 % de ceux qui l'ont effectué en français (Statistique Canada, 2006).

Pour tenter de comprendre un tel écart, on fera valoir, sans doute à juste titre, la pratique de l'anglais au foyer; mais il nous semble qu'il faille examiner la question de manière à la fois plus ample et plus critique : il y a certes des facteurs sociostructureaux qui font que des francophones puissent se sentir plus à l'aise en anglais; il ne faudrait pas par contre sous-estimer les effets de facteurs plus subjectifs tels que la perception que l'on a de sa langue, la confiance dans sa compétence ainsi que les attitudes que l'on attache à sa langue, bref le rapport que l'on entretient avec elle.

De telles dynamiques langagières incitent à s'interroger, une nouvelle fois, sur l'école ainsi que, plus particulièrement, sur les expériences d'apprentissage que les élèves y vivent en français et au rapport à la langue que celles-ci construisent. Nous avons la ferme conviction que la pédagogie en milieu francophone minoritaire doit être « intervenante », comme le déclarait, il y a déjà plus de dix ans, Cazabon : « [l]a pédagogie [est un] moyen d'intervention sur la langue en milieu minoritaire. [Elle] intervient [...] comme un des leviers de la vitalité [ethno]linguistique » (1996b, p. 296). Plus récemment, il précise ce rôle stratégique de l'intervention pédagogique en milieu francophone minoritaire :

l'école de milieu minoritaire ne peut se satisfaire d'être au service de son entourage sociologique assimilateur seulement. Elle doit construire des expériences interactives, dialogiques et culturelles motivantes sans quoi le français sera langue morte. Sans cette obligation l'école reproduit l'assimilation, condition insuffisante de maintien d'une langue. [...] Le milieu éducatif se met des œillères quand il fonctionne en deçà de cette obligation fondamentale : sa mission comprend une forme d'intervention réparatrice et compensatrice. [...] L'école est engagée dans un projet de construction de la culture plutôt que dans un programme de reproduction culturelle. Construire un espace culturel significatif en tant que matrice du devenir souhaité, c'est là son défi premier. (Cazabon, 2005, p. 19-20)

Il serait à tout le moins ironique, alors que des structures scolaires francophones ont été établies dans les années 1990 pour assurer, en ce qui les concerne, le maintien et le développement de la francophonie en milieu minoritaire, que l'école francophone mette en place, même à son insu, des pratiques pédagogiques qui contribuent au processus de l'assimilation (Buors et Lentz, 2005, 2009a et 2009b).

Par ailleurs, autant les exigences de la maîtrise du français sont grandes en milieu minoritaire, autant il importe d'être vigilant quant à la conception de la langue qui est véhiculée à l'intérieur même de l'école francophone : il y a déjà une trentaine d'années que Cazabon et Frenette (1980) ont mis en garde contre les effets potentiellement aliénants, voire assimilateurs, en milieu francophone minoritaire d'une conception normative de la langue.

Les élèves qui fréquentent les écoles francophones en milieu minoritaire ne sont pas nés francophones; ils le deviendront – ou pourront le devenir –, non pas parce qu'on leur aura « vanté les mérites d'un référentiel d'appartenance⁴ » mais bien parce qu'ils y trouveront un sens. Dans cette perspective, l'école francophone, en ce qui la concerne, a un rôle stratégiquement important à jouer : proposer aux élèves des expériences d'apprentissage par lesquelles ils pourront construire un tel

sens. Car tel est bien, semble-t-il, l'enjeu fondamental de l'intervention pédagogique en milieu francophone minoritaire : développer chez les élèves la conscience de pouvoir agir dans – et sur – l'espace francophone d'aujourd'hui et de demain.

L'apprentissage en français en milieu francophone minoritaire représente donc un espace didactique particulier, qu'il importe de circonscrire dans ses spécificités, de s'approprier, d'investir et d'aménager pleinement, parce qu'il représente un enjeu majeur pour l'avenir de la francophonie en milieu francophone minoritaire et, plus largement, dans le contexte canadien⁵.

OUVRAGES CITÉS

ALI-KHODJA, Mourad (2003) « Pour une *science sociale de l'exiguïté* : bilans et enjeux de la connaissance en milieu minoritaire », *Francophonies d'Amérique*, n° 15, p. 7-23.

BAUTIER, Élisabeth (2002) « Du rapport au langage : question d'apprentissages différenciés ou de didactique? », *Pratiques*, n° 113/114, p. 41-54.

BUORS, Paule et LENTZ, François (2005) « Les orientations curriculaires pour l'apprentissage du/en français langue première en milieu minoritaire : un regard rétrospectif et prospectif », dans FAUCHON, André (dir.) *L'Ouest : directions, dimensions, destinations. Les actes du vingtième colloque du Centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest*, Winnipeg, Presses universitaires de Saint-Boniface, p. 325-360. [Actes du colloque tenu au Collège universitaire de Saint-Boniface les 15, 16, 17 et 18 octobre 2003]

_____ (2009a) « Apprendre en français en milieu francophone minoritaire : se construire un pouvoir d'action », *Québec français*, n° 154, p. 102-107.

_____ (2009b) « Voix d'élèves sur l'apprentissage en français en milieu francophone minoritaire : de quelques incidences didactiques », *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, 21.1-2, p. 229-245.

5 Pour lire des considérations complémentaires à celles abordées dans cet article, touchant, entre autres, aux programmes d'études et à la formation du personnel enseignant en milieu francophone minoritaire, voir Buors et Lentz (2011).

- _____ (2011) « La programmation éducative en milieu francophone minoritaire : penser autrement pour agir différemment », dans ROCQUE, Jules (dir.), *La direction d'école et le leadership pédagogique en milieu minoritaire – considérations théoriques pour une pratique éclairée*, Winnipeg, Presses universitaires de Saint-Boniface, p. 259-285.
- CAZABON, Benoît (1996a) « Vers un modèle holistique de la didactique du français langue maternelle », dans CAZABON, Benoît (dir.) *Des mots, à fleurs de pays. Les actes du 2^e congrès national de l'ACREF* [Alliance canadienne des responsables et des enseignantes et enseignants en français langue maternelle], Ottawa, ACREF, p. 80-98. [Actes du 2^{ème} congrès national de l'ACREF tenu à Ottawa, au Centre des conférences, les 26, 27, 28 et 29 avril 1995]
- _____ (1996b) « La pédagogie du français langue maternelle en Ontario : moyen d'intervention sur la langue en milieu minoritaire », dans ERFURT, Jürgen (dir.) *De la polyphonie à la symphonie. Méthodes, théories et faits de la recherche pluridisciplinaire sur le français au Canada*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, p. 295-314.
- _____ (2005) *Pour un enseignement réussi du français langue maternelle : fondements et pratiques en didactique du français*, Sudbury, Éditions Prise de parole, 206 p.
- _____ (2007) *Langue et culture : unité et discordance*, Sudbury, Éditions Prise de parole, 294 p.
- CAZABON, Benoît et FRENETTE, Normand (1980) *Le français parlé en situation minoritaire : volume II. L'enseignement, les programmes et la formation des maîtres dans les écoles de langue française des communautés franco-ontariennes minoritaires*, Toronto, Ministère de l'Éducation/Ministère des Collèges et des Universités, 196 p.
- CONSEIL DES MINISTRES DE L'ÉDUCATION (CANADA) [CMEC] (2003) *Projet pancanadien de français langue première à l'intention du personnel enseignant de la maternelle à la 2^e année. Trousse de formation en francisation*, Toronto, CMEC, ensemble multimédia non paginé.
- _____ (2004) *Résultats pancanadiens des élèves francophones en milieu minoritaire au Programme d'indicateurs de rendement scolaire (PIRS). Rapport analytique*, Toronto, CMEC, 76 p.

- _____ (2008) *Rapport de l'évaluation des élèves de 13 ans en lecture, mathématiques et sciences*, Toronto, CMEC, [http://www.cmec.ca/Programs/assessment/pancan/pcap2007/Pages/default_fr.aspx].
- GAUVIN, Lucie (2009) « La construction langagière, identitaire et culturelle : un cadre conceptuel pour l'école francophone en milieu minoritaire », *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, 21.1-2, p. 87-126.
- GÉRIN-LAJOIE, Diane (2003) *Parcours identitaires de jeunes francophones en milieu minoritaire*, Sudbury, Éditions Prise de parole, 190 p.
- LANDRY, Rodrigue (2003) *Libérer le potentiel caché de l'exogamie. Profil démographique des enfants des ayants droit francophones selon la structure familiale*, Ottawa/Moncton, Commission nationale des parents francophones/Institut canadien de recherche sur les minorités linguistiques, 45 p.
- LANDRY, Rodrigue et ALLARD, Réal (1997) « L'exogamie et le maintien de deux langues et de deux cultures : le rôle de la francité familioscolaire », *Revue des sciences de l'éducation*, 23.3, p. 561-592.
- _____ (1999) « L'éducation dans la francophonie minoritaire », dans THÉRIAULT, Joseph Yvon (dir.) *Francophonies minoritaires au Canada : l'état des lieux*, Moncton, Éditions d'Acadie, p. 403-433.
- LANDRY, Rodrigue et ROUSSELLE, Serge (2003) *Éducation et droits collectifs : au-delà de l'article 23 de la Charte*, Moncton, Éditions de la Francophonie, 208 p.
- MARTEL, Angéline (2001) *Droits, écoles et communautés en milieu minoritaire : 1986-2002. Analyse pour un aménagement du français par l'éducation*, Ottawa, Commissariat aux langues officielles, 81 p.
- MOISAN, Mario (2000) « Valoriser la discussion pour raviver la communication orale », *Québec français*, n° 118, p. 34-38.
- PARÉ, François (1992) *Les littératures de l'exiguïté*, Hearst, Le Nordir, 175 p.
- ROCQUE, Jules (2006) *L'éducation en français langue première : étude sur le phénomène de l'exogamie et de la gestion scolaire en milieu minoritaire*, Thèse de doctorat inédite, Québec, Université Laval, 273 p.

- _____ (2009) « La vitalité des écoles de langue française en milieu francophone minoritaire : droit fondé sur les luttes du passé », *Le Point en administration de l'éducation*, 11.2, p. 36-39.
- STATISTIQUE CANADA (2006) « Étude : alphabétisme et minorités de langue officielle, 2003 », *Le Quotidien*, 19 décembre, p. 6-8, accessible en ligne au <http://www.statcan.ca/daily-quotidien/.../dq061219-fra.pdf>.

Représentations identitaires en contexte minoritaire : exploration de deux approches méthodologiques distinctes

par

Eva Lemaire

Université de l'Alberta, Campus Saint-Jean

Comme l'observent les didacticiennes G. Zarate, D. Lévy et C. Kramsch (2009), l'enseignement des langues, dans un monde globalisé, s'inscrit de plus en plus dans des situations de pluralité. Représentations des langues cibles et des langues maternelles, représentations des cultures afférentes, parcours de mobilité, appartenances sociales et identitaires sont parmi les éléments qui influencent nécessairement le rapport à l'apprentissage. La recherche en didactique des langues s'inscrit donc de plus en plus dans une affiliation pluridisciplinaire qui fait part belle non plus seulement à la linguistique mais aussi à la sociologie, à la psychologie et à la psychologie sociale, voire à la psychanalyse. Mais pour D. Lévy :

Si la multiplicité des cas et les analyses de la parole rendue au sujet [apprenant] devraient porter à valoriser et à intégrer en didactique des langues les secteurs du social, de l'affectif, de l'inconscient ou du politique généralement approchés par d'autres disciplines, il conviendra cependant de signaler les limites éthiques, épistémologiques et pratiques de l'ouverture de la didactique des langues à ces nouveaux lieux, terrains et méthodes d'enquête sur les langues et à son enseignement/apprentissage. (2009, p. 71)

Il revient donc aux didacticiens qui veulent envisager les processus d'enseignement-apprentissage « en contexte » de se familiariser notamment avec les approches et outils méthodologiques liés à ces disciplines, d'autant plus que ces disciplines visent à appréhender la complexité, comme le soulignent H. Mendras et M. Oberti (2000), à propos de la sociologie. Ces deux sociologues invitent les personnes travaillant sur leur discipline à se pencher largement sur les aspects méthodologiques, pour non seulement

en maîtriser les cadres mais aussi pour pouvoir les ajuster au besoin. Les produits finis, les articles, soulignent-ils, ne rendent que rarement compte des hésitations, ajustements et « bricolages méthodologiques ainsi que (d)es remises en cause qui jalonnent toute recherche de terrain » alors que ceux-ci permettent de facto au chercheur de générer toujours plus d'informations, de les croiser, de les compléter, d'enrichir en somme sa pensée et d'être ainsi plus à même de rendre compte des réalités sociales dont leurs aspects multidimensionnels, dans la ligne de la philosophie de la complexité développée par E. Morin (1982).

L'objet de cet article est d'initier une réflexion sur le processus méthodologique que nous avons mis en place pour conduire une analyse exploratoire des représentations linguistiques, culturelles et identitaires en lien avec la francophonie albertaine. Il s'agit d'une première analyse menée en vue d'une enquête plus circonscrite, ciblée sur l'enseignement du français dans le contexte sociolinguistique et identitaire précis. Nous présenterons ici successivement les deux approches méthodologiques distinctes auxquelles nous avons eu recours afin de comparer la nature des éléments de réponses qu'elles nous ont permis d'apporter à la question suivante : qu'est-ce qu'être francophone pour les acteurs de l'institution d'enseignement terrain de notre recherche? Après avoir restitué quelques ancrages relatifs aux représentations sociales, nous décrirons et analyserons quelques-uns des résultats issus de l'épreuve d'association verbale, avant de passer aux premiers résultats de l'enquête par entretien compréhensif, par le biais de l'analyse de contenu et de discours. Nous verrons ainsi comment ces différentes approches permettent d'accéder à des aspects des représentations à la fois différents et complémentaires.

LES REPRÉSENTATIONS SOCIALES

Étant à l'interface entre le social et le psychologique, les représentations sociales sont l'objet de recherches tant ancrées en sociologie (P. Bourdieu, par exemple) qu'en psychologie sociale (S. Moscovici, D. Jodelet), en anthropologie (F. Laplantine), ou encore en psychanalyse (R. Kaës). Pour aborder le phénomène représentatif, nous retiendrons ici quelques définitions faisant figure de référence dans le champ de la psychologie sociale.

D'après S. Moscovici, les représentations sociales sont des éléments de la conscience sociale qui permettent aux individus d'appréhender et de construire une réalité à travers un ensemble de schèmes et d'images communs, fédérant ainsi les groupes autour de consensus. Dans cette lignée, la psycho-sociologue D. Jodelet définit la représentation sociale comme une « forme de connaissance, socialement élaborée et partagée, [...] concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social » (1989, p. 36). Pour J-C. Abric, la représentation sociale renvoie à une « vision fonctionnelle du monde, qui permet à l'individu ou au groupe de donner un sens à ses conduites, et de comprendre la réalité, à travers son propre système de références, donc de s'y adapter, de s'y définir une place » (1994, p. 13). Les représentations ont ainsi, entre autres fonctions, des fonctions identitaires dans la mesure où elles permettent en effet aux individus de se situer dans le champ social, en lien avec des pairs partageant normes et valeurs, en opposition avec ceux ne les partageant pas.

Bien que dynamiques et susceptibles d'évolution dans le temps, les représentations sociales sont dotées d'une certaine stabilité. Étudiant à la suite de Moscovici la structure des représentations, J-C. Abric (1985) met en évidence l'existence, pour toute représentation sociale, d'un « noyau central », composé d'éléments stables, organisateurs, non négociables, qui caractérisent de manière fondamentale l'objet social. Organisés autour de ces éléments centraux se trouvent des **éléments périphériques** qui complètent la représentation sociale, mais qui, moins partagés, moins essentiels, sont plus susceptibles d'évoluer plus rapidement dans la *doxa*. Ces éléments se matérialisent sous forme d'items lexicaux. Nommer est, de fait, essentiel dans le phénomène de représentation. D'après S. Moscovici, après avoir opéré un jeu de classement/catégorisation des personnes, objets, événement en fonction d'images, de paradigmes, de réalités déjà connues, l'opération de nommer permet de stabiliser la représentation dans les esprits : « *To name, to say that something is this or that enables us to fabricate a mesh that will be fine enough to keep the fish from escaping, and thus enables us to represent this thing* » (1976, p. 27).

Les représentations vont donc de pair avec une certaine opération de simplification et réification de la réalité. Mais il revient au chercheur de

ne pas simplifier à l'excès les représentations, sous prétexte de les saisir. Aussi W. Doise invite-t-il à se situer prudemment sur le plan disciplinaire et méthodologique :

La pluralité d'approches de la notion et la pluralité de significations qu'elles véhiculent en font un instrument de travail difficile à manipuler. Mais la richesse et la variété même des travaux inspirés par cette notion font qu'on hésiterait même à la faire évoluer par un réductionnisme qui privilégierait par exemple une approche exclusivement psychologique ou sociologique. Ce serait précisément enlever à la notion sa fonction d'articulation de différents systèmes explicatifs. On ne peut pas éliminer de la notion de représentation sociale les références aux multiples processus individuels, interindividuels, intergroupes et idéologiques qui souvent entrent en résonance les uns avec les autres et dont les dynamiques d'ensemble aboutissent à ces réalités vivantes que sont en dernière instance les représentations sociales. (1985, p. 245)

Afin de pouvoir appréhender ce que sont « les francophones » pour les étudiants et enseignants de l'établissement terrain de nos recherches et envisager par la suite comment ces représentations influencent les pratiques d'enseignement-apprentissage, nous avons donc mis en œuvre une triangulation des méthodes, comme procédure destinée à donner place à différentes approches pour rendre compte de la complexité des phénomènes humains et sociaux.

L'établissement dans lequel s'ancrent nos recherches présente la particularité d'offrir des formations postsecondaires aux locuteurs de français de l'Ouest canadien, que le français soit pour eux une langue maternelle, une langue seconde ou une langue étrangère, qu'ils soient Canadiens (Albertains, Saskatchewanais, Manitobains, Québécois...) ou pas. L'on peut donc dire que ce lieu apparaît comme un lieu de rassemblement de la francophonie plurielle en Alberta; pluralité représentative de la francophonie albertaine qui tire sa relative vitalité non seulement de la présence de Franco-Albertains dits « de souche » mais aussi de l'intérêt que portent les anglophones à la seconde langue officielle, ainsi que des apports migratoires. Nous avons demandé à une cinquantaine d'étudiants de répondre à une épreuve d'association

verbale administrée sous forme d'un questionnaire écrit. Le profil sociolinguistique de ces étudiants reflète la composition de la population du campus universitaire en question, à l'époque de l'enquête : 70 % d'étudiants de langue maternelle anglaise, scolarisés pour la plupart en école d'immersion française, 25 % d'étudiants déclarant le français comme langue première et scolarisés en école francophone, et environ 5 % d'étudiants internationaux pour qui le français est soit langue première, seconde ou étrangère¹. Huit enseignants ont également accepté de participer à l'enquête. Leurs profils font également écho à la diversité sociolinguistique présente sur le terrain. Deux de ces répondants, de langue maternelle anglaise, ont appris le français comme langue seconde en contexte minoritaire. Trois sont des Européens, des francophones natifs ayant donc développé leurs compétences en milieu majoritaire. Un enseignant est un francophone d'origine québécoise et les deux derniers, alloglottes, ont appris le français comme langue seconde ou étrangère. Parmi cet échantillon, 15 personnes ont accepté de participer également à un entretien compréhensif d'une durée d'environ une heure.

PREMIÈRE APPROCHE : L'ÉPREUVE D'ASSOCIATION VERBALE

Pour déterminer le « noyau central » de la représentation associée à celle d'une profession, celle d'artisan, J-C. Abric a développé une méthodologie basée sur des épreuves d'association verbale. Cette méthodologie, comportant différentes étapes, commence par une question posée à un échantillon d'une centaine de personnes : « quels mots vous viennent directement à l'esprit lorsqu'on vous présente le mot «artisan»? ». D'après les réponses données par les sujets, Abric a retenu parmi les items proposés les mots les plus fréquents, et donc les plus partagés. Soixante-quatre expressions ou mots ont d'abord été retenus, parmi lesquels ses répondants devaient ensuite retenir 33 puis 16 items qui leur paraissaient les plus représentatifs. Au final, Abric a obtenu 5 mots constituant le noyau central de la représentation.

1

Statistiques internes.

En nous inspirant de cette méthodologie, nous avons présenté à notre panel d'une soixantaine de personnes une liste de mots ou expressions auxquels les répondants devaient associer les trois premiers mots leur venant à l'esprit. L'ensemble des mots ou expressions servant de stimulus était en lien avec le contexte linguistique et identitaire albertain². L'expression « les francophones en Alberta », sur laquelle nous nous concentrerons dans cet article à titre d'exemple, a ainsi permis de recueillir 81 items que nous avons associés lorsqu'ils relevaient clairement de la même famille lexicale (ex : fier/fierté). Une première analyse permet de relever un certain éclatement des éléments constituant la représentation en question, peu de termes s'étant clairement imposés par ce jeu d'association d'idées. Trois termes se démarquent légèrement, ayant été cités une dizaine de fois par l'ensemble de l'échantillon. En premier lieu vient le mot « minorité » (11 fois) puis « fier/fierté » (10 fois) et enfin « Québec/Québécois ». Si l'on considère que ces mots sont ceux ayant été donnés le plus fréquemment, on peut les considérer comme constituant le noyau central de la représentation.

Les Francophones en Alberta
1. Minorité
2. Fiers/fierté
3. Québécois/Québec

Beaucoup de termes, à l'inverse, n'ont été donnés qu'une seule fois par les répondants et n'apparaissent donc pas être significatifs. Si l'on glose à partir des items lexicaux les plus fréquents, on obtient donc cette représentation selon laquelle les francophones en Alberta seraient une minorité, fière d'elle-même, de son identité et de sa culture, et qu'elle serait constituée de Québécois. De fait, les francophones (natifs et non natifs) constituent en effet une minorité linguistique en Alberta puisqu'ils représentent moins de 7 % de la population et il est intéressant de noter que, d'après Statistique Canada (2007), environ trois francophones sur dix vivant en Alberta sont nés dans cette province, la mobilité des Québécois

vers l'ouest représentant un important vivier pour la francophonie albertaine. L'épreuve d'association verbale permet donc d'établir une tendance qui renvoie à la réalité esquissée par les statistiques établis à l'échelle de la province. Mais elle permet d'ajouter une valeur a priori partagée, celle de fierté. Le nombre de personnes interrogées pour cette première enquête nous apparaît significatif : une soixantaine d'enquêtés ont en effet participé quand le campus universitaire en question compte quelque 500 étudiants, pour une province forte de quelque 225 000 locuteurs (sur 2 900 000 habitants). Or, J-C. Abrie a quant à lui interrogé une centaine de Français sur quelque 55 millions d'habitants. On se demandera néanmoins si 10 occurrences sont suffisantes pour établir de manière fiable que, d'après la représentation en vigueur, un francophone en Alberta est un Québécois fier d'appartenir à cette minorité linguistique. Le terme « divers », donné en 5^e position, laisse apparaître une vision peut-être moins monolithique de la francophonie albertaine. Dans quelle mesure l'éclatement des items proposés par les enquêtés ne peut-il de fait être interprété comme une difficulté à représenter, de manière figée, en un seul mot, une réalité sociologique, démographique et identitaire complexe ? Ou les représentations sont-elles instables à une époque où les institutions francophones régionales appellent à une redéfinition, plus inclusive, de la francophonie albertaine³?

Afin de contrebalancer ces données et ouvrir possiblement de nouvelles perspectives d'analyse, nous nous sommes tournée vers une approche sociologique presque aux antipodes : l'entretien compréhensif, tel que développé par J-C. Kaufmann.

DEUXIÈME APPROCHE MÉTHODOLOGIQUE : L'ENTRETIEN COMPRÉHENSIF

D'après H. Mendras et M. Oberti, l'entretien sociologique fait figure de « moyen privilégié pour recueillir des aspects très qualitatifs et subjectifs de la vie sociale » (2000, p. 133). L'entretien compréhensif en constitue une des possibles modalités, où l'enquêteur conduit de

3 Voir à cet égard le discours de l'Association canadienne-française de l'Alberta (ACFA) : <http://www.acfa.ab.ca>

manière libre la discussion avec son enquêté, en interaction et avec empathie, ici sur le thème de la francophonie. Sa vocation est de tâcher de comprendre, et non pas de mesurer, un positionnement qui a pu amener à de nombreuses critiques sur la scientificité de la méthode. Pour J-C. Kaufmann néanmoins, il convient d'accepter le fait que « tout entretien est d'une richesse sans fond et d'une complexité infinie, dont il est strictement impensable de rendre compte complètement » (2007, p. XX), sans que cela remette en cause la pertinence de l'approche. Les éventuelles réductions et simplifications qui ont lieu lors du travail d'analyse doivent être assumées, la pertinence de la recherche relevant alors du va-et-vient entre terrain-illustrations concrètes et conceptualisation en lien avec les diverses théories sociales dans lesquelles s'ancre la recherche.

Pour cet article, nous ne retiendrons ici que quelques extraits d'entretiens significatifs, qui complètent la représentation de la francophonie esquissée par le biais de l'épreuve d'association verbale, des extraits significatifs de la tendance observée en première analyse. Le premier extrait, ci-dessous, rend compte du positionnement d'un enseignant de français d'origine québécoise, travaillant sur le campus depuis plusieurs années :

Ben je pense que dans le Campus ... on on sépare vraiment⁴ les Francophones et Francophiles⁵ ... [...] ... pis ... je pense les étudiants, entre eux, ils le font. Pis je sais pas si c'est la bonne façon ... de faire pis je pense pas ça soit la bonne façon ... [...] mais les Francophones et Francophiles si on garde ces deux termes-là ... on ... on associe ... à eux certains traits ... alors qu'ils se se ... **c'est pas clair** t'sais il y a beaucoup de Francophiles qui sont allés au Québec, sont allés en France ... qui sont sont ... parfois plus à l'aise que les Francophones en français. Les les Francophones ... [...] **il y en a qui me disaient** « ah moi j'ai ... j'ai honte ... de de parler français, j'ai honte de mon français ... je veux

4 Nous interprétons l'adverbe « vraiment » dans ses deux sens potentiels : au sens de « réellement » (c'est ce qui se produit bel et bien) et au sens de « fortement » (on opère une séparation forte).

5 Nous écrivons les termes « Francophones » et « Francophiles » avec une majuscule car l'enquêté ne fait pas que qualifier les individus : il nomme de facto des communautés à part entière.

pas parler français ». Alors que ... moi je pensais pas que, eux, pouvaient vivre ça donc. Moi je m'éloigne un peu de la question-là ... mais je pense c'est ça ... une représentation qui qui ... qui surgit sur ces Francophones, Francophiles.

Si Kaufmann (2001) insiste sur l'importance de s'arrêter sur les contradictions qui apparaissent dans les discours des enquêtés, il est effectivement intéressant de noter ici l'opposition entre le discours du « je » et le discours attribué aux autres (« on », « dans le campus », « les étudiants »). La représentation collective semble, de manière assez évidente (« vraiment », utilisation du présent d'habitude), catégoriser les étudiants locuteurs de français en deux communautés distinctes que l'on oppose, suivant en cela le principe énoncé par H. Tajfel (1981) selon lequel tout phénomène de catégorisation entraîne une exagération des distances entre endogroupe et exogroupe (« on sépare vraiment ») : d'une part les Francophones, dans une acception particulière où est « Francophone » celui dont le français est la langue maternelle (le « natif ») et d'autre part les Francophiles, qui aiment (philo, « aimer » en grec) et parlent le français sans être pour autant étiquetés comme « Francophones ». Il convient de préciser que les étudiants « francophiles » auxquels il est ici fait référence s'inscrivent au Campus avec un niveau au moins équivalent au niveau B1 du cadre européen commun de référence (CECR), niveau qui les qualifie comme « locuteur indépendant ». Ces étudiants participent en outre au quotidien à des cours dispensés en français, ce qui techniquement fait d'eux des « francophones », des individus capables de communiquer en français sur des bases régulières. L'enseignant s'oppose donc ici au phénomène d'étiquetage, si l'on reprend les termes d'E. Goffman; phénomène par lequel on attribue une « identité sociale virtuelle » à des individus à partir de représentations collectives, l'identité à travers laquelle l'individu est perçu pouvant se différencier sensiblement de l'identité « pour soi » ressentie ou revendiquée par la personne en question. Partant de son expérience et des témoignages reçus, possiblement aussi de sa formation initiale en linguistique appliquée, l'enseignant souligne le potentiel d'apprentissage des apprenants de français langue seconde pour l'opposer à l'insécurité linguistique parfois ressentie par les étudiants dits « natifs »

qui, en situation minoritaire et éventuellement de bilinguisme soustractif, n'ont parfois qu'une maîtrise relative de leur « langue maternelle », langue transmise par les parents ou par l'un d'entre eux seulement dans le cas de parents exogames. De l'idée d'appartenance identitaire et linguistique, on rejoint ainsi la notion de répertoire langagier (C. Deprez, J. Billiez, etc.) individuel, susceptible d'évolution personnelle et d'affiliation multiple, en lien avec les histoires de mobilité et en lien avec toute l'affectivité à laquelle on peut relier l'apprentissage des langues et l'identité linguistique.

Le second extrait, issu d'un entretien avec une étudiante de 2^e année née en Alberta, confirme la tendance sociale à l'étiquetage identitaire et permet de mettre en évidence l'aspect limitatif d'une catégorisation unique et univoque, en termes d'identité :

Chercheur : comment tu te définis, toi ?

Enquêtée : (*soupir*)... ... soit francophone ou bilingue euhm... ça dépend du contexte. (*rires*)

Chercheur : Qu'est-ce qui va faire que tu vas te définir soit comme francophone soit comme bilingue ?

Enquêtée : Je dis que **quand je suis** autour de mes amis anglophones je suis bilingue... **quand je suis** au Campus je suis francophone.

Chercheur : Pis qu'est-ce qui fait que tu expliques ça différemment ?

Enquêtée : C'est parce que **je trouve ici il y a comme une étiquette**, quasiment t'es soit francophone ou... produit de l'immersion,... un ou l'autre... euhm... puis... comme j'ai pas appris mon français à l'école immersion... je me... **je me mets l'étiquette de euh de francophone.**

Chercheur : C'est intéressant que tu dis qu'il y a comme des étiquettes pis tu te mets cette étiquette-là. Elle te vient... elle te vient d'où cette impression qu'il y a des étiquettes ?

Enquêtée : C'est une classe que j'ai pris euh..... « moi comme apprenant de langue » pis c'était vraiment ça c'était comme « le français était ta langue première ou non, alors es-tu francophone ou francophile ? »... tu sais... **il faut**

**choisir... pis pour moi j'ai toujours été bilingue avant
ça mais...**

Nommant d'elle-même l'étiquetage auquel elle a été confrontée au Campus et en particulier dans un cours l'invitant pourtant à réfléchir sur son positionnement par rapport à son répertoire langagier, cette enquêtée fait clairement apparaître non seulement la représentation identitaire et linguistique comme « construit », mais souligne son caractère contraignant et exclusif (ce que mettent en évidence les tournures duelles « t'es soit... soit », « francophone ou francophile », « francophone ou produit de l'immersion », ainsi que l'injonction « il faut choisir »), et donc réducteur. La jeune femme avance pourtant une autre alternative : le bilinguisme comme résultant d'une identité linguistique métissée, qui apparaît mieux accepté de son entourage anglophone que de la sphère francophone, qui, par opposition, semble réclamer l'adhésion à une appartenance unique.

Cette contrainte s'explique possiblement, sur le plan sociolinguistique, par la situation minoritaire dans laquelle évolue l'enquêtée et qui peut mener à des phénomènes de polarisation et de repli constatés notamment par P. Dubé (1998) mais s'explique aussi possiblement sur le plan institutionnel, dans la mesure où cet établissement universitaire peut apparaître, aux yeux de l'enquêtée, comme un bastion historique de la francophonie dans lequel s'inscrire, tout autant que comme un lieu d'ouverture à la diversité francophone et au bilinguisme. Quoiqu'il en soit, faute de sentir la latitude d'affirmer une identité bilingue, l'étudiante affirme s'adapter aux contextes, faisant ainsi apparaître le jeu de stratégies identitaires théorisé par C. Camilleri (1989, 1990) et S. Abou (1981) notamment. Face au regard de l'Autre, l'individu, en situation pluriculturelle, met en effet en œuvre des ajustements identitaires, dans sa façon de se dire, se montrer, se comporter, se penser, afin de corriger et maintenir une idée à la fois acceptable et valorisante. Dans le cadre de l'entretien, l'identité apparaît donc ici évoquée dans son acception postmoderne, une identité complexe, dynamique avec laquelle on peut jouer et non pas une identité unique, donnée une fois pour toute et à laquelle on appartient. La définition de la francophonie, ses contours, son acceptation sont mis en question et en mouvement.

EN GUISE DE CONCLUSION

Si le thème du colloque nous proposait ambitieusement d'impenser la francophonie – et il est vrai que les mouvements idéologiques, migratoires, institutionnels, etc., à l'intérieur de la société albertaine invitent à interroger nos définitions de la francophonie ainsi que son organisation –, notre contribution vise plus modestement à rappeler l'importance d'affûter ses outils d'analyse et de prendre conscience des biais que chaque méthodologie peut amener, d'où l'importance de trianguler ses données ou du moins de les mettre en perspectives. Quand l'épreuve d'association verbale laisse apparaître l'aspect davantage réifiant, structurant des représentations, l'entretien compréhensif permet quant à lui de moduler l'approche esquissée, et de saisir des dimensions davantage subjectives, contradictoires, évolutives.

A l'instar des sociolinguistes J. Billiez et A. Millet (2001) et suite à cette préanalyse, nous penchons donc pour un modèle « multifocal » permettant de « jeter un pont entre la théorie du « noyau central » et les méthodologies plus qualitatives » et donc de mieux prendre en compte la complexité du terrain sociolinguistique et psychosocial pour une recherche en didactique « contextualisée », consciente des enjeux de la situation et des dynamiques locales.

Annexe : liste des expressions proposées pour l'épreuve d'association verbale

Ce questionnaire est anonyme et votre participation est volontaire.
Temps de remplissage estimé : 5 min

Consigne : lire chacun des mots ou expressions ci-dessous et écrire les 3 premiers mots qui vous viennent à l'esprit

Exemples :

- *Pomme : poire, tarte, Gala / Planète : bleue, ronde, Terre*

A vous!

- la langue française :
- le français en Alberta :

- le français au Campus :
- le français en immersion :
- la francophonie :
- les francophones :
- les anglophones :
- les francophones en Alberta :
- les Franco-Albertains :
- identité francophone :
- culture francophone :
- la culture francophone en Alberta :
- la communauté francophone :
- les rapports francophones-anglophones :
- le Campus :
- les étudiants du Campus :
- les étudiants francophones :
- les étudiants étrangers :
- les étudiants anglophones :

OUVRAGES CITÉS

- ABOU, Sélim (1981) *L'identité culturelle, relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Anthropos, 249 p.
- ABRIC, Jean-Claude (1989) « L'étude expérimentale des représentations sociales », dans Denise JODELET (dir.), *Les représentations sociales*, Paris, PUF, p. 205-223.
- _____ (1985) « L'organisation interne des RS : système central et système périphérique », dans Christian GIUMELLI (dir.), *Structures et transformations des représentations sociales*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, p. 73-84.
- _____ (dir.) (1994) *Pratiques sociales et représentations*. Paris, PUF, 256 p.
- BILLIEZ, Jacqueline et MILLER, Agnès (2001) « Représentations sociales : trajets théoriques et méthodologiques », dans MOORE, Danièle (dir.), *Les représentations de langues et de leur apprentissage : références, modèles, données et méthodes*, Paris, Didier, Crédif, p. 31-49.

- BILLIEZ, Jacqueline (2004) « Et il fallut apprendre à étudier les représentations », dans Laurent GAJO, Marinette MATTHEY *et al.* (dir.), *Un parcours au contact des langues. Textes de Bernard Py commentés*, Paris, Didier, p. 253-256.
- BLANCHET, Philippe, MOORE, Danièle et ASSELAH RAHAL, Safia (2009) *Perspectives pour une didactique des langues contextualisée*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 210 p.
- BOURDIEU, Pierre (1993) *La misère du Monde*, Paris, Seuil, 1460 p.
- CAMILLERI, Carmel *et al* (1989) *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, Paris, L'Harmattan, 398 p..
- _____ (1990) *Stratégies identitaires*. Paris, PUF, 232 p.
- DEPREZ, Christine (2006) « Ouvertures. Nouveaux regards sur les migrations, nouvelles approches des questions langagières », *Langage et société*. Vol 2006/2, n° 116, p. 119-126.
- DOISE, Willem (1985) « Les représentations sociales, définitions d'un concept », *Connexions*, Vol n° 45, p. 243-253.
- DOISE, Willem, CLÉMENCE, Alain, LORENZI-CIODLI, Fabio (1992) *Représentations sociales et analyses de données*, Grenoble, PUG.
- DUBÉ, Paul (1998) « L'essentialisation de l'espace culturel ou comment le passé ne passe plus : le contexte de la francophonie albertaine », dans Paul DUBÉ et Pamela SING (dir.), *Communautés francophones. Espaces d'altérité, Actes du 18^e colloque du CEFICO*, Edmonton, Institut de la recherche de la Faculté Saint-Jean, p. 165-179.
- FABRE, Daniel *et al* (2010) « Jeu et enjeu ethnographiques de la biographie », *L'Homme*, no 195-196, 2010/3-4, p. 7-20.
- GOFFMAN, Erving (1974) *Les rites d'interaction*, Paris, Les Éditions de Minuit. [trad. par Alain Kihm.]
- JODELET, Denise (1989) *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 447 p.
- KAUFMANN, Jean-Claude (2007) *L'entretien compréhensif*, Paris, Armand Colin, 128 p.
- MENDRAS, Henri et OBERTI, Marco (2000) *Le sociologue et son terrain*, Paris, Armand Colin, 304 p.
- MOORE, Danièle (2006) *Plurilinguismes et école*, Paris, Didier, 320 p.

- MORIN, Edgar (1982) *Science avec conscience*, Paris, Fayard, 328 p.
- MOSCOVICI, Serge (2000) *Social Representations: Explorations in Social Psychology*, Cambridge, Polity Press, 313 p.
- STATISTIQUE CANADA (2007) *Profils des communautés de 2006*, Recensement de 2006, produit n° 92-591-XWF au catalogue de Statistique Canada. Ottawa. Diffusé le 13 mars 2007.
- TALAYEVSA Don C., LÉVI-STRAUSS, Claude *et al* (1959) *Soleil Hopi. L'autobiographie d'un Indien Hopi*, Paris, Plon, 459 p.

Accompagner et traduire : réclamation identitaire, commémoration et vitalité culturelle chez les Métis francophones du Manitoba

par

Yves Labrèche et Anne-Sophie Letessier

Université de Saint-Boniface

Certes nous avons besoin de l'histoire (...) Nous en avons besoin pour vivre et pour agir, non pas pour nous détourner commodément de la vie et de l'action (...) Nous ne voulons servir l'histoire que dans la mesure où elle sert la vie. (Nietzsche 1990 : 93)

Si les Métis francophones de l'Ouest canadien, descendants d'unions entre des Canadiens français et des femmes autochtones, ont été, avec leurs homologues anglophones, l'objet d'un ouvrage intitulé *The Métis : Canada's Forgotten People* dans lequel ils sont dépeints comme ayant été dépossédés et demeurant désavantagés sur plusieurs plans (Sealy et Lussier, 1975), ils sont depuis quelques décennies engagés dans un processus visant à renverser la situation (Dorion et Préfontaine, 2003, p. 14). Dans le cadre du projet de recherche sur les identités francophones de l'Ouest canadien (ARUC-IFO, 2007-2012)¹, le volet *Sauvegarde et mise en valeur du patrimoine culturel et linguistique des Métis francophones* a pour objectif d'appuyer ceux-ci dans leur quête identitaire. Nos recherches s'insèrent

1 Ce programme bénéficie d'une subvention du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada. Nous remercions cet organisme, nos deux partenaires communautaires (l'Union nationale métisse Saint-Joseph du Manitoba et le Conseil Elzéar Goulet, section francophone de la Manitoba Métis Federation) ainsi que tous les membres de la communauté métisse qui ont participé à ce programme. Nous remercions également Denis Gagnon, titulaire de la Chaire de recherche du Canada sur l'identité métisse ainsi que Léonard Rivard, directeur de l'ARUC-IFO (Université de Saint-Boniface). Enfin, nous remercions tous nos assistants de recherche et plus particulièrement les trois étudiants de 3^e cycle universitaire qui ont participé à ce programme : Anne-Sophie Letessier (Université Montpellier III - Paul Valéry, France); Emmanuel Michaux (Université Laval, Québec); et Joanna Seraphim (EHESS, Paris, France).

dans ce volet et visent à contribuer à tirer du silence une communauté qui, « marquée de dépossession, de déplacements et d'opprobre » (Sing, 2005, p. 145), n'ont jamais eu droit à la parole. Les paroles des Métis francophones expriment mieux que nul interprète ou exégète ce à quoi ils aspirent. En faisant connaître leurs paroles, nous cherchons à valoriser la tradition orale et la conversation souvent négligées au profit des sources écrites qui semblent toujours avoir une meilleure cote auprès des tribunaux canadiens (Von Gernet, 1996) et dans bien d'autres contextes.

Les études élaborées à partir de l'analyse de données ethnographiques et de l'observation participante correspondent à des procédures et des protocoles relevant de l'enquête scientifique et sont bien ancrées dans la tradition occidentale (Beaud et Weber, 2003). L'originalité de notre projet de recherche réside dans le fait qu'il s'inspire des manières de connaître, des savoir-faire et des manières d'être métis. Tandis que dans le domaine des études littéraires, par exemple, certains s'objectent au mépris de certains milieux académiques à l'égard de la tradition orale, du patrimoine vivant et des savoirs populaires (Drouet, 2011, p. 61), nos travaux s'inspirent des épistémologies autochtones qui accordent une place importante à l'oralité et à la protection des savoirs ancestraux et de l'héritage culturel (Battiste et Henderson, 2000; Hulan et Eigenbrod, 2008; Kovak, 2009).

En effectuant un travail d'écoute, d'accompagnement et d'analyse de témoignages enregistrés dans la communauté métisse francophone du Manitoba que nous fréquentons depuis déjà quelques années, nous avons adopté une approche qui pourrait être qualifiée d'appréciative et de communautariste : nous mettons l'accent sur les forces de cette communauté dans un virage salutaire qui pourrait leur assurer un avenir plus serein et le pardon sans l'oubli, au sein d'une société multiculturelle et de préférence plus inclusive. Nous avons recueilli les témoignages de sages et de leaders métis tout en participant à des rencontres et des célébrations organisées par leur communauté. Notre travail consiste également à traduire les résultats de ce programme dans un langage et des formats accessibles afin qu'ils puissent ultimement être intégrés dans des expositions et des programmes scolaires. Nous étudions les

stratégies identitaires en milieu minoritaire et plus particulièrement la réappropriation culturelle et les relations complexes qui existent entre mémoire et paysage chez les Métis du Manitoba que l'on pourrait qualifier de peuple autochtone sans frontières ni territoire (voir Pihet, 2010 et Rivard, 2002).

C'est donc en collaboration avec des participants métis que nous tentons de déterminer les éléments ou les ensembles patrimoniaux qui traduisent le mieux les aspirations identitaires de leur communauté afin de contribuer à leur mise en valeur pour des fins éducatives, commémoratives, voire touristiques, le tout en vue de favoriser la revitalisation culturelle. Actuellement, nous en sommes à classer les préoccupations identitaires des Métis selon trois domaines : le paysage géographique et l'utilisation des ressources; l'architecture et les sites historiques et la langue et la tradition orale (expressions, contes, récits et chansons)².

Dans ce texte, nous avons l'intention de présenter une synthèse de notre projet, préparée à partir d'une analyse de témoignages enregistrés en 2008 et 2009 lors de 15 entrevues individuelles (8 femmes et 5 hommes) et d'une entrevue de groupe (5 hommes). Au moment des entrevues, l'âge des participants variait de 42 à 89 ans. Les Métis de la Rivière Rouge ont retenu notre attention : ceux des environs de la rivière Seine (Saint-Boniface et Saint-Vital, milieu urbain) et ceux des environs de la Rivière-aux-Rats (Saint-Pierre-Jolys et Saint-Malo, milieu rural). La synthèse insistera sur la triade histoire, mémoire et identité et les résultats sont présentés sous quatre rubriques dont les thématiques se chevauchent partiellement : définition identitaire et valorisation, histoire et transmission identitaire, pratiques traditionnelles liées à la subsistance et enfin, disparition et préservation. Au travers de la présentation, nous dépeindrons les inquiétudes des Métis, ainsi que leurs aspirations en matière de patrimoine et de transmission identitaire, telles qu'ils les ont exprimées en entrevue pour ensuite offrir une interprétation des

2 L'exploration de ces thématiques a favorisé des collaborations avec d'autres chercheurs de l'ARUC-IFO : Carol Léonard qui s'intéresse aux noms géographiques d'origine française et métisse de l'Ouest canadien (Léonard, 2010); et Robert Papen qui étudie les particularités de la langue des Métis francophones (Papen, 2009a et 2009b).

témoignages recueillis en établissant des liens avec des sources publiées dont la pertinence servira à corroborer nos propos.

DÉFINITION IDENTITAIRE ET VALORISATION

Les intervenants ont été amenés à expliquer ce qu'ils entendent par « identité métisse », leur rapport aux traditions culturelles qu'ils ont héritées de leurs ancêtres et les éléments culturels qui selon eux caractérisent leur identité.

Neuf personnes interrogées s'accordent sur le fait qu'être Métis c'est avant tout avoir un héritage mixte, c'est-à-dire avoir à la fois des ancêtres européens (« blancs ») et des ancêtres autochtones (p. ex. AC006; PD2-006; RG026; DD002)³. C'est l'ascendance autochtone qui semble être déterminante pour les répondants : avant tout, les Métis sont « des descendants d'Indiens » (FLM026). Être Métis, c'est surtout avoir un ancêtre autochtone, peu importe jusqu'où il faille remonter dans la généalogie. Voici comment une autre aînée a bien su l'exprimer : « Pour moi aujourd'hui être Métis c'est d'avoir des ascendants et des arrière-grands-parents qui étaient Métis, mais aussi du sang indien à quelque part il y a bien longtemps » (TC027). Une autre femme mentionne son aïeule (quatre générations avant elle), une Autochtone, dont le nom n'est mentionné dans aucun registre et qui a ainsi été perdue (IG067). Deux autres personnes expliquent qu'elles ont voulu explorer leurs racines autochtones (RG0026; FL046). L'une d'elles est même allée travailler dans des réserves afin de mieux connaître cette culture (FL046).

Tout important que soit le lien avec les nations autochtones, ce qui découle de ce lien semble être vécu comme quelque chose appartenant au passé lointain. Si neuf intervenants évoquent l'ascendance avec les

3 Les références aux entrevues notées ainsi par des initiales suivies du numéro de segment, p. ex. (AC007) correspondent aux extraits tirés de Letessier (2010) qui a procédé à l'indexation et à l'analyse préliminaire de ces entrevues. Si les initiales sont suivies de « 2- », cela signifie qu'il s'agit d'une seconde entrevue accordée par le même informateur. Enfin, les autres références aux entrevues (initiales suivies de l'année et des numéros de page), plus rares, renvoient à des extraits tirés des transcriptions d'entrevues avant le commencement de l'indexation et de l'analyse des données récoltées dans le contexte du volet métis de l'ARUC-IFO en 2008-2009 (Voir Collectif 2010 dans la bibliographie).

Premières Nations, seuls quatre d'entre eux élaborent une réponse détaillée à la question de leurs racines autochtones (AC112; PD2-006; DD010; RD196). Tous les quatre parlent des origines historiques de la nation métisse en évoquant les coureurs des bois et les voyages d'exploration. Les Métis se présentent ainsi comme les descendants des enfants nés d'unions appelées « mariages à la façon du pays » entre un homme d'origine européenne et une femme autochtone (voir PD2-006). Cependant, les mariages exogames des temps anciens n'expliquent pas à eux seuls la culture métisse puisque le développement de communautés métisses distinctes signifie que l'endogamie fut préconisée à une certaine époque, notamment dans les communautés isolées à compter de la fin du XIX^e siècle (cf. Douaud 2007, p.5). À propos du mélange des cultures, une des personnes interrogées parle de « mariage de convenance » rendu nécessaire par la rigueur du climat au Manitoba (AC008). Un autre rappelle le rôle des femmes autochtones dans la traite des fourrures (PD2-006). La culture autochtone serait ainsi envisagée comme une « source primaire des traditions » qui représente « ce qu'on est », mais le lien avec les Premières Nations se serait relâché et la culture « diluée » (FL050; on notera l'image de mélange).

Par contre, deux intervenants insistent sur le fait qu'il ne faut pas confondre Métis et Autochtones. L'un d'entre eux dit ainsi : « Ok être Métis pour moi d'abord c'est/c'est pas autochtone, c'est pas sauvage que ce qu'on appelle parce qu'on s'est fait appeler nous autres des Métis quand on était plus jeune on détestait ça parce qu'on associait toujours Métis avec Indien » (PD2-004).

Ce témoignage montre bien que le rapport à l'héritage autochtone n'est pas sans ambiguïté. Si le terme « sauvage » comporte une connotation plutôt négative, le refus de s'identifier comme appartenant à une culture autochtone s'explique par le racisme et les préjugés dont étaient victimes à la fois les Autochtones et les Métis. Le deuxième témoignage, en revanche, s'attache à expliquer la richesse de la culture métisse qui est distincte des autres cultures autochtones tout en leur étant apparentée : « Ils étaient un peu les gens entre les deux, ils connaissaient un peu les affaires pour les échanges, donc c'était un peuple qui se distinguait des Premières Nations

qui étaient vraiment autonomes, mais dans le même genre de culture » (DD010).

Quelques personnes font directement référence à l'héritage francophone des Métis (AC006; PD2-006; DD010; RD196), mais, en fait, c'est le terme 'Européen' qui prédomine dans les entrevues. Pour certains, les autres mélanges sont aussi à considérer comme relevant du fait métis, comme par exemple la mention de l'artiste métis Ted Longbottom⁴ ayant des racines écossaises ou irlandaises (AC116). Les Métis formeraient ainsi « un peuple un peu comme [un] arc en ciel » (AC126). À l'inverse, un autre répondant affirme : « Pour moi, Métis c'est un mot qui vient du mélange entre Premières Nations et puis les francophones, les Français (...) c'est ça la définition originale, que le mot a été emprunté par les Half-Breeds ou les autres qui étaient le mélange écossais, et cetera » (DD034).

Les Métis expliquent comment ils vivent leur identité. Neuf répondants parlent de leur fierté d'être Métis (AC010; JD108; RG026; DD034; RD176; PD007; CE016; NH001; FLM006), mais tous font aussi référence à la discrimination dont leur communauté a été victime. Les souvenirs d'enfance de deux répondants (un homme et une femme) sont particulièrement évocateurs et leurs témoignages suivent d'ailleurs la même logique : ils affirment leur fierté d'être Métis, mais ajoutent que dans le temps, les Métis cachaient leur identité (PD007; CE016).

De même, plusieurs autres répondants évoquent l'époque durant laquelle l'identité métisse était cachée, voire complètement niée. Ceux qui n'avaient pas des traits autochtones apparents ou qui étaient plus clairs de peau se faisaient passer pour des francophones (AC010); certains répondants n'ont ainsi découvert leur identité métisse qu'une fois adultes (RD176; FL004; NH001). Ce n'est pas un sujet qui était discuté en famille, et, dans un cas au moins, cet héritage identitaire n'a pas été transmis (FL002). Pour les autres répondants, la culture métisse se vivait en famille, mais n'était pas affichée à l'extérieur (PD2006), ou encore une famille vivait « comme des Métis » sans se dire Métis (JD025 et JD097 à JD102). Une répondante se souvient, cependant, que son

père les encourageait à se défendre contre les moqueries des « Canayens » (AA012). Il y a donc bien un point tournant, sans que l'on sache très bien comment et à quel moment la crainte de la stigmatisation s'est dissipée (voir JD108). Une aînée exprime à sa manière cette même ambivalence face à l'affichage de son ascendance autochtone : « Être Métis veut dire que j'ai du sang indien sur un des deux bords [ou les deux] chez ma mère et chez mon père. Si j'avais du sang allemand par exemple, je ne le cacherais pas » (FLM004).

Avant même d'être fier de son héritage culturel, il faut en effet le « reconnaître », l'« accepter », « accepter d'être » et « se reconnaître » comme Métis, de s'identifier – des termes et expressions qui reviennent chez quelques répondants (AC010; AC108; JD018; FL048; IG051). La plus jeune de nos répondantes évoque le multiculturalisme et l'impact que celui-ci peut avoir sur la conscience identitaire des Métis (FL340). Les répondants expliquent différemment les raisons pour lesquelles ils sont maintenant fiers d'être Métis. L'un d'entre eux mentionne la résilience de la culture métisse puisqu'elle a survécu aux difficultés et connaît même une renaissance (AC108). Une aînée ajoute que les « Métis ont dû faire beaucoup de choses que d'autres n'ont pas eu à faire », ce qui serait une source de fierté; elle insiste sur leur mémoire des lieux, leur intelligence, leur sens de l'observation et leur savoir-faire en matière de survie (FLM006). Trois intervenants parlent du rôle des Métis dans le contexte de l'histoire du Manitoba et de la Confédération canadienne, notamment de Louis Riel qui, pour plusieurs, incarne et symbolise leur luttes identitaires (FLM026; CE027; DD034). L'un d'eux explique que c'est justement cette position d'entre-deux qui est une source de fierté. L'héritage européen leur a donné accès à l'éducation et donc permis de s'intégrer dans la société canadienne sans pour autant être assimilés : « On doit porter en nous cette fierté sans qu'on sorte notre drapeau à toutes occasions. Alors, c'est ça que moi je pense être Métis aujourd'hui » (DD034). Pour certains, la fierté d'être Métis est liée à leur adhésion à des associations ou organismes métis (p. ex. Union nationale métisse...) ou encore à leur participation à des événements culturels (PD007; CE023).

HISTOIRE ET TRANSMISSION IDENTITAIRE

Au cours des entrevues, les répondants ont été amenés à évoquer plusieurs thèmes dont la façon dont ils ont transmis l'identité et la culture métisses à leurs enfants, et les réactions de ceux-ci, leur perception de l'héritage culturel qu'ils veulent voir transmettre, notamment à travers la valorisation de certains de ses éléments ainsi que leurs inquiétudes face au risque de disparition de leur culture et leur perception des mesures qui peuvent être prises pour préserver leur héritage culturel.

Six répondantes (toutes des femmes) rapportent la réaction de leurs enfants et petits-enfants face à leur héritage métis. Le bilan semble mitigé. Si on n'est plus dans la négation et dans le refus des générations précédentes et qu'on a bien réussi à retrouver sa fierté (AA034), tous n'embrassent pas leur identité métisse. En effet, certaines parlent des difficultés à transmettre cette identité et cette culture. Ces difficultés peuvent s'expliquer de plusieurs façons. Les jeunes ne tiennent pas tous à demeurer au sein d'une communauté doublement minorisée et de nouvelles alliances se créent au gré des aspirations individuelles en cette ère nouvelle que certains qualifieront de post-ethnique⁵. Par ailleurs, une informatrice a remarqué que sa fille n'aimait pas qu'elle parle des Métis à son petit-fils (RD184-186). Une autre observe que ses enfants acceptent leur héritage métis, mais ne s'identifient « pas tant que ça » (FL164) : on peut comprendre qu'ils ne se pensent pas comme étant Métis ou alors qu'ils ne revendiquent pas leur identité métisse : d'une part, la discrimination n'a pas totalement disparue, et d'autre part, il peut s'agir d'une phase d'indifférence passagère. Une informatrice explique en effet que ses enfants n'étaient pas très intéressés par leur héritage jusqu'à ce qu'eux-mêmes aient des enfants à qui ils souhaitent le transmettre (CE032). Elle souligne qu'elle n'a jamais cessé de parler de l'histoire des Métis à ses enfants et à ses petits-enfants : « ma mère elle m'a dit qu'il fallait faire ça, qu'il ne fallait pas oublier notre histoire, il faut raconter ça

5 Paul Morris, communication personnelle 2011. Paul Morris est spécialiste en littératures nord-américaines; il a publié entre autres sur le multiculturalisme et le bilinguisme. Il enseigne à l'Université de Saint-Boniface. Voir Hollinger, (2006).

à toute notre famille » (CE032). Depuis que ses enfants sont impliqués dans des événements culturels (CE038), elle se sent donc rassurée. Ce témoignage corrobore celui d'une autre répondante (NH483).

C'est bien souvent par le biais de l'histoire familiale que l'identité et la culture métisses se transmettent, d'autant plus que l'histoire se confond aisément avec l'Histoire puisque certains intervenants sont les descendants de Métis célèbres ou ayant participé aux événements marquants de l'histoire métisse tels que la résistance et la Rébellion. Une informatrice mentionne un recueil de textes écrits par sa mère qu'elle a transmis à ses enfants (CE473). Un intervenant raconte, pour sa part, une anecdote transmise de génération en génération : ses grands-parents ou arrière-grands-parents auraient aidé Louis Riel dans sa fuite vers les États-Unis (RG0032).

Interrogés sur ce qu'ils aimeraient voir valorisé ou bien transmis aux générations futures, sept participants ont évoqué l'histoire des Métis (AA0016; AA047; AA0339; RD182; RD222; CE030; CE046; NH025; NH452; RM018; AC108; TC039; TC397). De ces individus, cinq (AA, RD, CE, NH et TC) ont réitéré (à deux ou trois reprises) ce souhait au cours de l'entrevue. Il y a donc un réel désir de voir transmettre ce que l'on pourrait appeler la « véritable histoire » des Métis, notamment en ce qui concerne Louis Riel. Trois intervenants font directement référence à la façon peu rigoureuse ou erronée dont cette histoire a été présentée (NH025, RM018 et AC016). Parmi ceux-ci, une interlocutrice croit que les faits historiques sont encore présentés de manière biaisée (AC016) et propose de les rectifier : « D'abord que l'histoire soit racontée comme elle devrait être racontée, comme ça s'est passé. Pas essayer d'habiller quelqu'un et puis tu sais, essayer de dire que c'était un traître. Louis Riel, c'était pas un traître, c'était un résistant, il résistait à ce que les colons de l'Angleterre viennent prendre leurs terres. C'est ça que c'était : c'était pas un rebelle, c'était un résistant » (AC047).

Ces témoignages révèlent une certaine méfiance vis-à-vis de l'histoire officielle, celle écrite par des historiens influencés par des préjugés ou une idéologie ethnocentrique. Tous souhaitent voir réhabilitée l'image de Louis Riel et voir reconnaître son rôle dans l'adhésion du Manitoba à la

Confédération canadienne : pour eux, Riel représente le fondateur de la province (AA0339; AC108).

Mais l'héritage des Métis n'est pas que d'ordre immatériel ou symbolique. Les intervenants souhaitent également transmettre des savoir-faire traditionnels aux nouvelles générations : tout ce qui ne peut s'apprendre que par l'imitation des gestes et de la parole, c'est-à-dire les comportements adaptatifs que l'on n'apprend pas dans les livres comme par exemple, le fait d'emmener un petit-fils à la chasse : « Il passe ses petits trucs de ce que lui fait et puis moi je suis certain que ça, c'est très important. On ne peut pas écrire ça dans un livre nulle part. Il faut vivre ça. Il fait que l'autre génération voit l'enthousiasme » (DD062).

QUE RESTE-T-IL DES PRATIQUES DE SUBSISTANCE TRADITIONNELLES?

Nous allons maintenant voir comment les Métis expriment leur identité dans les récits qui font référence aux activités traditionnelles et aux ressources naturelles⁶. Pour certains, la chasse n'est qu'un souvenir alors que pour d'autres, elle demeure une activité significative qui permet la solidarité familiale et communautaire. On chasse avec des amis et des membres de la famille et l'on tâche de l'inculquer aux nouvelles générations. Voici ce qu'un informateur a exprimé tout en partageant des photographies de ses activités de chasse : « Bien aussi, ça c'est surtout moi, ça c'est plutôt mes chasses, moi je chasse avec trois autres [...]. Alors ça c'est la chasse, j'ai dompté mon petit-fils et puis j'en ai deux seulement qui font la chasse, les autres sont trop jeunes encore » (PD, 2008, p.23).

6 Pour des raisons de concision, nous ne ferons pas référence à la pêche commerciale ou à l'agriculture, même si ces activités expriment également le lien entre identité et territoire et qu'elles occupent une place importante dans l'économie de certaines communautés métisses établies en milieu rural comme l'a bien démontré Nicole St-Onge (2004) dans sa monographie historique sur Saint-Laurent, Manitoba. Par ailleurs, ces activités risquent moins de disparaître que la cueillette des plantes sauvages ou que la chasse qui continue de faire l'objet de revendications et de contestations (voir Kermoal, 2009b). D'autres analyses et publications en préparation serviront à mettre en valeur toutes ces pratiques.

C'est une question de mimétisme : il faut observer et imiter les gestes pour pouvoir à son tour les reproduire (DD050). La chasse est une activité importante qui revient très souvent lorsqu'il est question d'éducation patrimoniale :

La plupart des gens icitte c'est que leur héritage métis a été par la chasse. Arrivé le temps des collets que les lièvres. C'est autant une éducation que l'école cette affaire-là. Apprendre à faire un collet qui a du bon sens et puis que le lièvre passe à travers et puis que le collet soit encore fermé le lendemain, c'est une éducation ça là. C'est ça autant qu'apprendre à lire des livres. Pour mon patrimoine c'est ça que j'entends, quelqu'un qui peut me montrer à mettre un collet comme du monde. Quelqu'un qui m'a montré à mettre un piège comme du monde, quelqu'un qui m'a montré comment tirer ou comment éviscérer un maudit chevreuil sans que..., c'est ça c'est autant mon héritage que.... (JD131)

Une répondante évoque une forme de nomadisme : son père s'absentait parfois pendant de longues périodes avec des oncles ou d'autres membres de la famille pour faire la chasse (IG027), un mode de vie qui n'est pas sans rappeler celui des premières communautés métisses à l'époque des grands troupeaux de bisons.

La chasse, et plus particulièrement la chasse au bison, a souvent été évoquée pour caractériser le mode de vie ancestral des Métis de la rivière Rouge (voir p.ex. Anderson, 2006; Kermoal, 2009a). Cependant, à l'instar des autres peuples autochtones, les Métis dépendaient aussi d'une variété de ressources pour assurer leur subsistance (Kermoal, 2006; St. Onge, 2004). Cette stratégie adaptative s'avérait d'autant plus pertinente qu'en « [c]ertaines années, les troupeaux de bisons n'étaient pas au rendez-vous » (Kermoal, 2009a, p.93). Les Métis interviewés à ce sujet ont bien voulu décrire ou se remémorer comment la pêche, la cueillette et le jardinage ont toujours contribué à agrémenter leurs repas et à occuper leurs jours.

La pêche demeure une activité courante et correspond à la pratique culturelle la plus répandue chez les Métis adultes dans toutes les régions du Canada (Kumar et Janz, 2010, p. 70-71). On pêche pour le plaisir autant

que pour des fins alimentaires. La pêche s'enracine profondément dans les traditions ancestrales des Métis. Les femmes y participent volontiers, ce qui permet de conclure que la transmission des savoirs ne suit pas nécessairement la division des genres comme nous le rapporte une aînée : « Moi, je me rappelle d'avoir été à la pêche avec mon père mais pas à la chasse. Mais à la pêche et puis on avait ce qu'on appelait des règles qu'on mettait d'un bord à l'autre de la rivière et puis c'était accroché après un gros poteau qui était planté dans la rivière plus loin et puis là après ça il poignait du poisson et puis on as-tu mangé du poisson » (AA 2008, p. 25-26).

En plus de la pêche, la cueillette constituait un apport non négligeable dans le domaine de l'alimentation et de la santé, des Métis, en procurant notamment une nourriture plus variée et les remèdes nécessaires pour soigner les maux les plus divers. Ainsi, les réponses fournies par nos informateurs confirment ou complètent ce que d'autres chercheurs ont constaté en utilisant des informations de nature généralement distincte (texte plutôt que données d'entrevues) et recueillies indépendamment (Hourie, Barkwell et Dorion, 2006; Kermoal, 2006).

La cueillette est pratiquée par près de 30 % des Métis canadiens et par les hommes autant que les femmes (Kumar et Janz, 2010, p. 71). Plusieurs générations de Métis des prairies ont ramassé la racine de Seneca qui était utilisée dans la préparation de remèdes contre la toux, le croup, la pneumonie, la coqueluche et les rhumatismes (Kermoal, 1996, p. 143; Pelletier, 1980, p. 97-98). En plus de faire référence à cette racine, nos informateurs ont mentionné plusieurs autres plantes sans qu'il nous soit toujours possible d'établir une correspondance précise avec les catégories des botanistes : menthe sauvage, noisettes, champignons et « poirettes » ou baies de Saskatoon (AC, 2009, p. 6 et 10; IG, 2009, p. 19) et fraises (PD, 2009, p. 25).

À cette liste, on peut ajouter le plantain, la « belle angélique » dont la racine était utilisée contre le rhume et la fièvre, et le baume de certaines espèces que connaissaient bien les sages-femmes et d'autres membres de la société métisse. Les femmes s'occupaient de soigner les maux quotidiens et ce sont généralement les femmes âgées qui prenaient en charge les cas plus sérieux (Gaborieau, 1999, p. 40; Kermoal, 2006, p.144-148; Labrèche, 2009, p. 330).

Deux femmes évoquent la disparition de la médecine traditionnelle. L'une d'elles pense que le système d'éducation et la médecine moderne seraient en partie responsables de cette perte. Elle note que l'on commence à regretter de ne pas avoir contribué à sauvegarder cet héritage (AA0219). Le témoignage de la deuxième intervenante est plus personnel. Elle accompagnait parfois sa grand-mère qui allait régulièrement dans les bois chercher des plantes médicinales. Mais elle regrette aujourd'hui de ne pas avoir préservé par écrit ce savoir traditionnel (CE304), la cueillette des plantes thérapeutiques étant l'une de nombreuses pratiques qui risquent de sombrer dans l'oubli⁷.

Nous reviendrons sur la question de la préservation et de la disparition de certains éléments du patrimoine culturel à la prochaine section, après nous être penchés sur le thème de l'utilisation des ressources alimentaires traditionnelles.

Lors des célébrations communautaires, si les Métis offrent un goûter, il y a invariablement de la galette et des confitures. Lors de certaines grandes manifestations, il y aura aussi du saucisson de bison ou encore d'autres mets qui s'inspirent davantage des traditions canadiennes-françaises que des traditions autochtones : soupe aux pois, tourtière, tarte au sucre. Mais c'est surtout la galette qui conserve ses marques de distinction : « Moi j'en fais encore quand j'ai mes cousins qui viennent ou quelque chose. Je fais de la galette pour bien les recevoir. Pis ils aiment ça parce qu'on en fait pas souvent » (IG, 2009, p.16, notre soulignement; voir Manie-Tobie, 1984, p.181).

DISPARITION ET PRÉSERVATION DES TRADITIONS

Jusqu'ici, nous nous sommes concentrés sur les pratiques culturelles métisses que les Métis ont conservées, mais plusieurs interviewés ont fait directement référence à la disparition d'éléments relevant de leur héritage culturel et les moyens mis en œuvre pour les restaurer et les préserver. Notre attention portera entre autres sur l'artisanat et les arts vivants.

7 Un certain nombre d'efforts ont cependant été faits au cours des dernières années pour remédier à la situation, tant du côté des savoirs populaires (Belcourt et. al., 2007) que du côté des biologistes pratiquant ce que l'on pourrait qualifier d'ethnobotanique (Marles, R. J. et al., 2000).

Deux femmes ont parlé de tissage, de couture et de broderie. L'une d'elles a montré à ses filles comment coudre, même si elle-même n'avait pas voulu apprendre la broderie et le tissage quand sa mère avait proposé de les lui enseigner (RD431). L'autre a mis sur pied un groupe nommé « Les filles de pionniers », pratiquant le « tissage à doigts », le filage et le cardage en vue de perfectionner et de partager ces savoir-faire. Elle conclut avec regret que malgré trente ans d'activité, il n'y a pas de relève (FLM030).

Des éléments de la tradition orale ont disparu, comme le constate un répondant à propos des chansons que lui et sa famille chantaient lors de fêtes familiales (PD2-042). La dimension orale de l'héritage métis est une source d'inquiétudes pour deux autres intervenantes (FL318; IG275). Les Métis considèrent la langue comme une des composantes majeures de leur patrimoine culturel, même si certains sont plutôt pessimistes lorsqu'ils songent au peu qui en subsiste ou encore à l'usage qui pourrait en être fait⁸. Ainsi, une aînée constate que « la langue ça disparaît tranquillement et puis ça, ils voudraient bien la revaloriser, quelques-uns voudraient la valoriser mais ça va disparaître complètement parce qu'elles sont rares les communautés qui parlent encore le métis, le vrai mitchif là » (AA, 2008, p. 4). En effet, ailleurs qu'à Saint-Laurent ou qu'à Saint-Ambroise qui regroupent ceux « qui ont vraiment l'accent là », le nombre de locuteurs du mitchif (français métis) serait si faible qu'on a peu l'occasion de l'entendre ou de le parler (AA, 2008, p.6).

Trois personnes s'interrogent sur l'avenir de la culture métisse dans son ensemble. Leur situation minoritaire (DD027) les expose à un réel risque d'assimilation; l'héritage métis pourrait s'effacer. Entre métissage culturel et acculturation, les Métis doivent s'ingénier à redéfinir leurs priorités identitaires. Les enjeux ne sont d'ailleurs plus les mêmes que par le passé dans le Canada multiculturel. Le fait métis s'ouvre à d'autres métissages. Une répondante note ainsi que ses filles se sont mariées avec des Danois, Allemands et Japonais. Elle en conclut que les traits distinctifs commencent à disparaître (AA034). Comme le rappelle une autre

8

Pour en savoir plus sur la diversité et le statut des langues métisses, voir Gagnon et Gagné (2007) et Papen (2009b).

répondante, la question de l'identité minoritaire se pose différemment dans une société pluraliste ou pluriethnique (FL332). Et puis bien sûr, l'érosion culturelle liée à l'écoulement du temps menace l'héritage traditionnel. Une Métisse de la troisième génération se demande quand s'arrête l'identité métisse (FL168). Comment alors préserver cet héritage? Il faut fixer les témoignages des aînés, en garder une trace, qu'elle soit écrite ou audio-visuelle (RG0152).

Ainsi, une intervenante a enregistré sur audiocassette ses conversations avec ses tantes (IG049). La fille d'une autre interlocutrice a filmé sa mère pour illustrer la vie au terrain de trappe (CE502). Un participant rêve de faire venir un réalisateur de Hollywood pour tourner un film sur les Métis et toutes leurs histoires; pour lui, une telle production serait un cadeau qui pourrait être offert aux générations futures (RG0162). Un interlocuteur envisage les nouvelles technologies de l'information (Internet) et les nouveaux supports numériques comme les meilleurs moyens de conserver et de transmettre la culture des Métis (RM055).

Une culture doit cependant être vécue pour éviter la fossilisation et la folklorisation. C'est pourquoi un intervenant pense que c'est à travers les jeunes artistes, qu'ils soient musiciens ou photographes, que la culture métisse peut être transmise aux futures générations. Il souhaite donc qu'ils soient soutenus et encouragés (AC116). Contrairement à la majorité des autres répondants, cet intervenant est persuadé que l'héritage métis n'est pas menacé et qu'il y a un renouveau culturel notamment grâce aux artistes (AC010). Une répondante aimerait que des formations soient mises en place pour les jeunes, car selon elle, la muséologie traditionnelle ne suffit pas : il faudrait créer des modules éducatifs et proposer des séances d'animation à des fins de sensibilisation (FL324; DD062-066). Voici comment l'un des sages interviewés perçoit les enjeux et les mécanismes liés à la sauvegarde de la culture traditionnelle et à la vitalité patrimoniale : « [Il faut] s'assurer que d'autres générations comprennent pourquoi on fait ça pour qu'en retour l'autre génération se préoccupe de passer ça à l'autre génération » (DD066).

RÉCAPITULATION ET CONCLUSION

En dépit des difficultés vécues par les Métis francophones depuis la résistance de 1869-1870, cette communauté est remarquable par sa vitalité et sa résilience. Divers aspects de son héritage culturel sont célébrés lors de manifestations publiques, témoignant de la réappropriation de leur patrimoine par ces Métis qui commémorent leur identité culturelle en conjuguant de manière originale et singulière des éléments puisés dans leurs traditions autochtone et canadienne-française. Les Métis réclament également que les faits soient rétablis et que la véritable histoire vienne remplacer, dans les manuels scolaires ou sur tout autre support didactique, les versions antérieures qui étaient généralement teintées de préjugés défavorables à l'égard de leurs ancêtres.

Il a été question d'identité métisse et donc de culture d'ascendance mixte, de pratiques traditionnelles dont certaines connaissent un déclin, ce qui permet de réfléchir aux conséquences de la déterritorialisation. Nous avons pris en compte les craintes autant que les aspirations des Métis en ce qui a trait à la préservation de leur patrimoine culturel et linguistique. Ce travail de concertation permet de réfléchir aux divers moyens qui pourront être proposés pour favoriser la transmission patrimoniale selon les attentes de la communauté métisse : traduction culturelle et adaptation de contenus à partager avec divers secteurs et clientèles, sensibilisation des futurs enseignants, programmes éducatifs pour les écoles et les musées, et ultimement, cartographie d'itinéraires culturels. Mais encore là, ces démarches suffiront-elles freiner l'érosion culturelle et linguistique qui affecte la mémoire collective et le rayonnement de la communauté métisse ? Sauront-elles faciliter le travail de réconciliation des traditions autochtones et franco-canadiennes dans le contexte du multiculturalisme et de la mondialisation?

OUVRAGES CITÉS

- ANDERSON, G. (2006) « The Buffalo Hunt », dans L. BARKWELL, L.H. DORION et A. HOURIE (dir.) *Métis Legacy II*, Saskatoon, Gabriel Dumont Institute/Winnipeg/Pemmican Publications, p. 207-212.
- BATTISTE, M. et J. Y. HENDERSON (2000) *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage: A Global challenge*, Saskatoon, Purich Publishing Ltd., 324p.
- BEAUD, S. et F. WEBER (2003) *Guide de l'enquête de terrain : produire et analyser des données ethnographiques*, Paris, Éditions La Découverte.
- BELCOURT, C., R. FLAMAND, O. WHITFORD, L. BURNOUF et R. RICHARDSON (2007) *Medicines to help us: Traditional Métis Plant Use: Study Prints & Resource Guide*, Saskatoon, Gabriel Dumont Institute, 80p.
- CEFCO (1984) « Marie-Thérèse Goulet-Courchaine (Manie-Tobie, 1912-1970) », *Répertoire littéraire de l'Ouest Canadien*, Winnipeg, Centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest, p.179-182.
- COLLECTIF (2010) *Corpus Gagnon-Labrière: Transcription de 15 entrevues réalisées au Manitoba en 2008-2009 dans le cadre du volet métis de l'ARUC-IFO*, Winnipeg, Université de Saint-Boniface.
- DORION L. et D.R. PRÉFONTAINE (2003) « Deconstructing Métis Historiography » dans BARKWELL, L., L. DORION, D. PRÉFONTAINE (dir.), *Métis Legacy: A Métis Historiography and Annotated Bibliography*, Second printing, Gabriel Dumont Institute, Saskatoon, Louis Riel Institute of the Manitoba Métis Federation, Winnipeg, p. 13-36.
- DOUAUD, P.C. (2007). « Genesis », in P.C. DOUAUD, (ed.) *The Western Métis : Profile of a people*. Regina, Canadian Plains Research Center, University of Regina, p.1-19.
- DROUET, G. (2011) « Les voi(e)x de l'ethnocritique », dans V. CNOCKAERT, J.-M. PRIVAT et M. SCARPA (dir.) *L'ethnocritique de la littérature*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 59-72.
- GABORIEAU, A. (1999) *La langue de chez nous*, Saint-Boniface, Éditions des Plaines, 286p.

- GAGNON, D. et S. GAGNÉ (2007) « L'étude des langues métisses et les programmes de revitalisation du mitchif: un état de la situation », *Recherches amérindiennes au Québec*, 37.2-3 : 77-87.
- HOLLINGER, D.A. (2006) *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*, New York, Basic Books, 296p.
- HOURLIE, A., L. BARKWELL et L. DORION (2006) « Traditional Metis Medicines and Remedies », in L. BARKWELL, L.H. DORION et A. HOURLIE (dir.) *Métis Legacy II*, Saskatoon, Gabriel Dumont Institute/Winnipeg/Pemmican Publications, p. 133-143.
- HULAN, R. et R. EIGENBROD (dir) (2008) *Aboriginal Oral Traditions: Theory, Practice, Ethics*, Halifax et Winnipeg, Fernwood Publishing et Gorsebrook Research Institute, 170p.
- KERMOAL, N. *Le "Temps de Cayoge": la vie quotidienne des femmes métisses au Manitoba de 1850 à 1900*, Thèse de doctorat en histoire, Université d'Ottawa, 311p.
- _____ (2006) *Un passé métis au féminin*, Québec, Les Éditions GID, 269p.
- _____ (2009a) « Chasse au bison et politique environnementale, au passé et au présent », dans D. GAGNON, D. COMBET et L. GABOURY-DIALLO (dir.), *Histoire et identités métisses : hommage à Gabriel Dumont/ Métis Histories and Identities: A Tribute to Gabriel Dumont*, Winnipeg, Presses Universitaires de Saint-Boniface, p. 89-112.
- _____ (2009b) « La troisième « résistance » métisse de l'Ouest canadien », *Recherches amérindiennes au Québec* 39.3 : 97-106.
- KOVAK, M. (2009) *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations, and Contexts*, Toronto, University of Toronto Press, 201p.
- KUMAR, M. H. et T. JANZ (2010) « Une exploration des activités culturelles des Métis au Canada », *Tendances sociales canadiennes*, Statistique Canada, p. 69-76.
- LABRÈCHE, Y. (2009) « Henri Létourneau et la tradition orale des métis », dans D. GAGNON, D. COMBET et L. GABOURY-DIALLO (dir.) *Histoire et identités métisses: hommage à Gabriel Dumont /Métis Histories and Identities: A Tribute to Gabriel Dumont*, Winnipeg, Presses universitaires de Saint-Boniface, p. 325-340.

- LÉONARD, C. J. (2010) *Mémoire des noms de lieux d'origine et d'influence françaises en Saskatchewan*. Répertoire toponymique. Québec. Les éditions GID, 630p.
- LETESSIER, A.-S (2010) *Rapport d'analyse des entrevues réalisées en 2008 et 2009 dans le cadre du volet métis de l'ARUC-IFO*, Winnipeg, Université de Saint-Boniface, 51p.
- MACINTYRE, W. (2002) « Ted Longbottom : Des récits et des chansons qui font l'éloge des ancêtres métis », dans *Bâtisseurs de l'économie autochtone*, avril, no.1, Affaires indiennes et du Nord Canada, p. 3.
- MARLES, R. J., C. CLAVELLE, L. MONTELEONE, N. TAYS, D. BURNS (2000) *Aboriginal Plant Use in Canada's Boreal Forest*. Natural Resources Canada, Canadian Forest Service, Vancouver, UBC Press, 368p.
- NIETZSCHE, F. (1990) « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », dans *Considérations inactuelles I et II*, trad. de P. Rusch, Paris, Gallimard, 209p.
- OFFICE QUÉBÉCOIS DE LA LANGUE FRANÇAISE (2002 et 2008) « Patrimoine culturel », *Le Grand dictionnaire terminologique*. Ressource électronique consultée le 24 avril 2010 : http://www.granddictionnaire.com/btml/fra/r_motclef/index1024_1.asp.
- PAPEN, R. (2009a) *Enquête sur le lexique en français mitchif*. Document inédit, préparé dans le cadre de l'ARUC-IFO, Winnipeg, Université de Saint-Boniface, 13p.
- (2009b) « La question des langues des Mitchifs : un dédale sans issue ? », dans D. GAGNON, D. COMBET et L. GABOURY-DIALLO (dir.), *Histoire et identités métisses : hommage à Gabriel Dumont / Métis Histories and Identities: A Tribute to Gabriel Dumont*, Winnipeg, Presses Universitaires de Saint-Boniface, p. 253-276.
- PELLETIER, É. (1980) *Le vécu des Métis* Trad. et rédaction, E. MAGUET, N. PELLETIER *et al*, Winnipeg, Éditions Bois-Brûlés, 122p.
- PIHET, C. (2010) « Identité et territorialité métisses : le cas du Manitoba », *Études canadiennes-Canadian Studies*, no 68 : 9-27.
- RIVARD, É. (2002) « Territorialité métisse et cartographie du Nord-Ouest canadien au XIX^e siècle : exploration cartographique et toponymique », *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, 14.1-2 : 7-32.

- SEALY, D.B et A.S. LUSSIER (1975) *The Métis : Canada's Forgotten People*, Winnipeg, Manitoba Métis Federation Press, 200p.
- SING, P. (2005) « Pour une cartographie de l'incertain ou écritures et voix métisses », dans A. FAUCHON (dir.) *L'Ouest : directions, dimensions et destinations*, Actes du vingtième colloque du Centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest, Winnipeg, Presses universitaires de Saint-Boniface, p. 145-165.
- ST-ONGE, N. (2004) *Saint-Laurent, Manitoba : Métis Identities, 1850-1914*. Regina, Canadian Plains Research Center, University of Regina, 137p.
- VON GERNET, A. (1996). *Oral Narratives and Aboriginal Pasts: An Interdisciplinary Review of the Literature on Oral Traditions and Oral Histories*, Research and Analysis Directorate, Indian and Northern Affairs Canada, 161p.

Le besoin de dialogue entre le couple mixte et les responsables de l'éducation française en milieu minoritaire : devenir de véritables alliés pour l'avenir¹

par

Jules Rocque

Université de Saint-Boniface

INTRODUCTION²

Les écoles et les commissions scolaires de langue française en milieu minoritaire, et particulièrement dans l'Ouest canadien, font face à de nombreux défis par rapport à l'accueil et à l'intégration des parents de couples mixtes³. Les différentes politiques et pratiques de gestion, et plus particulièrement celles de la communication, placent souvent les parents et les membres du personnel des écoles dans des situations difficiles : le choix de la langue de communication entre l'école et le foyer; la place du parent qui ne parle pas le français dans la vie de l'école de langue française; les rencontres parents-enseignants; l'appui aux devoirs, etc.

Cet article porte principalement sur la comparaison des données recueillies auprès des parents et des directions d'école. Dans un premier temps, nous situons l'étude dans son contexte tout en présentant les

1 Le présent article fait part des résultats d'une recherche-action qui s'insère dans une démarche d'études de l'*Alliance de recherche universités-communautés – Identités francophones de l'Ouest canadien* (ARUC-IFO : <http://www2.ustboniface.ca/cusb/aruc-ifo/fr/prog-volets/v4.html>), financée par le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH), organisme subventionnaire fédéral qui appuie la recherche et la formation en milieu universitaire dans le domaine des sciences humaines.

2 Pour en connaître davantage sur la problématique et le cadre théorique, consultez : Rocque (2008a).

3 Aux fins du présent article et selon le profil le plus fréquent dans les écoles de langue française en milieu francophone minoritaire, un couple mixte se définit comme une union entre une personne de langue française et une personne d'une autre langue (habituellement l'anglais).

principaux objectifs. L'aperçu méthodologique et l'échantillon suivent pour ensuite présenter les résultats dans la troisième et plus grande partie. Nous nous intéressons particulièrement aux défis et aux réussites du système scolaire face à la problématique des couples mixtes et de la gestion scolaire francophone en milieu minoritaire. Nous regarderons également les recommandations proposées par les parents pour améliorer la qualité des services qui leur sont offerts dans les écoles.

CONTEXTE ET PRINCIPAUX OBJECTIFS DE L'ÉTUDE

À l'automne 2008, un premier rapport⁴ fut publié sur les résultats d'un sondage mené auprès des directions d'école de langue française de l'Ouest canadien (Colombie-Britannique, Alberta, Saskatchewan, Manitoba) et du Yukon. À la suite de la publication de ce rapport, l'équipe de recherche a procédé à une démarche de validation des données du sondage (automne 2009; hiver 2010), a tenu des groupes de discussion avec des parents de l'Ouest canadien (automne et hiver 2008; printemps 2009) et a procédé à une cueillette documentaire électronique des sites Internet des autorités scolaires francophones de l'Ouest canadien (hiver 2008; été 2010). L'article portera principalement sur la comparaison des données recueillies auprès des parents et des directions.

Les principaux objectifs poursuivis par la présente étude consistent à : a) identifier et comparer les défis tels que formulés par les parents de couples mixtes et les directions d'école par rapport aux outils, aux pratiques et aux services disponibles pour appuyer les parents et leurs enfants; b) identifier et comparer le niveau de satisfaction (défis et réussites) des parents de couples mixtes et des directions d'école par rapport aux outils, aux pratiques et aux services disponibles pour appuyer les parents et leurs enfants; et c) identifier les recommandations des parents de couples mixtes par rapport aux outils, aux pratiques et aux services en vigueur pour appuyer les parents, leurs enfants et l'école dans le maintien et l'épanouissement de la langue et de la culture françaises selon le mandat socioculturel des conseils scolaires, tout en respectant la réalité des foyers.

4 Voir Rocque (2008b).

APERÇU MÉTHODOLOGIQUE ET ÉCHANTILLONS

Nous avons fait appel à la recherche-action comme outil de recherche qui privilégie la participation des principaux acteurs sur le terrain tout en maintenant un lien étroit avec l'équipe de recherche. Cette approche, qui ressemble à un processus de résolution de problèmes, permet aux participants de poser un regard critique sur leur milieu et leurs pratiques, d'identifier des éléments problématiques qui s'y retrouvent et d'explorer diverses options de solutions. Elle offre également une grande flexibilité aux acteurs tout en favorisant un dialogue constant.

Afin d'assurer une rigueur au niveau de la recherche, nous avons fait appel à la triangulation des données. Cette stratégie permet au chercheur d'obtenir des données sur la question à l'étude auprès de plus d'une source. Nous avons procédé à deux méthodes de cueillette de données pour connaître le niveau de satisfaction (défis et réussites) des principaux acteurs du terrain sur la question des outils, des pratiques et des services disponibles pour appuyer les parents de couples mixtes et leurs enfants : le sondage⁵ auprès des directions d'école et les entretiens semi-dirigés avec les parents.

a) Entretiens semi-dirigés – parents

Les groupes de discussion (entretiens semi-dirigés) avec les parents ont eu lieu sur l'ensemble du territoire (à l'exception du Yukon) (Annexe 1). Une invitation fut envoyée aux parents de couples mixtes (identifiés par la direction d'école) qui a mené aux entretiens avec eux (Annexe 2). En raison de limites de ressources (humaines et financières), de temps et de l'immense territoire à couvrir, une seule école fut retenue pour chaque région consultée. Le choix s'est fait en consultation avec la direction générale des conseils scolaires et selon la volonté de la direction d'école de participer pleinement à la démarche. Pour respecter la confidentialité, aucune école n'est identifiée dans ce travail.

Lors des rencontres, nous avons demandé aux couples de discuter entre eux pour ensuite former des sous-groupes (là où le nombre le

5 Voir Rocque (2008b).

justifiait). Par la suite, une session plénière a eu lieu. Une personne désignée de l'équipe de recherche a noté les principaux thèmes identifiés sur une grande feuille. Nous avons aussi recueilli les feuilles de réponses des participants qui ont bien voulu les remettre à la suite de notre invitation.

b) Validité et limite du rapport

L'équipe de recherche reconnaît que l'échantillon de la présente étude est limité, de sorte que les résultats ne peuvent pas nécessairement être généralisés. Cependant, la technique de validation des méthodes et des sources auprès des praticiens sur le terrain et des parents assure une plus grande qualité des résultats. Cette démarche contribue également à assurer une meilleure crédibilité, un plus haut niveau de transférabilité et de validité des résultats. Il est donc possible que ces résultats offrent un certain éclairage sur la problématique à l'étude en considérant d'autres situations semblables ailleurs au pays.

RÉSULTATS – PRÉSENTATION ET DISCUSSION

Défis – parents

Les défis que les parents ont identifiés lors des groupes de discussion demeurent nombreux et varient d'une ville à l'autre. À des fins organisationnelles, nous avons choisi de les présenter en ordre de fréquence selon le total des réponses reçues tout en donnant la répartition de chaque thème par ville (Tableau 2). Les principaux défis des parents de Vancouver (8/14 parents; 57 %) et de Saskatoon (8/11 parents; 73 %) se situent au niveau des difficultés d'intégration et du manque d'occasions de participer à la vie scolaire : « *I cannot fully participate in the French [Parent Teacher Association] meetings and my spouse's involvement is limited to his work demands. We miss out on voting opportunities that occur at the French [Parent Teacher Association] meeting* » (parent – Vancouver). « *Feeling like an outsider at school* » (parent – Saskatoon). Les parents de Calgary (3/4 parents; 75 %) identifient la communication école/maison (en français) et l'influence de la langue majoritaire sur l'apprentissage de la langue minoritaire comme étant les plus importants défis à relever,

comme en témoigne ce parent : « *Understanding all communication between home and school, for example, e-mails, newsletters, phone calls, etc. in French are challenges that I face* » (parent – Calgary).

Le deuxième défi en ordre de fréquence représentant l'ensemble des parents concerne les devoirs et plus précisément, l'incapacité du parent ne parlant pas français du couple mixte à aider son enfant à faire ses devoirs (14/32 parents; 44 %). « *I have some challenges with respect to assisting with the schoolwork, as I've no ability with the language. As well, there have been times I have struggled to understand school staff, and have been hampered in providing input into conversation with staff, due to my lack of ability in the French language* » (parent – Saskatoon).

La qualité de l'enseignement/du programme (p. ex. : la difficulté à embaucher des enseignants bilingues spécialisés dans certaines matières), le manque de ressources (humaines et matérielles) et de services particuliers pour répondre aux besoins des couples mixtes et de leurs enfants se situent au troisième rang pour l'ensemble des parents (11/32 parents; 34 %).

Défis – comparaison parents et directions⁶

Le graphique D⁷ (Annexe 4) présente les défis pour les parents formant des couples mixtes et les directions d'école en ce qui concerne la dynamique école-foyer. Nous sommes en mesure de comparer les défis identifiés par les parents (côté gauche) à ceux des directions d'école (côté droit) tout en regroupant ceux qui se trouvent en commun (centre). Les uns sont aussi variés que les autres, tant chez les parents que chez les directions d'école. Malgré cette diversité, nous constatons que certains thèmes se rejoignent chez les deux groupes : les devoirs, la communication, les compétences langagières limitées ou absentes chez les parents et la participation des parents à la vie scolaire de leurs enfants, entre autres. Précisons que lorsque les parents parlent de participation à la vie scolaire, ils expriment une grande volonté de le faire même si les

6 Voir Rocque (2008b).

7 L'auteur tient à remercier Mélanie Dubois, étudiante en éducation et assistante de recherche, qui a participé à l'analyse des données et préparé les graphiques D et E présentés dans ce document.

occasions de collaboration semblent plutôt limitées pour les parents ne parlant pas le français.

Réussites – parents

Le tableau 3 (Annexe 5) présente les réussites que les parents ont identifiées lors des groupes de discussion. Elles sont présentées en ordre de fréquence selon le total des réponses reçues tout en donnant la répartition de chaque thème par ville. Les réussites varient d'une ville à l'autre, mais nous constatons que la fierté des parents à voir leur enfant acquérir une deuxième langue, l'appréciation et la fierté de la langue et de la culture ainsi que la place qu'occupent les liens entre les familles qui fréquentent leurs écoles demeurent d'importantes réussites pour l'ensemble des parents consultés (12/32 parents; 37 %). L'opinion de ce parent en témoigne : « *As a non-French speaking parent, I am proud to see my children succeed in a new language* » (parent – Vancouver).

La réussite scolaire et langagière des élèves ainsi que la possibilité de participer à la vie scolaire des enfants, grâce au bénévolat, entre autres, ont aussi été identifiées comme des réussites (11/32 parents; 34 % et 10/32 parents; 31 %, respectivement). Ce parent le confirme : « *I feel welcomed at the school when I come* » (parent – Edmonton). Cependant, il est intéressant de constater que cette dernière réussite (collaboration/ intégration/ participation à la vie scolaire) figure également au premier rang des défis à relever selon ces mêmes parents (19/32 parents; 59 %; voir tableau 2). Les opinions de ces parents illustrent ce point :

« *I would like to know more about what they are doing – intro to school, policy and outline of curriculum is all in French. Insecurity keeps me from asking questions* » (parent – Calgary).

« *True inclusive treatment (i.e., MC at Christmas plays* » (parent – Saskatoon).

Réussites – comparaison parents et directions⁸

Le graphique E (Annexe 6) nous permet de comparer les réussites identifiées par les parents (côté gauche) à celles des directions d'école (côté droit) tout en regroupant celles qui se trouvent en commun (centre).

Chez les parents, les principales réussites se rapportent à l'appréciation et à la fierté de la langue et de la culture ainsi qu'aux liens tissés au sein de la famille (12/32 parents; 37 %) : « *Strong sense of belonging to a cultural group and appreciation of the culture (food, music, etc.), not only French Canadian but a sense of being part of the global francophone community* » (parent – Vancouver).

Chez les directions, la plus grande réussite a trait à la qualité des ressources et des services offerts aux parents et aux élèves. Les deux groupes reconnaissent comme réussites, entre autres, l'accueil, la qualité d'enseignement, la fierté d'acquérir une deuxième langue et la participation des parents à la vie scolaire de leurs enfants. Nous constatons que certaines réussites figurent également sur la liste des principaux défis à relever, particulièrement la communication (école/foyer), les services disponibles pour les parents de couples mixtes et la participation de ces derniers à la vie scolaire et à l'éducation de leurs enfants. Le dialogue doit donc se poursuivre entre les principaux acteurs afin de transformer certains de ces défis en réussite, réduisant ainsi l'écart qui semble exister dans certains domaines entre les parents et les directions d'école.

Recommandations – parents

Le tableau 4 (Annexe 7) présente les recommandations des parents quant aux besoins des couples mixtes en ce qui concerne leur participation à l'éducation de leurs enfants. Nous les présentons en ordre de fréquence selon le total des réponses reçues tout en donnant la répartition de chaque recommandation par ville. Nous constatons que les recommandations varient d'une ville à l'autre; nous présentons toutefois ces quelques observations pour alimenter la réflexion.

Les deux principales recommandations des parents sont relatives aux pratiques/politiques de communication, principalement en français, entre l'école et le foyer et à une plus grande participation des parents à la vie scolaire. Ces deux recommandations ont été identifiées 18/32 fois (56 %) chacune. Un parent francophone de Calgary exprime la nécessité de trouver des moyens d'inclure davantage le parent non parlant français dans la vie scolaire de leur enfant : « *Afin d'aider le parent qui n'est pas francophone, il serait vraiment souhaitable que les communications écrites*

provenant de l'école que [nom de l'enfant] ramène à la maison soient en français et en anglais. Cela permettrait aux parents anglophones de savoir ce qu'il se passe à l'école et d'être plus engagés avec l'école » (parent – Calgary).

Un autre parent souligne le défi de communication et d'inclusion au processus décisionnel que rencontre son couple lors des rencontres parents-enseignants : « *More inclusive for English speaking parents during parent Teacher Interviews and participation in Planning Committees – ways of having input for all parents* » (parent – Saskatoon). Ces rencontres, qui placent l'enfant et ses besoins particuliers en tant qu'apprenant au cœur des discussions entre les parents et les enseignants, doivent chercher à inclure une véritable participation du parent qui ne parle pas français. Par conséquent, l'usage de l'anglais devient obligatoire.

Dans les propos de ces deux parents, nous entendons le besoin de se sentir inclus davantage dans la vie scolaire de leur enfant tout en demandant une certaine modification des pratiques de communication écrite, facilitant ainsi la participation des parents à l'école et le partage d'information destinée aux parents qui ne parlent pas français : « *Maybe school could have a list of volunteer positions that English parents could help with* » (parent – Vancouver); « *Special announcements, letters, should be available in French and English especially for single parents. Sometimes, I can't understand all of the message* » (parent – Edmonton).

Si nous regroupons toutes les recommandations, nous constatons que six d'entre elles font référence à la plus grande place que devrait occuper l'anglais dans la structure scolaire, et ce, afin d'améliorer la communication entre l'école et les parents formant des couples mixtes. Donc, en plus de demander qu'on revoie les politiques/pratiques et qu'on trouve des façons d'augmenter leur participation à la vie scolaire de leurs enfants, les parents semblent souhaiter voir :

- plus d'activités (réunions, rassemblements, etc.) bilingues (8/32 parents; 25 %);
- l'embauche de membres du personnel bilingues (7/32 parents; 22 %);
- des bulletins/des rencontres de parents-enseignants bilingues (6/32 parents; 19 %).

L'offre de cours de français aux parents occupe aussi une place importante, ayant été retenue 13/32 fois (41 %). Diverses autres recommandations se trouvent également dans le tableau rejoignant les services offerts, le besoin d'une plus grande collaboration et d'ouverture envers les couples mixtes, entre autres.

CONCLUSION

La qualité de la relation école-foyer demeure essentielle afin de soutenir la réussite de l'enfant qui fréquente un établissement scolaire. Quand nous y ajoutons la dimension interlinguistique et interculturelle, faisant en sorte que l'école fonctionne dans une langue différente de celle du foyer, la situation devient encore plus complexe. Dans le présent article, il a été question de mieux comprendre la réalité des principaux acteurs (parents de couples mixtes et directions d'école) qui se trouvent à l'intérieur du système scolaire francophone de l'Ouest canadien. La voix de ces derniers fut entendue, les principaux défis exprimés, le niveau de satisfaction partagé et les recommandations permettant une amélioration soulignées.

Les principaux acteurs⁹ du système scolaire de langue française en milieu minoritaire de l'Ouest canadien ont donc intérêt à poursuivre le dialogue afin de mieux comprendre la complexité de la problématique à l'étude. Les politiques et pratiques en vigueur à l'heure actuelle semblent toujours poser certaines difficultés, à la lumière des résultats de la présente étude. Nous reconnaissons les réussites identifiées, tant du côté des parents que des directions d'école. Cependant, les recommandations des parents peuvent nous offrir un éclairage additionnel sur la situation qu'ils vivent en tant que couples mixtes à l'intérieur du système d'éducation de langue française. Le mandat spécifique de l'école de langue française en milieu minoritaire, soit celui de maintenir et de voir s'épanouir la langue et les cultures françaises dans l'ensemble de la communauté, se réalisera davantage si les principaux acteurs tiennent compte de leur réalité respective.

9 L'auteur de l'article tient à remercier sincèrement tous les parents et membres du personnel des écoles et des conseils scolaires qui ont participé à l'étude. Sans cette collaboration, il n'aurait pas été possible de recueillir ces opinions et expériences qui permettent de mieux comprendre la réalité du terrain.

OUVRAGES CITÉS

ROCQUE, J. (2008a) « *Évolution des clientèles scolaires et défis de la direction d'école en milieu francophone minoritaire de l'Ouest canadien* », dans N. PETTERSEN, J.-S. BOUDRIAS et A. SAVOIE (dir.), *Entre tradition et innovation, comment transformons-nous l'univers du travail?* Actes du 15^e Congrès de l'Association internationale de psychologie du travail de langue française, Québec: Presses de l'Université du Québec, p. 2-11. Disponible en ligne : http://www2.ustboniface.ca/cusb/jrocque/C_0424_Rocque.pdf

——— (2008b) *Sondage auprès des directions d'école de langue française de l'Ouest canadien et du Yukon au sujet des couples mixtes et de la gestion scolaire francophone en milieu minoritaire*, Rapport de recherche présenté aux partenaires communautaires dans le cadre d'une recherche subventionnée par L'Alliance de recherche universités communautés sur les identités francophones de l'Ouest canadien (ARUC-IFO), Winnipeg, Manitoba, Collège universitaire de Saint-Boniface. Disponible en ligne : http://www2.ustboniface.ca/cusb/jrocque/rapport_Rocque_sondage_directions_ARUC_nov_08_001.pdf

Annexes

Annexe 1

Tableau 1 : Les rencontres avec les parents

Lieu de rencontre	Date de rencontre	Nombre de participants
Vancouver (CB)	Le 14 avril 2009	14
Calgary (AB)	Le 12 mai 2009	4 ¹⁰
Edmonton (AB)	Le 4 décembre 2008	3 ¹¹
Saskatoon (SK)	Le 22 octobre 2008	11
Winnipeg (MB)	—	— ¹²
Total de parents		32

10 Malgré le temps de l'année, une immense tempête de neige s'est abattue sur le sud de l'Alberta le 12 mai 2009. Le transport scolaire a même été annulé à Calgary. Peu de parents ont donc choisi de se présenter à l'école pour la rencontre.

11 Il faut préciser que la date retenue entraînait en conflit avec d'autres événements communautaires, de sorte que peu de parents ont choisi de se présenter à l'école pour la rencontre.

12 Étant donné que la Division scolaire franco-manitobaine (DSFM) menait des consultations publiques sur la question des couples mixtes en janvier 2009, l'équipe de recherche n'a pas voulu dédoubler cet exercice. Le rapport de la firme des consultants est disponible en ligne : http://www.dsfm.mb.ca/wcm-docs/csfm_committees/document-1251390855.pdf.

Annexe 2

Document – rencontre avec parents

Ordre du jour et questionnaire

Rencontre de parents de l'école x-y-z

1. Présentation du projet de recherche

2. Discussions – déroulement

- réflexion individuelle
- échanges en sous-groupes
- discussion de groupe

3. Conclusion

Questions de discussion :

1. Quelles réussites avez-vous vécues par rapport à l'éducation francophone de votre enfant?
2. Quels sont les défis auxquels vous avez fait face par rapport à l'éducation francophone de votre enfant?
3. Quelles recommandations feriez-vous à l'administration scolaire afin de vous aider à participer à l'éducation de votre enfant?

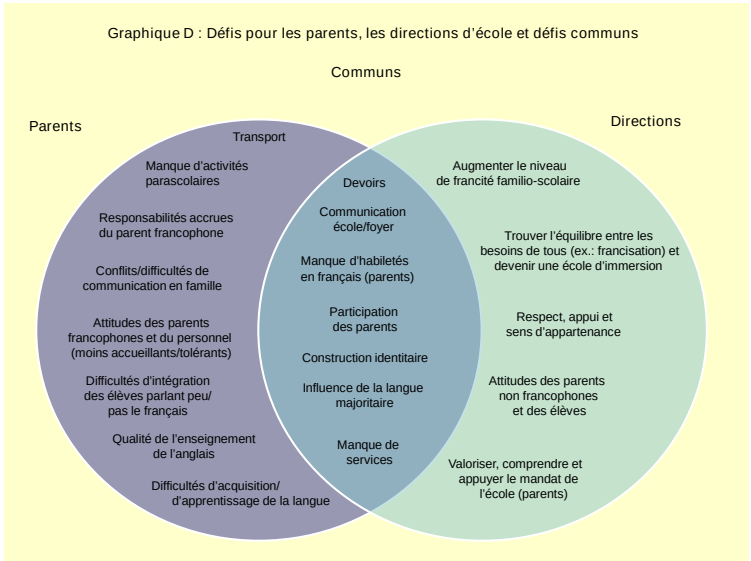
Annexe 3

Tableau 2 : Rencontre des parents – défis des couples mixtes

Thèmes/Villes	Vancouver (n=14)	Calgary (n=4)	Edmonton (n=3)	Saskatoon (n=11)	Total (n=32)
Difficultés d'intégration/manque de participation dans la vie scolaire	8 (57 %)	2 (50 %)	1 (33 %)	8 (73 %)	19 (59 %)
Devoirs	5 (36 %)	2 (50 %)	1 (33 %)	6 (54 %)	14 (44 %)
Qualité de l'enseignement/ manque de ressources, services, personnel	8 (57 %)	2 (50 %)	0	1 (9 %)	11 (34 %)
Communication école-maison	3 (21 %)	3 (75 %)	0	4 (36 %)	10 (31 %)
Manque d'habiletés en français (parents)	3 (21 %)	1 (25 %)	1 (33 %)	3 (27 %)	8 (25 %)
Influence de la langue majoritaire (à l'école et à la maison) sur le français	2 (14 %)	3 (75 %)	0	2 (18 %)	7 (22 %)
Transport (p. ex. : long trajet)	3 (21 %)	0	0	3 (27 %)	6 (19 %)
Manque d'activités parascolaires	5 (36 %)	0	0	0	5 (16 %)
Attentes envers le parent francophone et responsabilités additionnelles placées sur lui	2 (14 %)	0	0	2 (18 %)	4 (12 %)
Qualité de l'enseignement en anglais	2 (14 %)	1 (25 %)	0	0	3 (9 %)

Thèmes/Villes	Vancouver (n=14)	Calgary (n=4)	Edmonton (n=3)	Saskatoon (n=11)	Total (n=32)
Difficultés d'intégration des élèves	0	1 (25 %)	0	1 (9 %)	2 (6 %)
Conflits/ difficultés de communication entre les familles	0	0	1 (33 %)	1 (9 %)	2 (6 %)
Demeurer à jour par rapport à la culture francophone	1	0	0	1 (9 %)	2 (6 %)
Politiques de l'école	0	2 (50 %)	0	0	2 (6 %)

Annexe 4



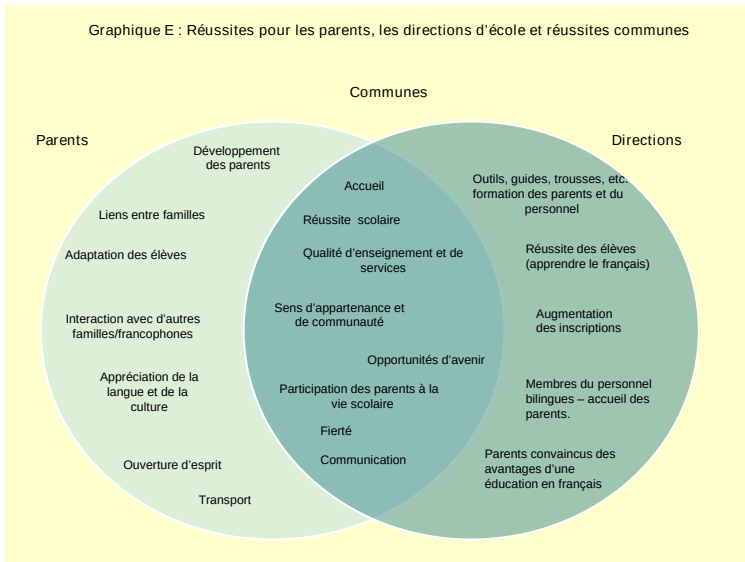
Annexe 5

Tableau 3 : Rencontre des parents – réussites des couples mixtes

Thèmes/Villes	Vancouver (n=14)	Calgary (n=4)	Edmonton (n=3)	Saskatoon (n=11)	Total (n=32)
Fierté d'acquérir une deuxième langue	4 (28 %)	2 (50 %)	1 (33 %)	5 (45 %)	12 (37 %)
Appréciation et fierté de la langue et de la culture	8 (57 %)	0	0	4 (36 %)	12 (37 %)
Liens entre familles	6 (42 %)	1 (25 %)	0	5 (45 %)	12 (37 %)
Réussite académique/ langagière	8 (57 %)	3 (75 %)	0	0	11 (34 %)
Occasions de collaboration et de bénévolat	6 (42 %)	2 (50 %)	2 (66 %)	0	10 (31 %)
Accueil du personnel et climat à l'école	5 (36 %)	1 (25 %)	1 (33 %)	1 (9 %)	8 (25 %)
Qualité de l'enseignement, des services et des ressources	4 (28 %)	0	0	4 (36 %)	8 (25 %)
Sens de communauté/ d'appartenance	5 (36 %)	2 (50 %)	0	0	7 (22 %)
Opportunités pour les élèves	2 (36 %)	0	0	4 (36 %)	6 (19 %)
Ouverture d'esprit chez le personnel	3 (21 %)	1 (25 %)	0	0	4 (12 %)
Adaptation des élèves	3 (21 %)	1 (25 %)	0	0	4 (12 %)
Développement des parents	2 (36 %)	0	0	1 (9 %)	3 (9 %)
Interaction avec d'autres familles/ francophones	0	2 (50 %)	0	1 (9 %)	3 (9 %)
Communication bilingue	2 (36 %)	1 (25 %)	0	0	3 (9 %)
Transport	1 (7 %)	0	0	0	1 (3 %)

Annexe 6

Graphique E : Réussites pour les parents, les directions d'école et réussites communes



Annexe 7

Tableau 4 : Rencontre de parents – Recommandations

Recommandations/ Villes	Vancouver (n=14)	Calgary (n=4)	Edmonton (n=3)	Saskatoon (n=11)	Total (n=32)
Place de l'anglais					
Revoir les pratiques/ politiques de communication école-maison (uniquement en français)	8 (57 %)	4 (100 %)	1 (33 %)	5 (45 %)	18 (56 %)
Permettre une plus grande contribution/ participation de la part des parents à la vie scolaire de leurs enfants	7 (50 %)	4 (100 %)	0	7 (64 %)	18 (56 %)
Offrir des cours de langue française aux parents	4 (28 %)	4 (100 %)	1 (33 %)	4 (36 %)	13 (41 %)
Prévoir plus d'activités, de réunions, etc. bilingues (français/ anglais)	5 (35 %)	0	1 (33 %)	2 (18 %)	8 (25 %)
S'assurer d'embaucher du personnel bilingue (français/anglais)	0	0	0	7 (64 %)	7 (22 %)
Avoir des bulletins et des rencontres parents-enseignants bilingues (français/ anglais)	0	0	0	6 (54 %)	6 (19 %)

Collaboration, compréhension et services					
Mettre sur pied des clubs de devoirs ou un programme de tutorat pour les élèves	2 (14 %)	0	0	4 (36 %)	6 (19 %)
Améliorer les relations parents/élèves-personnel	0	4 (100 %)	0	1 (9 %)	5 (16 %)
Faire preuve d'ouverture envers la diversité (culturelle et langagière) dans les écoles de langue française et la reconnaître	0	0	0	4 (36 %)	4 (12 %)
Voir à l'augmentation et à l'amélioration des ressources et des services	3 (21 %)	0	0	0	3 (9 %)

Recommandations/ Villes	Vancouver (n=14)	Calgary (n=4)	Edmonton (n=3)	Saskatoon (n=11)	Total (n=32)
Solliciter plus de collaboration entre les conseils scolaires et les écoles	3 (21 %)	0	0	0	3 (9 %)
Améliorer le transport (meilleure proximité école-maison)	3 (21 %)	0	0	0	3 (9 %)
Sensibiliser le personnel au phénomène des couples mixtes et au bilinguisme	0	1 (25 %)	0	1 (9 %)	2 (6 %)
Augmenter le nombre d'activités parascolaires	2 (14 %)	0	0	0	2 (6 %)
Trouver des moyens de garder les élèves dans le système scolaire francophone et de les faire parler davantage le français	2 (14 %)	0	0	0	2 (6 %)
Autres¹³	3 (21 %)	0	0	0	3 (9 %)

-
- 13 Plus d'occasions d'interaction avec d'autres familles et francophones; Plus/moins de vacances; Minimiser les accommodements à l'intention des parents anglophones.

Nouveaux arrivants francophones minoritaires, accueil et intégration : Impenser et repenser le « rapport Hôte-Autre »

par

Nathalie Piquemal (University of Manitoba) et

Thierry Keller (chercheur indépendant)

INTRODUCTION

Ce texte propose une réflexion conduite par deux chercheurs autour du thème de la politique d'accueil des minorités : la première (Piquemal) est chercheure affiliée à l'Alliance de Recherche Universités-Communautés sur les Identités Francophones de l'Ouest, le deuxième (Keller) est chercheur indépendant explorant l'utilisation des méthodes et concepts de l'écologie dans la discipline de la sociologie. Commandée par l'Alliance de Recherche Universités-Communautés sur les Identités Francophones de l'Ouest Canadien¹, l'étude conduite par les chercheurs de l'équipe du Manitoba (Piquemal et Bahi) visait à mieux comprendre les facteurs structurels et relationnels qui favorisent ou, le cas échéant, entravent l'inclusion des nouveaux arrivants en milieu scolaire dans le contexte francophone minoritaire du Manitoba. Dans cet espace interculturel se profile ce que nous appelons le « rapport Hôte-Autre » (Piquemal et Bolivar, 2009), une relation complexe caractérisée par des attitudes pouvant aller de la simple curiosité à la méfiance de différences et par des rencontres marquées tantôt par des fusions heureuses, tantôt par des chocs de mœurs. Dans la présente étude, nous nous penchons sur la dimension éthique de ce phénomène social. Dans le cadre de notre discussion, nous définissons l'Hôte comme l'individu qui, selon sa propre définition, *se* considère comme canadien et l'Autre comme l'individu qui *se* considère comme un nouvel arrivant.

1 Cette étude s'inscrit dans le cadre du programme d'Alliance de Recherche Université-Communautés (ARUC) sur les Identités Francophones de l'Ouest Canadien (2007-2012), subvention dirigée par Dr. Léonard Rivard, de l'Université de Saint-Boniface.

Qu'il s'agisse de nouveaux arrivants dans l'ensemble privilégiés, comme tel est souvent le cas des immigrants entrepreneurs de la catégorie dite « économique », ou de nouveaux arrivants destitués, comme tel est souvent le cas pour les immigrants réfugiés de la catégorie dite « humanitaire », l'acte migratoire est à la fois source d'espoir et cause de bouleversements; il suscite autant le sentiment de deuil que le rêve d'une quasi résurrection (Piquemal, Bahi et Bolivar, 2010). Les parcours sont variés et si le développement d'un sentiment d'appartenance sociale, voire nationale, semble se structurer selon un phénomène linéaire commun – « attachement/détachement/rattachement » (Piquemal & Bolivar, 2009) –, les dynamiques interculturelles, relationnelles et identitaires de l'interaction entre l'Autre et l'Hôte tendent à systématiquement renforcer les inégalités sociales non seulement entre immigrants économiques et immigrants humanitaires (Piquemal, Bahi et Bolivar, 2010; Fantino et Colak, 2001; Paddila et Perez, 2003), mais aussi entre Hôte et Autre.

Une des sphères sociales dans laquelle ces dynamiques relationnelles semblent exacerbées est la sphère scolaire. Les enjeux sont multiples, à commencer par les discontinuités culturelles (Piquemal et Bolivar, 2009), la discrimination des minorités par la majorité (Madibbo, 2008) ou encore le positionnement idéologique de l'enseignant (Schick et St. Denis, 2003). Dans un article récent, Piquemal, Bolivar et Bahi abordent la problématique selon laquelle les complexités relationnelles et pédagogiques entre Hôte et Autre (par exemple, enseignant et nouvel arrivant) s'expliquent par une triangulation entre idéologies sur la justice sociale, travail émotionnel et responsabilités sociale et communautaire (2009, p. 329-55). Dans ce qui suit, nous tentons d'articuler les conflits idéologiques qui entravent le rapport Hôte-Autre avant d'offrir des pistes de réflexion pour une éthique de l'espace interculturel. En particulier, nous proposons une réflexion selon laquelle, avant de *panser* et (re)penser éthiquement le rapport Hôte-Autre, il faut *impenser* certains mythes qui l'habitent.

QUATRE MYTHES À IMPENSER

Quatre mythes entravent le rapport Hôte-Autre et sont donc à déconstruire pour rendre possible une éthique relationnelle équitable

entre Hôte et Autre : le mythe du mérite (souvent associé au mythe du droit, dans le sens « c'est mon droit »), le mythe de l'égalité (ou du « daltonien »), le mythe de bienfaisance, et le mythe de l'innocence. Ces mythes sont exploités dans le travail de Schick et St. Denis (2003) par rapport aux idéologies des élèves et enseignants.

Le mythe du mérite constitue la croyance selon laquelle l'hôte mériterait, et verrait comme un droit, sa réussite scolaire, son statut social, ou son occupation professionnelle gagnés grâce à son travail et sa détermination. Si ces derniers sont en effet des indicateurs incontestables de succès, il n'en reste pas moins que pour certains, en l'occurrence de nombreux immigrants réfugiés, le travail et la détermination connotent autrement. Ils rappellent un paysage social qui va de la survie à la destitution sociale en passant par les privations matérielles et intellectuelles de nombreux enfants.

Le problème du mythe du mérite est qu'il est fondé sur un principe utopique et erroné d'égalité, qui, en lui-même, constitue le deuxième mythe, selon lequel « nous sommes tous des humains, donc nous sommes égaux ». Il est évident que le droit à l'égalité dans le respect des droits de la personne ne garantit en rien la jouissance de ces droits. Il y a plus de 2000 ans, Aristote avançait déjà ses deux principes de justice : traiter également ce qui est égal et traiter inégalement ce qui est inégal. Lorsque ce mythe de l'égalité est appliqué aux minorités visibles, il n'en devient que plus dangereux dans le sens où il conduit les gens (l'Hôte, par exemple) à décréter : « je ne vois pas les couleurs, on est tous les mêmes ». Une telle déclaration est autant honorable que naïve et potentiellement dangereuse pour l'Autre lorsqu'on cherche à rendre invisible quelque chose de visible. Il s'agit d'une démarche qui ignore tout des dynamiques sociales et globales inévitables.

Le mythe de bienfaisance quant à lui s'applique à des individus qui, de par des actes humanitaires ou philanthropiques, arrivent à se déculpabiliser de la reproduction des inégalités sociales. Ces gestes de générosité sont, dans ce cas, trop faciles lorsqu'ils n'engagent le soi qu'à distance (envoyer de l'argent à un organisme humanitaire), mais ils deviennent plus personnels et risqués lorsqu'ils engagent le soi de façon

plus immédiate (accepter, voire encourager la politique de discrimination positive lorsqu'on recherche un emploi).

Indéniablement, le mythe de bienfaisance est lié au mythe de l'innocence. Il nous permet de clamer : Comment pourrais-je être accusé de ne pas être engagé dans la justice sociale alors que je fais des dons charitables chaque année? La question de la responsabilité sociale doit être embrassée dans son abstraction afin qu'on ne puisse plus dire : « Je ne suis pas responsable des écoles résidentielles pour les autochtones; je n'étais même pas né. » Si avec la citoyenneté vient la responsabilité, chacun verra le rôle qu'il peut jouer dans l'amélioration du rapport Hôte-Autre.

QUATRE PRINCIPES ÉTHIQUES À RECONSTRUIRE

Dans une autre publication, Piquemal (2004) avance l'argument selon lequel quatre principes éthiques sont à considérer dans les relations interculturelles (en l'occurrence éducatives) : un engagement pour la différence ou la relation à l'altérité (Lévinas, 1981); le respect de la personne humaine (Kant, 1956); un engagement pour la réciprocité (Buber, 1970); et l'empathie (Noddings, 1986). Nous reprenons ces quatre principes dans notre modèle d'éthique relationnelle équitable entre l'Hôte et l'Autre et examinons leurs bases philosophiques dans l'ordre suivant : la responsabilité envers l'altérité, la réciprocité, le respect universel de la personne humaine, et l'empathie. Notre argument s'articule autour des concepts d'égalité et d'équité, tels qu'ils sont mis à l'œuvre dans la politique de la discrimination positive, en vue de discuter de la faisabilité même de la justice sociale et de la relier au contexte éducatif.

LA RESPONSABILITÉ ENVERS L'AUTRE

Emmanuel Lévinas (1982) définit la relation à l'Autre selon l'éthique du visage. L'immédiateté du visage impose au moi une responsabilité pour autrui. « La responsabilité est quelque chose qui s'impose à moi à la vue du visage d'autrui », écrit-il. Ou encore, « Il suffit de voir un visage pour se sentir «ligoté», «otage d'autrui» » selon Lévinas. Cela suggère que l'Autre oblige l'Hôte à assumer ses responsabilités, responsabilités dont le fondement réside dans la différence essentielle entre le moi et l'Autre,

c'est-à-dire dans l'impossible réduction de l'autre au même. En d'autres termes, l'Autre n'est pas l'Hôte, et tenter de réduire l'Autre à l'Hôte, par exemple dans le cas des nouveaux arrivants, reviendrait à une politique d'assimilation visant à ce que l'immigrant sacrifie son identité culturelle afin de devenir canadien. Cependant, la question suivante se pose : cette irréductibilité entre l'Autre et l'Hôte ne nous pousserait-elle pas vers une politique de communautarisme, avec tous ses travers, non seulement d'exclusion et d'isolement social mais aussi de relativisme culturel dénué d'un universalisme nécessaire (ne serait-ce qu'au niveau des droits de la personne)?

Cela implique de mettre en place une politique reconnaissant les différences, les prenant en compte, sans pour autant les promouvoir afin de ne pas creuser un fossé entre l'Hôte et l'Autre mais, au contraire, de combler ce fossé. Il ne s'agit pas d'une négociation, les valeurs fondamentales de l'Hôte ne pouvant être remises en question par l'Autre (droit de la personne, égalité des sexes, droit de vote, etc.), mais plutôt de montrer à l'Autre qu'il est le bienvenu et que, dans la mesure du possible, tout sera fait pour qu'il se sente bien dans son nouveau pays.

Ce problème, évidemment, ne se pose pas dans les mêmes mesures selon la provenance de l'Autre. Dans le cas d'une immigration d'Europe occidentale vers le Canada par exemple, l'écart culturel est généralement moindre et les seuls véritables obstacles seront la reconnaissance des diplômes, l'expérience professionnelle acquise et, le cas échéant, l'apprentissage de la langue. Dans le cas d'une immigration d'un contexte socioculturel totalement différent (langue, religion, culture) d'une personne défavorisée sur les plans éducatif et économique, les efforts seront considérables de part et d'autre afin de réussir l'accueil et le vivre ensemble : « On comprend bien que dépendamment de la proximité ou de la distanciation des cultures du pays d'origine et de l'Hôte, l'intégration dans sa composante culturelle varie de la simple acculturation à l'aliénation » (Piquemal *et al*, 2010, p. 48). L'Hôte, dans son rôle d'accueillant, est responsable de définir la qualité de la réception. Ce rôle ne se limite pas à apposer un tampon dans un passeport mais encourt un véritable investissement de soi. Lorsqu'on ouvre la porte de

son chez soi, on ne laisse pas l'invité dans un coin se débrouiller tout seul. Au contraire, on l'accueille, on l'accompagne, on l'aide à se mettre à l'aise, on fait en sorte qu'il se sente bien.

LA RÉCIPROCITÉ

En ce sens, vivre ensemble invoque et convoque un principe de réciprocité. L'histoire nous l'a clairement démontré, une politique d'assimilation s'apparente à un acte de force de dominant à dominé résultant en perte et aliénation identitaires, sociales et souvent humaines (dans le sens de dignité humaine). Cependant, l'immigration implique le mouvement et le changement, non seulement sur le plan géographique bien sûr, mais aussi sur les plans identitaire, culturel, et souvent linguistique et familial. À ce titre, immigrer est un processus interactif, dans le sens où « l'immigrant adopte des façons d'être et de penser de la culture hôte et construit de nouvelles habitudes sociales empreintes des deux cultures » (Piquemal *et al.*, 2010, p. 42), ce qui « a un impact en retour (ne serait-ce que minimal) sur les perceptions et agissements des membres de la culture hôte » (Piquemal *et al.*, 2010, p. 42). Il s'agit, en somme, d'un processus d'acculturation, autrement dit, d'accommodements qui, éthiquement parlant, reconnaît les différences entre l'Hôte et l'Autre, tout en commandant un accommodement interculturel réciproque. Pour Martin Buber (1970), la relation entre le Moi et l'Autre (je-tu) est d'emblée vécue comme réciprocité.

Ce principe de réciprocité paraît essentiel pour que les humains puissent vivre ensemble tout en étant différents. Si les nouveaux arrivants ont souvent besoin de foyers culturels familiers (Piquemal *et al.*, 2010), c'est-à-dire qui offrent un environnement semblable à celui du pays d'origine (par exemple, un centre communautaire, une église, ou encore une activité culturelle), il n'en reste pas moins que leur intégration passe avant tout par une participation sociale, professionnelle et éducative qui, pour réussir, dépasse les frontières du communautarisme. Certes, la pratique de la réciprocité est quelque chose de complexe, dans le sens où réciprocité n'est pas forcément synonyme d'égalité. Ces dynamiques sont inégales dans la mesure où, si réciprocité il y a, les efforts de changement et d'accommodements sont

plus nombreux et sans doute plus difficiles pour l'Autre que pour l'Hôte. Le changement étant l'essence même de l'acte migratoire, les inégalités du vécu (par exemple, les guerres) qui motivent l'acte migratoire ne s'effacent pas du simple fait de changer de pays. Les nombreuses années passées dans des camps de réfugiés avec peu ou pas d'éducation, laissent des séquelles parfois indélébiles (Fantino et Colak, 2001). Par ailleurs, ainsi que nous l'avons exposé précédemment, les dynamiques inévitables se développent lorsque l'Hôte se rattache aux mythes de mérite, d'égalité, de bienfaisance, et d'innocence (Schick et St. Denis, 2003).

Reprenons l'exemple de la personne que l'on invite chez soi. On s'attend à ce que cette personne se comporte avec respect, ou tout au moins politesse. Encore faut-il l'avoir accueillie correctement. La personne qui est mal accueillie risque de repartir et de ne jamais revenir. L'acte migratoire, en revanche, est, le plus souvent, un aller sans retour, notamment lorsqu'il s'agit des immigrants humanitaires qui ont fui leur pays à cause des guerres ou d'autres agressions. L'Autre espère trouver auprès de l'Hôte, des conditions qui lui permettront d'améliorer son quotidien mais il sait aussi qu'il quitte son pays d'origine pour toujours. Lorsque l'Autre quitte un pays dans lequel il a subi des traumatismes et qu'il ressent un réel désir de l'Hôte de le voir réussir dans sa nouvelle vie, l'Autre, naturellement, saura rendre ce qu'il a reçu. Un tel esprit de réciprocité relève du don, qui, selon Marcel Mauss (2001), est régi par une triple obligation : celle de donner, de recevoir et de rendre. Je donne parce que j'apprends à vivre en société et que je ne peux pas vivre sans l'Autre. Je reçois parce que je ne peux nier ni l'existence de l'Autre, ni le fait que j'ai besoin de l'Autre. Je rends parce que je dois quelque chose à l'Autre qui s'est privé d'une partie de lui (elle)-même. Cette relation de réciprocité est, en ce sens, aux antipodes de la relation instrumentale qui domine notre ère (Taylor, 1994), car elle comporte, *a priori*, le principe du respect universel de la personne.

LE RESPECT

Vivre ensemble dans la différence repose sur un principe d'inclusion des différences dans une sphère d'universalisme. Tout universalisme

présuppose un principe d'égalité selon lequel l'Autre a les mêmes droits fondamentaux que moi, ainsi que les mêmes obligations légales et morales. Ainsi, le respect universel de la personne humaine, selon Emmanuel Kant (1956), est fondé sur un principe moral selon lequel l'Autre a autant de valeur que le moi (l'Hôte). Aussi évident que peut paraître ce principe, il est parfois mal appliqué, voire totalement ignoré dans la quasi-totalité des sociétés humaines. Les nombreux exemples de ségrégation raciale ou d'esclavagisme à travers le monde et les époques montrent que peu de peuples ou de cultures ont échappé dans leur histoire aux rôles d'opresseurs ou d'opprimés. Par ailleurs, la discrimination positive n'existe-t-elle pas précisément parce que ce respect universel de la personne humaine a été entravé ou entaché? Si la discrimination positive est pratiquée, la justification ne saurait être l'obligation de respecter certains quotas, mais plutôt celle de reconnaître la valeur inhérente d'une personne; l'Autre est autant qualifié que moi. Le bémol dans ce point de vue est logé dans le paradoxe apparent selon lequel l'Autre, qui a la même valeur humaine intrinsèque que moi, n'est pas forcément perçu comme mon égal. En l'occurrence, les inégalités liées à un parcours de vie ponctué par les guerres et l'insécurité donnent lieu à un problème d'équité. De plus, les inégalités liées à des attitudes de discrimination donnent, elles aussi, lieu à un problème d'équité (Kasozzi, 1986; Opoku-Dapaah, 1993). L'équité justifie, donc, un traitement inégal, dont la motivation n'est pas étrangère au principe d'égalité de Kant, puisque le but ultime est d'offrir une réparation là où il y a inégalité de sorte qu'on tende vers l'égalité, le respect de l'Autre, et le respect universel de la personne.

A contrario, la discrimination positive peut également créer du ressentiment envers les personnes qui en bénéficient quand celle-ci s'apparente à un passe-droit. Elle doit donc être utilisée d'une façon sensée afin d'être acceptée par tous. Quand il s'agit d'emploi, la discrimination positive doit être appliquée uniquement en cas de compétences égales ou comparables. Cette attitude est plus respectueuse vis-à-vis des minorités visibles puisqu'elle reconnaît les inégalités sans nier les compétences.

Il y a cependant certains domaines où l'équité n'a pas sa place. Le droit de vote par exemple est le symbole même de l'égalité : une personne,

un vote. L'idée d'appliquer une politique de discrimination positive au droit de vote est incompatible avec l'idée de démocratie. Et pourtant, on pourrait argumenter que le droit de vote a été accordé aux femmes ou à d'autres communautés bien après avoir été accordé aux hommes et que cette inégalité historique doit être compensée. Faudrait-il pour autant accorder un droit de vote supplémentaire aux femmes aujourd'hui pour réparer les inégalités du passé? La réponse est bien évidemment négative puisqu'il est acquis dans le contrat social que quel que soit le sexe, le niveau éducatif, l'origine ethnique ou l'origine socioculturelle, une personne égale un vote. Le but ultime de la politique de discrimination positive est donc, finalement, sa disparition. La disparition des attitudes discriminatoires entraînera l'inutilité de la discrimination positive.

L'EMPATHIE

Le respect de l'Autre impose une certaine éthique altruiste, ou tout au moins égalitaire dans le sens où je me dois de considérer l'Autre autant que moi. L'empathie est un concept pertinent car il invite le moi (l'Hôte) à sortir de ses propres sentiments, qui généralement le rendent égoïste, pour se mettre à la place de quelqu'un d'autre (Hoffman, 2000; Deutsch et Maddle, 1975). C'est en considérant l'Autre autant que moi, et en comprenant l'Autre au-delà de moi, que l'Hôte peut combattre les croyances, les mythes qui l'empêchent de construire, avec l'Autre, une relation interculturelle réciproque et équitable.

Cela dit, l'empathie ne saurait se vivre à sens unique. L'immigrant a lui aussi besoin d'exprimer de l'empathie afin de comprendre la société qui précédait son arrivée. En effet, c'est par l'empathie que le nouvel arrivant va comprendre les valeurs, les codes sociaux, aussi diversifiés qu'ils soient, qui régissent la société canadienne. Cependant, étant donné l'ampleur des discontinuités culturelles auxquelles le nouvel arrivant doit faire face (Piquemal et Bolivar, 2009), il est parfois nécessaire d'accompagner les efforts d'empathie de l'Autre par un processus d'information offert par l'Hôte.

L'empathie ne peut être que le fruit de la rencontre et du dialogue d'individu à individu. Le gréganisme humain pousse naturellement les immigrants à se regrouper dans certains quartiers et à constituer

des communautés parfois refermées sur elles-mêmes. Mais comment comprendre l'Autre/l'Hôte si on ne le fréquente pas? Ou plutôt, comment l'Hôte peut-il comprendre l'Autre si la fréquentation Hôte-Autre se limite à une essentialisation de l'affiliation culturelle (processus folklorisant) aux dépens d'une « existentialisation » de l'affiliation réelle et authentique de chaque individu? En somme, l'empathie est la mutation d'un altruisme bienveillant tourné vers soi-même à un altruisme véritable, tourné vers l'Autre.

CONCLUSION

Le Canada, après l'arrivée des Européens, s'est construit autour d'une culture dominante et hégémonique originellement issue de l'Europe occidentale et judéo-chrétienne, d'où sa politique d'assimilation des Autochtones (Gentelet, 2005). Ce n'est que récemment que cette volonté hégémonique a été remplacée par une politique d'ouverture aux autres, telle qu'exprimée dans la Charte des droits et des libertés des personnes. C'est aussi grâce à cette ouverture aux autres que le Canada est devenu parmi les pays les plus attractifs pour les immigrants (Immigration Canada, 2010). Cependant il est faux de croire que les immigrants sont attirés par le Canada parce qu'ils se disent qu'ils pourront y vivre comme dans leur pays d'origine. Le mode de vie canadien et sa politique multiculturelle ont également un fort pouvoir d'attraction et nécessitent des accommodements de tous. Terre d'immigration depuis cinq siècles, le Canada s'est nourri et continue de se nourrir de la diversité et de la richesse culturelle des nouveaux arrivants.

On tente de se rassurer de notre capacité à respecter l'Autre en promouvant un principe central de multiculturalisme qui est celui de célébrer les différences. Peut-on réellement maintenir une telle affirmation lorsqu'on sait très bien que toutes les différences ne sont pas acceptées (et, dans certains cas, ne sont pas acceptables, notamment lorsqu'elles touchent aux droits de la personne), qu'on les sélectionne, en fait? Ainsi, le risque, lorsqu'on pense que « régler » l'espace interculturel se limite à célébrer les différences tolérées de l'Autre, c'est celui de s'aveugler dans le mythe de bienfaisance et le mythe de l'innocence. Car, vivre équitablement

avec l'Autre présuppose un regard sur soi avant de porter un regard sur l'Autre, de sorte à véritablement entrer en relation avec l'Autre.

Il convient de noter que l'Autre vit souvent un processus inconfortable à son arrivée, alors que l'Hôte n'a aucun besoin de se remettre en question. Leur rencontre est une question d'éthique et est facilitée par les quatre principes examinés – ceux de responsabilité, de réciprocité, de respect, et d'empathie – qui constituent un processus *sine qua non* à la réussite d'intégration de l'Autre. Un engagement pour la justice sociale suppose que ce processus passe d'acte volontariste et facultatif à éthiquement et universellement allant de soi.

OUVRAGES CITÉS

- BUBER, M. (1970) *I and Thou*, trad. Walter Kaufmann, New York, Charles Scriber's Sons, 185p.
- DEUTSCH, F. et MADDLE, R.A. (1975) « Empathy: Historic and current conceptualizations, and cognitive theoretical perspectives », *Human Development*, 18, p. 267-287.
- FANTINO, A. M. et COLAK, A. (2001) « Refugee children in Canada : Searching for Identity », *Child Welfare*, 80.5, p. 2-8.
- GENTELET, K. (2005) « Les revendications politiques des Premières Nations du Canada: Le concept de nation comme outil contre-hégémonique », *Canadian Journal of Law and Society*, 20.2, p. 157-181.
- HOFFMAN, M.L. (2000) *Empathy and Moral Development*, New York, Cambridge University Press, 342p.
- Immigration Canada. (2010) *Canada Immigration Guide*, <http://www.canadaone.org/fr/author/marksegal/>, consulté le 9 septembre 2011.
- KANT, I. (1956) *Critique of Practical Reason*, trad. Lewis White Beck, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 168p.
- KASOZI, A.B.K. (1986) *The Integration of Black African immigrants in Canadian Society: a case study of Toronto* CMA. Toronto, Canadian-African Newcomer Aid Centre of Toronto.
- LÉVINAS, E. (1969) *Totality and Infinity: An essay on exteriority*, trad. Alphonso Lingis, Pittsburgh, Duquesne University Press, Philosophical Series 24, 307p.

- _____ (1981) *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trad. Alphonso Lingis, The Hague, Martinus Nijhoff, 200p.
- _____ (1982) *Éthique et infini*, Paris, Livre de Poche, coll. « Biblio essais », 121p.
- _____ (1998) *Éthique comme philosophie première*, Paris, Payot & Rivages, 118p.
- MAUSS, M. (2001) *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige-PUF, 482p.
- MADIBBO, A. (2008) « The Integration of Black francophone Immigrant Youth in Ontario: challenges and possibilities », *Canadian Issues/Thèmes canadiens*, Spring, p. 45-49.
- NODDINGS, N. (1986) « Fidelity in Teaching, Teacher Education, and Research for Teaching », *Harvard Educational Review*, 56.4, p. 496-510.
- OPOKY-DAPAAH, E. (1993) *Adaptation of Ghanaian Immigrants in Toronto*, Toronto, York Lanes Press, 45p.
- PIQUEMAL, N. (2004) « Relational Ethics in Cross-cultural Teaching: Teacher as researcher », *Canadian Journal of Educational Administration and Policy*, 32 (juillet) <http://www.umanitoba.ca/publications/cjeap/articles/noma/relationalethics.piquemal.html>
- PIQUEMAL, N. et BOLIVAR B. (2009) « Discontinuités culturelles et linguistiques : Portraits d'immigrants francophones en milieu minoritaire », *Revue d'Intégration et de Migration internationale*, 10, p. 245-264.
- PIQUEMAL, N., BOLIVAR, B. et BAHİ B. (2009) « Nouveaux arrivants et enseignement en milieu franco-manitobain: défis et dynamiques », *Cahiers Franco-canadiens de l'Ouest*, 21.1-2, p. 329-355.
- _____ (2010) « Nouveaux arrivants humanitaires et économiques au Manitoba francophone: Entre défis et succès social », *Revue canadienne de recherche sociale*, 3.1, p. 41-51.
- SCHICK, C. et ST. DENIS, V. (2003) « What makes Anti-racist Pedagogy in Teacher-education Difficult? Three popular assumptions », *Alberta Journal of Educational Research*, 49.1, p. 55-69.
- TAYLOR, C. (1994) *Le malaise de la modernité*, trad. de l'anglais par Charlotte Melançon, Paris, Cerf, coll. « Humanités », 125p.

Une histoire de l'avenir de la francophonie albertaine : rêver pour bâtir

par
Alain Nogue

MISE EN CONTEXTE DU TEXTE DE LA COMMUNICATION

L'auteur de cette communication a voulu présenter un point de vue personnel des défis que comporte l'inclusion des nouveaux arrivants pour la communauté franco-albertaine. Œuvrant depuis longtemps à l'accueil et l'établissement des immigrants, l'auteur se sent aujourd'hui aux prises avec l'inertie d'une communauté dont le leadership souhaite compter parmi ses adhérents tous ces nouveaux arrivants francophones attirés par l'activité économique de l'Alberta sans toutefois vouloir prendre les dispositions qui s'imposent pour que ceux-ci se sentent chez eux.

*Depuis 2004, l'Association **canadienne-française** de l'Alberta (ACFA) a échoué aux moins deux fois dans ses tentatives d'amener ses membres à accepter de changer le nom de l'organisme porte-parole de **toute** la francophonie. L'assemblée annuelle de l'organisme (le Rond Point) de 2006 à Red Deer est un événement charnière dans l'histoire de l'ACFA parce que c'est à cette occasion que les forces réactionnaires de la communauté ont réussi à l'empêcher de se tracer un avenir marqué par la diversité, à franchir le seuil de la modernité.*

Toutefois, même après l'échec de 2006, l'ACFA a cherché à se prendre en main face au dossier de l'immigration, mais compte tenu du peu d'enthousiasme d'une grande partie de ses adhérents et d'un bon nombre de ses dirigeants, on a fait du sur place. C'est avec une pointe d'ironie que l'auteur nous transporte en 2031, l'année après l'échéance d'un projet de l'ACFA portant sur son développement au cours des vingt prochaines années, et dénommé « Stratégie 2030 », pour faire un bilan fort positif des événements qui ont mené à l'âge d'or de la francophonie albertaine.

Comme toute communauté francophone en milieu minoritaire au Canada en 2010, la francophonie albertaine est arrivée à la croisée des chemins, son leadership étant appelé à choisir entre le passé, le statut quo

et l'avenir. Louis Hémon nous parlerait sans doute de trois voix : l'appel du passé (la tradition et le devoir), l'appel de l'harmonie (la patience, la bonne entente et l'inaction) et l'appel de l'avenir (l'inconnu et le risque).

La première voix, la voix du passé, nous rappelle les luttes et les réussites d'une communauté composée principalement de Canadiens français. Elle nous raconte la mise sur pied des institutions et nous encourage à trouver nos héros parmi les gens bien ordinaires. Sa grande préoccupation est le maintien de la communauté et de ses traditions. Cette voix est éloquente et même séduisante parce qu'elle laisse entrevoir les spectres de nos ancêtres, conjure un passé embelli par le romantisme du souvenir.

La deuxième voix, celle de l'harmonie, fait appel à la prudence; elle nous invite à y aller doucement, à petits pas, sans faire trop de bruit, pour ne pas vexer quiconque. Elle nous prévient qu'il faut avant tout tenir compte des sensibilités des membres de la communauté établie. Elle nous invite à garantir que le passé « canadien-français » aura toujours une place d'honneur dans le discours de la diversité. Cette voix fait écho aux préoccupations des dirigeants de la communauté établie, ceux à qui on réfère parfois comme « les souchistes ». Chose intéressante, les enjeux et les priorités de ceux qui choisissent d'écouter cette voix sont presque toujours définis selon leurs interprétations des besoins de la communauté de souche. Encore aujourd'hui, le son de cette voix est si fort qu'il est difficile d'écouter et d'entendre les nouveaux arrivants. D'ailleurs, c'est cette même voix qui invite les nouveaux arrivants à se joindre à la communauté établie, à s'y greffer en quelque sorte.

Quant à la voix de l'avenir, elle est plus directe et même parfois plus brutale. Cette troisième voix est l'écho des aspirations et des rêves de tous les francophones nouvellement arrivés qui cherchent à se tailler une place au soleil franco-albertain. Elle s'unit à l'expression de la volonté de certaines gens qui croient que l'inclusion de tous les francophones dans un projet de communauté plurielle décidera de l'avenir même de la francophonie. Cette voix de l'avenir interpelle tous ceux et toutes celles qui ont le français à cœur à faire l'inventaire de toutes les ressources humaines francophones présentes en Alberta, à identifier leurs besoins, leurs aspirations et leurs rêves. Cette voix cherche à les convaincre

qu'ensemble, ils peuvent définir l'avenir. Enfin, cette voix les convoque à participer à un ambitieux projet de construction d'une communauté nouvelle et plurielle. La voix de l'avenir est une invitation à s'aventurer en territoire inconnu, à prendre des risques, à s'approcher de l'autre, à apprécier ses différences et à l'accepter comme il est, l'apprivoisant en quelque sorte. Si cette voix nous avertit qu'il nous faudra sortir de notre zone de confort, elle nous promet aussi que la récompense personnelle, et surtout communautaire, sera d'autant plus grande.

Si la francophonie albertaine a été profondément marquée par l'histoire d'un petit groupe de Canadiens français tenaces, son avenir résidera incontestablement dans l'arène de la pluralité culturelle. Avant de faire un survol de l'avenir de la francophonie, il y a lieu de contextualiser le débat entourant les décisions qui s'imposent.

À l'occasion du premier colloque organisé par le Groupe de recherche sur l'inter/transculturalité et l'immigration de l'Université de l'Alberta, (le GRITI), en mai dernier, j'ai présenté une communication sur ma vision du rôle des nouveaux arrivants au sein de la communauté francophone de l'Alberta. Une analyse de deux phénomènes sociaux – l'un, le déclin de la communauté francophone de souche et l'autre, la présence de nombreux nouveaux arrivants désireux de vivre en français en Alberta – m'avait mené à proposer que l'heure était venue de lancer un ambitieux projet de construction d'une nouvelle communauté francophone fondée sur l'ouverture et le pluralisme. Mon expérience au sein de la communauté franco-albertaine m'avait amené à constater que la « souche » subit le sort de toutes les souches – elle disparaît – à moins de donner naissance à un nouvel arbre. Nous avons tous vu un arbuste pousser en plein cœur d'une souche en forêt. Cet arbuste représente un tout nouveau projet qui tire sa vitalité de la souche tout en étant distinct de l'arbre originel. Dans cette métaphore, le nouvel arbre représente tous les gens qui désirent vivre en français en Alberta, c'est-à-dire les gens déjà installés, comme les gens nouvellement arrivés. Il ne s'agit pas tant d'une naissance que d'une re-naissance, une re-naissance qui accorde à chacun sa place au soleil francophone en milieu minoritaire, et, par le fait même, sa légitimité.

Cependant, si notre arbuste en forêt est le résultat du hasard, tel ne peut pas être le cas d'un projet qui vise la construction d'une communauté plurielle. Une telle entreprise requiert une volonté concertée de la part des dirigeants de la francophonie et un plan d'action avec des objectifs ambitieux. Si on laisse à la deuxième voix le soin de déterminer l'avenir de la francophonie albertaine, cette voix qui nous interpelle à être patients, à ne rien compromettre, je crains que l'enthousiasme de tous ceux et celles qui pourraient s'intéresser à participer à un projet de construire une nouvelle communauté dynamique et dynamisante ne s'évapore pendant qu'ils attendent, en marge de l'action, le temps que les institutions de la francophonie changent pour leur faire une place.

Personnellement, je préfère une approche un peu plus proactive, un peu plus révolutionnaire. S'il n'en dépendait que de moi, j'écouterai la troisième voix, l'invitation à s'aventurer dans l'inconnu, à prendre des risques. Je préfère entendre cette voix parce qu'elle est axée sur l'avenir, parce qu'elle nous permet de nous assumer en tant que communauté, de nous autodéterminer. Si elle se fait l'écho des aspirations des nouveaux arrivants, migrants comme immigrants, cette voix inclura tous les francophones, sans exception. De plus, elle ne taira pas les contributions et les besoins de ceux qui font partie de la communauté établie. Cependant, elle nous invite à presser le pas, à ne pas attendre que toutes les conditions soient favorables pour tout le monde. Bref, la voix de l'avenir est la voie de l'action.

Or, l'avenir de la francophonie albertaine a toujours été, en bonne partie, entre les mains de l'Association canadienne-française de l'Alberta (ACFA), organisme porte-parole de l'ensemble de la francophonie. Ce n'est pas un secret que, qui dit organisme, dit « institution », et dit prudence. Notons que l'ACFA est encore aujourd'hui, au moins selon son appellation, l'association des Canadiens français et des Canadiennes françaises, et ce, presque quatre ans après Red Deer. Rappelons que c'est à Red Deer, en 2006, qu'une résolution du conseil d'administration de l'ACFA de rendre le nom de l'organisme plus inclusif a été défaire par l'assemblée générale. Nous faisons face à un véritable dilemme : nous demandons à un organisme, enraciné dans un riche passé canadien-

français et dont le leadership est canadien-français, de se métamorphoser afin de répondre aux besoins de gens qui ne faisaient pas partie de l'association originelle et même, de les inviter à s'associer au projet de redéfinir ce qu'est un francophone et, en plus de cela, de tout chambarder pour leur faire une place au sein de cette nouvelle francophonie. C'est beaucoup demander d'un organisme dont la base est largement rurale, un organisme déchiré par la dichotomie sud-nord, un organisme qui n'a pas réussi à composer avec la fragmentation de son rôle au sein de la communauté, et enfin, un organisme dont les ressources humaines, autant les employés que les bénévoles, sont taxées à la limite de la générosité et de l'endurance humaines.

Je tiens à réitérer que je suis bien conscient de l'ampleur du défi et que je sympathise avec ceux et celles qui résistent à l'appel de la troisième voix. Cependant, peu importe les forces qui opposent le changement, à mon avis, on n'a pas d'autre choix que d'aller de l'avant, d'embrasser le changement, d'assumer les risques qu'il comporte, et de lancer l'ambitieux projet de construire une communauté plurielle. Le reporter à un futur indéterminé ne contribuerait qu'à gaspiller le précieux capital humain que représentent les nouveaux arrivants.

Rêveur à mes heures et tout à fait conscient du fait que je risque de ne pas être là en 2031, un an après l'échéance du projet « Stratégie 2030 » de l'ACFA, j'ose me projeter dans l'avenir pour aller voir où en sera la francophonie albertaine dans 21 ans. C'est l'été passé (l'été 2009), installé bien confortablement dans mon fauteuil, que j'ai effectué mon voyage dans le temps. Pour ceux qui n'habitent pas à Edmonton, je veux vous rassurer que c'est le temps pluvieux, et non une prédisposition à la paresse, qui a fait en sorte que j'ai passé de nombreuses heures allongé dans mon fauteuil préféré. Comme je suis optimiste de nature, il va de soi que l'image que je me suis faite de la communauté francophone de 2031 possédait certaines caractéristiques de l'utopie; de fait, c'est la communauté francophone de mes rêves que j'ai visitée. Elle était plurielle : toutes les cultures francophones de la terre se côtoyaient dans la plus grande cordialité. La composition des conseils d'administration et du personnel des organismes reflétait une réalité culturelle des plus

diversifiée. Les écoles francophones, urbaines comme rurales, étaient pleines à craquer. Un esprit communautaire dynamique, alimenté par un véritable sens d'appartenance à une identité transculturelle, régnait parmi les élèves. Les valeurs interculturelles, celles de l'ouverture à l'autre, du respect, de l'empathie et du dialogue étaient en évidence dans les relations élève-élève, enseignant-élève, enseignant-enseignant et enseignant-parent. Le bénévolat avait été renouvelé; jeunes et moins jeunes se partageaient les tâches et assuraient la vitalité au sein de l'espace communautaire francophone. D'ailleurs, on ne se demandait plus où étaient les francophones lors d'activités culturelles et communautaires; il fallait réserver sa place. On s'arrachait les billets pour assister à des spectacles en français. Des artistes de toutes les cultures partageaient la scène pour célébrer cette nouvelle culture hybride. Le journal de langue française, *Le Franco*, publiait une chronique hebdomadaire sur l'inclusion sociale. C'était véritablement l'âge d'or de la francophonie. De fait, la francophonie albertaine faisait bien des jaloux; des chercheurs venus d'un peu partout dans le monde s'émerveillaient devant cette phénoménale vitalité culturelle en milieu minoritaire. Le GRITI du Campus Saint-Jean organisait des conférences internationales sur l'inter- et la transculturalité. On m'a même répété que certains Franco-Manitobains étaient venus au Campus en quête d'inspiration pour effectuer une renaissance similaire sur leur territoire.

Si on peut imaginer ce que pourrait être la francophonie albertaine en 2031, il y a aussi lieu d'imaginer comment la communauté aurait réussi une telle entreprise, comment elle aurait bâti une véritable francophonie plurielle en milieu minoritaire. Et bien, le projet ne sera pas tombé tout cuit; il aura fallu des visionnaires : des gens qui n'auront pas eu peur de prendre des risques et qui auront été convaincus de la direction à prendre. Le leadership francophone des années post-2010 aura su tirer profit des ressources limitées à sa disposition pour réaliser le projet de renouveler la communauté pour la rendre plus inclusive.

Qu'est-ce qui explique que j'aie choisi 2010 pour débiter mon récit? Premièrement, je reconnais que l'histoire de la francophonie de l'Ouest pré-2010 avait été bien documentée par les chercheurs de

l'Institut pour le patrimoine de la Francophonie de l'Ouest canadien, dirigé encore aujourd'hui en 2031, par son directeur-fondateur, monsieur Frank McMahon. Deuxièmement, 2010 est l'année du premier colloque organisé par le GRITI à la suite duquel le leadership francophone a vraiment commencé à mettre en question son engagement face aux aspirations des nouveaux arrivants et à l'efficacité des initiatives visant leur accueil et leur intégration au sein de la communauté. Il faudrait aussi mentionner que c'est le GRITI qui a tracé la voie de l'inter- et de la transculturalité pour la communauté francophone à compter de 2010.

En dépit des doutes exprimés par le leadership francophone, il n'aura fallu qu'un peu plus d'un an pour que l'ACFA, notre organisme porte-parole, en vienne à s'engager de façon définitive et à assigner les ressources nécessaires à la réalisation du projet « Stratégie 2030 ». Ceux qui se laissaient guider par la voix de la prudence ont nui pendant un certain temps à la progression du programme de revitalisation. Il faut noter qu'un des facteurs ayant contribué à retarder la prise de décision de la part de l'ACFA a été la confusion entourant le dossier de l'immigration : on ne savait pas trop comment différencier entre l'objectif d'accroître les nombres d'adhérents à l'ACFA par l'immigration et la nécessité d'adopter une vision pour une communauté plurielle. Il faut noter qu'entre les années 2003 et 2010, l'ACFA avait consacré ses efforts et ses ressources aux projets fédéraux axés sur l'immigration pour revitaliser les communautés francophones en milieu minoritaires. Plus de vingt ans plus tard, il est facile de constater que, pendant un certain temps, le leadership de la francophonie a fait l'erreur de penser que si on réussissait à attirer des francophones en Alberta, ceux-ci se grefferaient naturellement à la communauté minoritaire sur place.

Heureusement pour l'avenir de la francophonie albertaine, la vision et le grand dynamisme de la présidente de l'époque ont réussi à convaincre le Conseil d'administration de l'ACFA de faire une distinction claire entre le dossier de la nouvelle communauté et le dossier de l'immigration. Elle a aussi réussi, au cours de l'automne 2010, à convaincre les membres de son équipe à élargir le thème du Rond-Point 2011 qui allait souligner le 150^e anniversaire de la fondation de St.-Albert. Elle les a convaincus

de s'inspirer de la métaphore de l'arbuste qui pousse en plein cœur de la souche. Effectivement, le thème remanié du Rond-Point 2011 a été : ***Célébrons le passé, mais donnons priorité à l'avenir!*** À la suite de cette décision, l'équipe responsable du programme de l'assemblée annuelle a pu consacrer ses énergies à mettre sur pied ce qui est devenu un véritable congrès consacré à la planification du projet de construire la nouvelle communauté plurielle. Il est important de souligner que la proposition de changer le nom de l'ACFA à l'« Association **canadienne francophone** de l'Alberta » a été adoptée par 84,5 % des voix; 15,5 % des participants étaient de toute évidence encore à l'écoute de la deuxième voix, la voix réactionnaire, décrite plus tôt.

Manque d'espace, je ne raconterai pas les événements qui ont mené à la fondation de la nouvelle communauté, mais tiens à en résumer quelques faits essentiels. Si le processus de changement a été long, il a été soutenu, tout au long, par le genre d'enthousiasme, de dynamisme qui se manifeste dans une communauté qui s'est donné un projet fondé sur une vision inspiratrice. Après le Rond-Point de 2011, l'ACFA a mis sur pied un groupe de travail mandaté de veiller à l'élaboration et à la mise en œuvre d'une programmation pour transformer la communauté. Voici quelques-unes des actions entreprises sous la direction du comité de travail :

1. Sensibilisation des organismes francophones aux besoins et aux aspirations des nouveaux arrivants et assistance technique pour aider leurs dirigeants à tenir compte de ces besoins et de ces aspirations dans leur programmation.
2. Campagne de publicité et d'information pour promouvoir la vision de la nouvelle communauté et pour diffuser les histoires de réussite.
3. Élaboration par le ministère de l'Éducation et les conseils scolaires francophones de programmes et de ressources didactiques axés sur les relations interculturelles et la construction d'une communauté plurielle.
4. Élaboration d'un programme de formation interculturelle pour tout le personnel des écoles francophones en collaboration avec le Campus Saint-Jean.

5. Élaboration, par le GRITI en collaboration avec les centres d'accueil et les organismes impliqués directement avec les nouveaux arrivants, d'outils destinés à accélérer l'insertion de ceux-ci dans le contexte albertain et à faciliter les relations interculturelles.
6. Rencontres régulières avec les agences responsables de l'évaluation et de la reconnaissance des diplômes obtenus à l'étranger et avec les entreprises des secteurs public et privé en vue d'optimiser l'utilisation du capital humain représenté par les nouveaux arrivants, et ainsi éviter la marginalisation d'une tranche importante de la population.
7. Formation du leadership francophone, des élus (des organismes) et des employés, pour que ceux-ci soient en mesure, non seulement de composer avec la diversité, mais aussi de servir de modèles pour les membres et les clients de leur organisme dans les relations interculturelles.
8. Création d'espaces interculturels afin que les francophones établis et les nouveaux arrivants puissent se rencontrer, mieux se connaître et s'approprier mutuellement.

Tout au long de cette transformation communautaire qui s'est faite entre 2010 et 2030, l'ACFA a joué un rôle déterminant dans la réussite du projet. La présidence, le Conseil d'administration et le secrétariat se sont donné comme mandat de faire connaître le projet dans les secteurs public et privé, d'identifier des sources de financement pour les organismes et les agences impliqués dans l'entreprise de construction, et de fournir des ressources humaines et financières aux organismes impliqués. Fait important à noter : l'ACFA a su reconnaître l'expertise des organismes qui œuvraient auprès des nouveaux arrivants et leur a permis d'assumer une bonne partie du leadership de l'entreprise.

En guise de conclusion, j'aimerais ajouter un point de vue personnel sur la relation entre le rêve et la réalité. Parfois, le rêve nous permet de prendre un peu de recul face aux préoccupations qui trop souvent paralysent notre capacité d'agir. C'est en rêvant qu'on réussit parfois à relancer les grands projets dans un climat d'espoir. Pour moi, pour nous tous, il faut rêver pour bâtir.

Impenser la francophonie pour incorporer la langue, la culture et la littérature picardes et créer une nouvelle aire d'études francophones consacrée aux français de la variabilité

par

Olivier Chatelain de Pronville
Louisiana State University Eunice

La langue picarde, tangentielle au français standard, se parle, s'écrit, mais n'est reconnue ni valorisée que sur un espace géographique comprenant la Haute-Normandie, la Picardie, le Pas-de-Calais, le Nord en France et une partie du Hainaut et de la Wallonie en Belgique. Il en va de même pour la littérature qui s'écrit dans cette langue. Il en découle la pertinence de considérer la littérature picarde comme l'une des littératures francophones afin de lui assurer une survie, un statut et un essor dans le futur. La France ne lui accorde qu'un statut secondaire de littérature patoisante et régionale.

L'objectif de cet article est de faire ressortir les raisons pour lesquelles la langue et la littérature picardes devraient être reconnues à part entière dans la francophonie afin d'être étudiées dans le contexte plus large du monde francophone. La discussion visera à souligner la valeur pour la francophonie mondiale des « français de la variabilité » existants dans toutes ses régions (Cerquiglini, 2006), c'est-à-dire des langues francophones forcément différentes du référentiel parisien. Il s'agira, autrement dit, de montrer qu'il faut à la fois comprendre et impenser la francophonie, son histoire, ses typologies, sa dynamique pour décider de la position que le picard pourrait y occuper.

La francophonie est un concept historique et politique complexe qui se définit différemment en fonction des intérêts et de la situation géographique du locuteur. Actuellement, l'Organisation internationale de la Francophonie (OIF) s'y réfère comme étant une « communauté de destin consciente des liens et du potentiel qui procèdent du partage d'une

langue, le français, et des valeurs universelles¹ ». De 1960 à 1980, l'OIF s'occupa de la francophonie aux points de vue culturel et scientifique, mais depuis qu'elle a confié ces dossiers-là à l'Agence universitaire de la Francophonie (A.U.F.), dont le siège se trouve à l'Université de Montréal au Québec, l'organisme a pour fonction majeure de créer un réseau d'alliance diplomatique dont l'expansion territoriale se traduit par la puissance économique.

La division en aires ou régions culturelles implique souvent une typologie géographique faite de frontières, de pays ou de régions, et sert essentiellement à des buts économiques et politiques. Cette division bénéficie principalement l'OIF et se calque surtout sur les divisions géographiques de l'ancien empire colonial français, mais ne tient pas compte du fait que les populations francophones n'existent pas nécessairement dans des aires géographiques précises. Ce qui est connu comme le picard, notamment, est parlé en France, mais aussi en Belgique. Au Canada, le français et ses variantes sont parlés d'Est en Ouest et au Nord dans le Yukon. Aux États-Unis, il est parlé, entre autres, en Louisiane. Cette présence étendue de populations francophones suggère qu'une typologie basée sur l'espace littéraire et linguistique serait plus représentative de la situation actuelle.

Une première question se pose concernant la classification du picard en tant que langue : s'agit-il d'une langue, d'un dialecte ou d'un patois? Non seulement le picard est-il le parler d'une grande région, il est doté d'une écriture qui remonte à douze siècles. Il n'est donc ni dialecte, ni patois, mais ce n'est pas non plus une langue qui a été manipulée ou codifiée par les stylistes ou les grammairiens, ce qui fait qu'il n'est pas fixe, ne possède pas de code standard de transcription et de plus, conserve un caractère oral. Le picard écrit utilise jusqu'à maintenant une méthode de transcription spécifique à chaque auteur, comme pour le français au XVI^e siècle. Composé de dialectes cohérents, le picard est une langue qui a évolué parallèlement au français avec lequel elle partage une source latine et, comme lui, a subi des fluctuations sociopolitiques et historiques.

1 Voir son site à l'Internet à l'adresse suivante : <http://www.francophonie.org/L-Organisation-internationale-de.html>

Une seconde question porte sur la place que le picard occuperait dans la classification générale des langues francophones. L'espace littéraire francophone a été défini de diverses façons, en fonction des origines des chercheurs. Lorsque l'on fait l'inventaire des typologies existantes, on s'aperçoit rapidement que chaque chercheur apporte des perspectives et des objectifs divers; certains d'entre eux ont même produit une typologie qu'ils sont seuls à employer. Manifestement, aucune de ces typologies ne peut vraiment accommoder parfaitement la langue picarde.

Pour le linguiste et sémioticien Jean-Marie Klinkenberg, les littératures francophones, définies comme toute la création littéraire périphérique au centre parisien, peuvent être classées en quatre catégories, chacune déterminée selon la distance géographique et institutionnelle entre lesdites littératures et le centre (2005, p. 45)². Klinkenberg considérerait la littérature picarde probablement comme appartenant à un espace contigu à l'ensemble du français. Pourtant, elle pourrait aussi appartenir à la catégorie des littératures non contiguës où la langue française s'est imposée dans des cultures préexistantes (Klinkenberg, 2005, p. 48). Selon la lecture que Michel Beniamino fait de plusieurs

2 Quant aux quatre catégories, il convient de préciser que la première comprend les littératures qui, ayant un rapport d'influence linguistique contigu à l'ensemble français, ont contribué, par influence ou appropriation, à la composition de la langue littéraire française. Pour Klinkenberg, les espaces très proches du centre parisien sont des « terres de francité traditionnelle » (2005, p. 47). Il semblerait que la variation qui est acceptable dans les débuts de la langue devienne problématique une fois qu'elle est codifiée. La seconde catégorie se compose de littératures non contiguës à l'ensemble français, mais appartenant à des terres de francité traditionnelle, comme l'Algérie et la Nouvelle-Calédonie, anciennes colonies où il y a eu une importante immigration de populations françaises. Dans la troisième, on trouve les littératures non contiguës à l'ensemble français, mais où la francité n'est pas traditionnelle. Dans ces régions, la langue française qui a été imposée s'est accommodée à des cultures préexistantes et, toujours suivant Klinkenberg, comporte trois sous-groupes : (i) les pays limitrophes à la France comme la Belgique ou la Suisse; (ii) les pays nord-américains et antillais, où les premiers écrits furent rédigés par des colons français; et (iii) les anciennes colonies belges et françaises auxquelles on doit la production littéraire africaine et celle de l'Océan indien où il y a eu mélange et interférence entre cultures et langues françaises et natives. Enfin, la quatrième catégorie se compose des littératures des petits groupes francophones comme ceux d'Égypte, du Val d'Aoste, du Luxembourg et des provinces canadiennes hors du Québec (*Ibid.*, p. 48).

ouvrages traitant des littératures de la francophonie, l'historien littéraire Gérard Tougas classerait la production picarde parmi les littératures qui incorporent les variantes linguistiques (Beniamino, 1999, p. 45), tandis que le penseur de la francophonie, Michel Tétu, le mettrait probablement dans le premier groupe qui inclut le Luxembourg, où existent une situation multiculturelle et une variabilité linguistique (*Ibid.*, p. 83). Toutes ces typologies se basent sur l'exclusivité; c'est pourquoi elles incorporent difficilement une langue vernaculaire hexagonale comme le picard. Il faudrait, au contraire, ajouter une nouvelle typologie qui inclut la variation linguistique où qu'elle se produise. Afin de voir clair dans cette question, il convient d'essayer de comprendre la dynamique de l'ensemble francophone.

L'étude de la dynamique francophone suggère la façon dont la littérature picarde pourrait s'extirper de l'influence du centre français. Le « système littéraire francophone » désigne les productions non françaises mais concernées par l'attractivité du centre (D'Hulst et Moura, 2003, p. 27). Les littératures francophones sont des littératures périphériques dominées par le centre littéraire français, avec plus ou moins de force selon leur position vis-à-vis de la littérature référentielle française. Les institutions littéraires de Paris, centre français, gèrent la vie culturelle, intellectuelle et littéraire du monde francophone. C'est, suivant Klinkenberg, un modèle gravitationnel de force centrifuge ou centripète (2005, p. 33). L'influence du centre s'exerce au-delà de ses frontières, sur les anciens empires coloniaux et sur des aires linguistiques plus anciennes comme la Belgique, la Suisse romande ou la Picardie. Le pouvoir d'attraction du centre sur les plus petits ensembles littéraires les fait considérer comme de petites littératures, des littératures mineures, des littératures dominées, des littératures périphériques, des littératures marginales ou des littératures régionales. Leur trajectoire, note Klinkenberg, est tributaire du rapport qu'elles entretiennent avec le centre littéraire français (2005, p. 34). Leur évolution reste donc dépendante du système, mais aussi de facteurs historiques et sociologiques. Comme le remarque Pierre Bourdieu, nous sommes en présence de « champs de forces, dont la nécessité s'impose aux agents qui s'y trouvent engagés, et comme champs de luttes à l'intérieur

duquel les agents s'affrontent, avec des moyens et des fins différenciés selon leur position dans la structure du champ de forces, contribuant ainsi à s'en conserver ou à en transformer la structure » (1994, p. 55). Face à ces champs de force, à l'échelle individuelle, le locuteur ou l'écrivain francophone prend conscience qu'il existe une « norme » linguistique et qu'il en pratique une variété. Cette conscience produit des résultats opposés : en Belgique on trouve un purisme littéraire et linguistique et un extrême respect des règles grammaticales du français « standard ». Par contre, en Louisiane, chez les picards, ou parfois au Canada, dans les francophonies hors-Québec, on semble souvent moins intolérant des particularités linguistiques, et ce, non seulement dans des situations sociales, mais aussi dans la littérature. Nous pensons par exemple aux pièces de théâtre de Marc Prescott, écrivain franco-manitobain friand de titres tel que *Sex, Lies et les Franco-Manitobains*.

Afin de s'épanouir et de se légitimer, la littérature picarde, littérature émergente, doit elle aussi, se distancier du centre et cesser de se considérer comme un art régional, marginal ou inférieur et se doter de ce que Pierre Bourdieu appelle du « capital symbolique ». Par « littérature émergente », nous signifions qu'elle satisfait à certaines conditions précisées par Klinkenberg. Celui-ci précise tout d'abord l'existence nécessaire d'un tissu social assez large et érudit pour composer des groupes de production et de consommation littéraires. Le premier doit assurer une quantité d'œuvres, dont des œuvres fondatrices légitimées pouvant servir de modèles ou de contre modèles (Klinkenberg, 2005, p. 41) et des œuvres critiques, avec assez de caractéristiques spécifiques pour créer une identification collective chez leurs lecteurs. Au chapitre de la seule quantité, l'ampleur de la production picarde est incontestable puisque le lecteur se trouve en présence d'œuvres écrites entre le Moyen Âge et l'époque contemporaine, qui pourraient parfois être qualifiées de fondatrices. Quant au groupe littéraire de consommation, il doit être constitué d'une masse de lecteurs assez importante et critique pour générer une élite cultivée destinée à la littérature la plus exigeante (*Ibid.*, p. 40). Dans la zone linguistique picarde, cette condition est en partie remplie par les cours de littérature picarde offerts à l'Université Lille III et à l'Université de Picardie à

Amiens. Ensuite, toujours selon Klinkenberg, la création d'institutions littéraires est indispensable. La reconnaissance de la production littéraire doit se faire par l'édification d'un réseau de distribution : de producteur à produits, de produits à récepteur et enfin de récepteur à producteur. Il faut des éditeurs, des prix littéraires et des appareils de légitimation et de célébration, comme l'enseignement de cette littérature à tous les niveaux scolaires. À ce propos, il serait difficile d'exagérer l'importance du rôle joué par le système scolaire. L'école établit une définition permanente du champ littéraire, propage le système de valeurs et prescrit à la société le corpus des œuvres canoniques auxquelles elle doit s'identifier (*Ibid.*, p. 42). L'impact de l'école détermine la perception que les populations ont de leurs langues et de leur littérature. En Belgique et en Nord-Picardie, la littérature française occupe une place privilégiée dans l'enseignement, tandis que les littératures belges et picardes sont absentes ou reléguées à un rang secondaire. Cette situation produit une conviction collective que les littératures belges et picardes ont une importance inférieure. Le cas québécois suggère le bien-fondé de faire autrement. Du fait que dans l'enseignement secondaire au Québec, la littérature québécoise prime tandis que la littérature française occupe une position affiliée mais distincte, les Québécois croient à l'existence d'une littérature nationale, et cela, à son tour, fait que d'autres parties du monde s'intéressent à la connaître et l'inscrivent dans des programmes d'étude. À cet égard, soulignons le bien-fondé de la création de centres d'études picardes, voire de chaires d'études picardes comme celles créées par certaines universités du Nord-Picardie. À force de se multiplier et d'accroître leur visibilité, ces centres d'études picardes témoigneraient non seulement de l'importance de la langue et la littérature picardes, mais aussi idéalement, du bien-fondé de créer des centres de recherche consacrés à l'étude de toutes les littératures francophones de la variabilité linguistique, la louisianaise, l'antillaise et la québécoise, aussi bien que la franco-canadienne hors-Québec et la nord-picarde, pour ne nommer que celles-ci.

L'intérêt d'une telle approche panfrancophone se voit dans le domaine de la linguistique. Les travaux de linguistes tels que France Martineau, notamment, confirment que la variabilité linguistique francophone

est un phénomène courant qui mérite d'être étudié. Si l'on prend le cas de la langue française, on peut constater qu'elle est en synchronie du fait qu'elle est parlée dans différents pays du monde, mais elle est aussi en diachronie du fait que, historiquement, elle s'est différenciée en des variétés distinctes qui restent francophones. Cette variation du français s'explique par des paramètres sociologiques, sociolinguistiques et communicationnels (Beniamino, 1999, p. 35). Le nationalisme littéraire prétend réintégrer « le peuple » dans la littérature par une valorisation de la langue orale dans une perspective nationale. Pour le francophone, le mot « francophonie » devient le point de départ dans l'utilisation d'une langue – le français –, mais le mode d'expression est personnel et propre à l'auteur qui, dans sa création, peut mélanger la langue référentielle avec des expressions régionales pour créer un nouveau langage apte à exprimer des mondes, des points de vue et des cultures multiples.

Ainsi en Louisiane, les écrivains cadiens cherchent des formes et des styles d'expression qui permettent de préserver à la fois une voix identitaire distincte et une voix compréhensible pour le lecteur « universel » dans le but, comme le dit Barry Ancelet, de « rester eux-mêmes en français » (2007, p. 4). C'est dans cette optique que le célèbre écrivain et musicien cadien Zachary Richard refusait pendant un temps d'adapter ses textes à l'anglais ou au français standard pour ne pas compromettre leur intégrité (Richard, 2008, p. 2). En en faisant autant, c'est-à-dire en usant de leur différence linguistico-culturelle pour concevoir des stratégies poétiques propres à leur réalité, les artistes picards se doteraient d'un « capital symbolique » bien défini. Après tout, dans la plupart des régions francophones de variabilité linguistique, « il n'y a pas véritablement d'imitation des autres littératures d'expression française, mais l'utilisation d'expressions en français qui dans leurs propres termes deviennent des expressions vivantes » (Ancelet, 2007, p. 5). Les écrits en picard ou dans les autres variantes linguistiques de la francophonie ne sont pas des déformations du français moderne, mais préservent souvent des formes du vieux parler originel en usage dans l'ancien français ou l'ancien picard. Ce ne sont pas des régionalismes mondiaux, comme les puristes du centre français aiment à les appeler, mais de riches variations dans la norme. De

plus, dans tous les pays francophones, le français coexiste avec d'autres idiomes comme outil collectif de discussion et d'échange. Les nouvelles générations construisent une francophonie aux accents multiples, nés de la cohabitation des cultures et générateurs par conséquent d'invention et d'innovation. Il en résulte un foisonnement linguistique et littéraire d'où sort un profond respect pour la variété et parfois un refus de toute catégorisation, qui nous semble justifier la mise en place d'une politique linguistique fondée sur le plurilinguisme.

L'existence dans le monde francophone de cette variabilité est incontestable et pourtant, la France, ou pour être plus précis le centre parisien, ne semble pas se sentir concernée par un dialogue avec les autres parlers surtout lorsqu'ils sont proches ou à l'intérieur des frontières de l'Hexagone. Bien que la France soit en réalité un pays plurilingue, elle continue à faire croire à un monolinguisme fictif. Certes, une telle idéologie de l'unicité a comme raison d'être le désir d'assurer l'unité et l'homogénéité nationale, mais la perpétuation du mythe d'une langue française homogène qui refuse les variabilités intégrales à toute langue vivante est l'antithèse de ce qu'est une langue (Cerquiglini, 2006, p. 978). Le francien né d'une idée d'union nationale a couronné la centralisation du XIX^e siècle caractérisée par le rejet des langues vernaculaires de France et le mythe d'une langue pure et unique, originaire de la région du pouvoir central. Si d'aucuns jugent qu'il est normal, voire nécessaire que la République française ait une langue officielle, il est tout de même possible de remettre en question le fait que la France géographique et historique ait renoncé à son plurilinguisme. D'autant plus que par une certaine hypocrisie, la France exporte un discours sur la diversité linguistique et culturelle qu'elle refuse chez elle. Elle s'oppose à l'anglais comme langue unique de la communauté européenne en insistant sur le fait que l'Europe est plurilingue et encourage l'apprentissage de plusieurs langues, mais force à la disparition les multiples idiomes de l'Hexagone.

Comme l'Amérique dont le système gargantuesque a essayé d'assimiler les Cadiens au « melting pot » anglophone, la France, désireuse de nourrir le mythe du français « standard » et d'assurer l'existence des « belles » lettres, a essayé d'anéantir ses idiomes locaux.

Avant la Révolution Française et même à ses débuts, soit entre 1789 et 1793, le plurilinguisme français était accepté : en témoigne la traduction en plusieurs langues régionales de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* et des grandes lois (Cerquiglini, 2006, p. 978). Mais en 1793, quand les armées ennemies menaçaient les frontières, le rapport Barère dénonçait les langues régionales comme complice de l'envahisseur (*Ibid.*, p. 979). Durant la guerre civile entre royalistes et républicains, les armées royalistes étaient formées de provinciaux qui parlaient des langues vernaculaires. Ces langues, que les autorités révolutionnaires qualifiaient de patois, devenaient synonymes de trahison. Sous la Terreur, tout le monde était suspect et le pouvoir central voyait des ennemis de la Révolution chez ceux dont il ne comprenait pas la langue. Pour obliger une unité nationale, le pouvoir central forçait les populations à apprendre le français et à oublier leurs langues vernaculaires. La République bafouait de ce fait l'article 11 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* sur la liberté d'expression.

En 1870, moins d'un siècle plus tard, après la défaite française par les Prussiens, la III^e République reconstruisait la France en créant les écoles normales pour former des enseignants. Ceux-ci portaient ensuite dans les provinces pour propager les idées républicaines et renforcer l'interdiction gouvernementale sur l'usage des langues vernaculaires. C'est à cette époque que naissait le mythe du francien, langue de l'État et du pouvoir central. L'État français se faisait alors protecteur du français standard, affirmé par la création d'organismes d'État qui s'accumulaient dans la lignée de l'Académie Française.

Plus récemment, sous le gouvernement du président De Gaulle et ses successeurs, le français standard est devenu symbole d'indépendance nationale. L'État français se faisait spécialiste de la langue en créant une multitude d'organismes et d'institutions ayant pour mission de défendre le français standard et d'étendre son influence (*Ibid.*, p. 981). Malgré tout cela, toutefois, quelques langues locales ont survécu jusqu'ici, mais de moins en moins de locuteurs transmettent ces langues minoritaires aux nouvelles générations. Dans l'Hexagone d'aujourd'hui, les locuteurs monolingues d'une langue différente du français « standard » n'existent plus.

Si l'Académie de la langue française fait preuve de peu d'ouverture par rapport aux variantes linguistiques du français, en revanche, elle accepte d'emprunter des mots venus d'une langue tout à fait autre, comme la langue anglaise. C'est dire que les défenseurs puristes du monolinguisme français empêchent l'évolution naturelle ou logique de la langue française : une langue n'est vivante que si elle évolue et se renouvelle. Par ailleurs, l'insistance sur le monolinguisme fait que la France s'isole dans le monde francophone. La francophonie est une chance pour les écrivains français dans la mesure où les français de la variabilité offrent de nouvelles créativité, des tournures originales, des représentations et des mots rafraîchissants. Les littératures francophones, dont notamment en l'occurrence, la picarde pourraient bénéficier à la langue française si celle-ci s'ouvrait à elles en tant qu'inépuisables ressources, et ce, non seulement au point de vue lexical, mais aussi imaginaire. Si la République française acceptait de considérer le renouvellement de la langue française par une ouverture sur la diversité culturelle et linguistique comme un moyen d'enrichir la francophonie, si elle pouvait voir en les français « autres » de l'Hexagone et de la francophonie autant d'alliés, bref, si elle décidait d'impenser le vieil idéal monolingue pour ensuite utiliser le riche patrimoine collectif que sont les variétés linguistiques francophones, elle saurait jouer un rôle merveilleusement dynamique et dynamisant au sein de la francophonie. Pensons aux infinies possibilités d'échanges entre les langues et cultures françaises et celles des francophones caribéens, africains ou louisianais.

EN CONCLUSION

Élargir la définition institutionnelle du mot « francophone » à une dimension qui inclut les zones de français de la variabilité linguistique dans la francophonie et l'Hexagone permettrait au picard de devenir la première langue francophone de France à être étudiée dans les centres d'études francophones. L'incorporation du fait francophone picard à l'Hexagone ouvrirait les yeux de la France sur ce qui est « autre » à l'intérieur de ses propres frontières. Il y aurait une affirmation de l'évolution constante de la francophonie que le centre français définit

comme fixe et permanente. L'ouverture sur la variabilité nécessiterait l'élargissement des aires littéraires francophones par la création d'une nouvelle aire littéraire sans limitations géographiques ou historiques, aire qui insisterait sur la francophonie multiculturelle et la variabilité linguistique. On peut espérer voir se créer dans un avenir prochain, des centres d'études picardes dans les universités du monde francophone pour développer des recherches comparatives, sociologiques, folkloriques, culturelles, historiques, littéraires et linguistiques, entre autres. Les centres d'études picardes de l'Hexagone pourraient de ce fait aussi s'ouvrir vers l'extérieur et accueillir les chercheurs du monde francophone. Cette fin de la première décennie du XXI^e siècle est une époque de transition pour la francophonie. L'A.U.F. doit multiplier les centres d'études, axés sur les littératures francophones de la variabilité linguistique. L'apport de la matière picarde à la francophonie serait considérable et ouvrirait une nouvelle perspective concernant la francophonie à l'intérieur de la France, tant historique que contemporaine. Dans la perspective picarde, l'inclusion dans la francophonie contribuerait à sauvegarder une langue et une littérature menacées et à valoriser son caractère distinct. L'avenir rayonnant de la francophonie dépend d'une ouverture à sa diversité.

OUVRAGES CITÉS

- ANCELET, Barry (2007) « L'exception cadienne et créole de Louisiane », inédit.
- BAGGIONI, Daniel (1996) « Éléments pour une histoire de la francophonie », dans ROBILLARD, Didier de (dir.), *Le français dans l'espace francophone : description linguistique et sociolinguistique de la francophonie*, Paris, Champion, 789 p.
- BENIAMINO, Michel (1999) *La Francophonie littéraire. Essai pour une théorie*, Paris, L'Harmattan, 462 p.
- BOURDIEU, Pierre (1994) *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 251 p.
- CERQUIGLINI, Bernard (2006) « Du monolinguisme français, et de la diversité » *The French Review*, 79.5, p. 976-983.
- _____ (dir.) (2003) *Les langues de France*, Paris, PUF, 446p.

- D'HULST, Lieven et MOURA, Jean-Marc (dir.) (2003) *Les études littéraires francophones : état des lieux*, Actes du colloque organisé par les Universités de Leuven, Kortrijk et de Lille, 2-4 mai 2002, Villeneuve d'Ascq Travaux du Conseil Scientifique de l'Université Charles de Gaulle, Lille III, 292 p.
- KLINKENBERG, Jean-Marie (2008) « Les études francophones hors de Belgique », *The French Review*, 81, p. 1239-1248.
- _____ et DENIS, Benoît (2005) *La littérature belge, précis d'histoire sociale*, Bruxelles, Labor, coll. Espace Nord, 303 p.
- RICHARD, Zachary (2008) « L'émergence d'une littérature francophone en Louisiane », *Bibliothèque Tintamarre* [2004]. Accessible en ligne au www.centenary.edu/french/textes/emergence.htm (page consultée le 15 octobre 2008).