

UNIVERSITY OF CALGARY

La Métisse mythique dans la littérature ouest-canadienne

by

Laurie Catherine Ann Meredith

A THESIS

SUBMITTED TO THE FACULTY OF GRADUATE STUDIES
IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS FOR THE
DEGREE OF MASTER OF ARTS

DEPARTMENT OF FRENCH, ITALIAN AND SPANISH

CALGARY, ALBERTA

APRIL, 2001

© Laurie Catherine Ann Meredith 2001



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

**395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

**395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-64922-9

Canada

RÉSUMÉ

Nous proposons de soulever la question identitaire qui entoure le persona de la Métisse dans l'Ouest canadien. Typiquement marginalisée dans la société dominante, la Métisse mythique se retrouve au centre des récits ouest-canadiens.

La subversion des rôles dominant-dominé provient des Francophones, eux-mêmes menacés par l'hégémonie anglaise, et déterminés à préserver leur langue française et leur foi catholique. Les auteurs imprègnent dans le personnage fictionnel de la Métisse mythique les attributs désirables qui servent à promouvoir la survivance francophone dans l'Ouest. Ainsi, la Métisse devient le personnage central, précurseur des théories modernes selon lesquelles le métissage éveille des connotations positives, même idéalisées. Catalyste de changement, la Métisse mythique nous oblige à remettre en question la subjectivité des dominants ainsi que celle des dominés.

Nous suggérons que son rôle a été trop souvent négligé dans la question identitaire canadienne vu que la Métisse mythique comporte une perméabilité particulière. A partir d'un corpus de littérature ouest-canadienne, nous montrons comment la Métisse mythique illustre sa capacité de porter de nombreux masques culturels selon les goûts changeants des époques.

REMERCIEMENTS

Je tiens à exprimer mes sincères remerciements au Dr Estelle Dansereau qui m'a inspirée à viser toujours plus haut et à creuser toujours plus profondément. Sa constante vigilance m'a soutenue tout au long de ce projet en devenir.

Je voudrais remercier les Dr Mary Lou Kaitting et Dr Alexie Tcheuyap d'avoir bien voulu participer à ma soutenance, ainsi que Katherine Guevara de m'avoir aidée avec la mise en page. Ma reconnaissance chaleureuse à Eileen Lohka, qui m'a prêté son appui à plusieurs reprises. Je n'oublierai jamais l'amitié de Paule Ferland et de Cathy Stones.

Enfin et surtout, je voudrais dédier cette thèse à ma famille : mes parents Don et Sharon ainsi que mon frère Mike reconnaissent mieux que quiconque le travail *in progress*.

TABLE DES MATIÈRES

APPROBATION DE LA THÈSE.....	ii
RÉSUMÉ	iii
REMERCIEMENTS.....	iv
INTRODUCTION.....	1
Quelle crise identitaire ?	2
La méthodologie	5
L'appui historique	6
L'appui théorique	7
L'appui littéraire.....	8
CHAPITRE UN	12
Un masque culturel : le métissage dans l'Ouest canadien.....	12
I. La base thématique	13
Le thème de la survie	13
Le métissage du discours hégémonique.....	18
La Métisse mythique.....	20
L'auteur se masque/se métisse	22
II. La base philosophique de l'identité et de l'altérité.....	25
De l'objet, au sujet, à l'abject.....	25
Le sujet de Hegel	26
Le rapport hégélien dans <i>La Métisse</i> de Jean Féron	33

Au-delà de Hegel	35
Le sujet en devenir de Kierkegaard.....	36
Le sujet instable de Kristeva.....	40
Les effets des masques sur la Métisse mythique et sur le discours hégémonique	42
CHAPITRE DEUX.....	44
Les masques de <i>La Métisse</i> de Jean Féron : un roman à thèse à la Groulx !	44
I. Le sujet hégélien.....	47
Se masquer/se métisser: l'auteur	47
L'idéologie et la littérature masculines	48
L'auteur e(s)t l'idéologue.....	50
Le regroupement de « la partie suprême » : le racisme à peine masqué	57
Le narrateur e(s)t l'auteur : le sujet hégélien.....	58
II. L'objet hégélien	59
CHAPITRE TROIS.....	67
<i>Nipsya</i> de Georges Bugnet : un sujet en devenir ?.....	67
Le stéréotype versus la représentation sociale	69
Le masque du saule.....	74
Le sujet en devenir.....	81
Se masquer/se métisser: l'auteur qui s'engage.....	87
CHAPITRE QUATRE.....	90
L'abjection e(s)t le discours métissé.....	90

I. Le <i>mal-aise</i> de l'abjection chez les auteurs.....	92
Les auteurs masqués/métissés.....	93
Le pseudonyme comme masque.....	95
La langue du récit comme masque.....	103
II. Le masque de la malade.....	110
CONCLUSION.....	118
NOTES.....	122
BIBLIOGRAPHIE.....	124

INTRODUCTION

De nos jours, le peuple métis du Canada vit une crise identitaire grave. En tant que Canadiens, nous comprenons trop bien une telle situation. Depuis longtemps, les Canadiens cherchent à établir leur identité face aux Américains et plus récemment face aux anciens colonisateurs, après des années de colonisation française et ensuite britannique. En nous limitant seulement aux exemples de l'Amérique du Nord, nous pouvons nommer de nombreuses relations de domination entre les peuples; les Noirs et les Blancs, les Autochtones et les Blancs, les Catholiques et les Protestants, les Français et les Anglais, les Mexicains et les Américains, les Hommes et les Femmes. Cette liste, sans être exhaustive, suffit à démontrer que les luttes de domination se jouent aux niveaux racial, religieux, linguistique, national, et sexuel. Toutes ces luttes idéologiques contribuent à la formation identitaire d'individus bousculés par le mélange de forces dans les jeux de domination. Multipliées, ces forces s'entretiennent pour maintenir le discours hégémonique. Cela dit, « l'hégémonie ne correspond pas à une "idéologie dominante" monolithique, mais (ce vocabulaire est inadéquat) à une dominance dans le jeu des idéologies » (Angenot, 25). La pluralité d'idéologies convergentes dans l'Ouest canadien complique les questions identitaires, car elles remettent en question toutes les relations de domination (il n'y en a jamais une seule dans un système hiérarchique). En ce qui concerne les Métis – un peuple aux origines multiples – les questions qui se posent sont à savoir comment se définit(ssent) leur(s) identité(s) au Canada face aux autres identités

canadiennes. De façon plus importante, quels rôles ont joué les forces formatrices en place?

Quelle crise identitaire ?

Les objectifs imprimés sur le dépliant du *Metis Resource Centre* de Winnipeg prouvent que le peuple métis vit aujourd'hui une crise identitaire :

- To help capture and preserve the rapidly fading culture and history of the Metis people.
- To help define and highlight the richness of the Metis experience, not only for the Metis people, but for all Canadians, indeed all interested people.
- To initiate educational, cultural and social programmes which, hopefully, will substantially improve the quality of life for the Metis people.

Les objectifs soulignés ici indiquent une crise urgente non seulement par ce qui est dit, mais surtout par ce qui reste non-dit. Les non-dits doivent être élucidés délicatement car c'est souvent un travail d'intuition qui les fait ressortir. Les non-dits ne sont jamais articulés parce que « tout le monde » les connaît déjà; cependant, s'ils ne sont pas énoncés, la problématique reste masquée et, ainsi, irrésolue. J'arriverai à la problématique principale de cette étude littéraire en soulevant d'abord les non-dits qui se cachent derrière ces trois objectifs.

Comme le souligne le premier objectif du centre métis, la culture et l'histoire du peuple métis s'effacent *rapidement*; c'est-à-dire qu'en présence de la culture et de l'histoire dominantes des Blancs, celles des Métis n'ont jamais été bien conservées et risquent de ne pas l'être si un effort concerté n'est pas entamé immédiatement. Le sens d'urgence est

suscité par l'emploi de l'adjectif *rapidly*. Face à la civilisation blanche qui valorise l'écrit sur l'oral, le peuple métis semble se considérer culturellement dépourvu face à ses dominateurs : « The Métis and First Peoples histories came from oral traditions that were not given much valence by the colonizers. As a result, the historical record regarding the Métis people remains invariably negative » (Dorion et Préfontaine, 3).

Traditionnellement, la culture orale du peuple métis ne risque pas de disparaître s'il y a une jeune génération à qui transmettre oralement son histoire et ses traditions. Le non-dit de cet objectif est qu'il y a une vraie crainte que la jeune génération métisse s'efface et s'assimile à la culture dominante.

L'origine de cette peur remonte à l'époque qui suit le Grand Dérangement des Métis après la Rébellion de 1885 lorsque le racisme envers les Métis atteint son apogée (Dorion et Préfontaine, 28-29). Marginalisés ou assimilés, un nombre indéterminé de Métis ont caché leurs origines métisses, si bien qu'ils deviennent invisibles. Par exemple, la documentation sur la participation des soldats métis pendant les deux guerres mondiales est loin d'être précise, car plusieurs ont été inscrits soit comme Canadiens français, soit comme Indiens non inscrits (29). Cet exemple historique illustre bien les deux nationalités auxquelles adhèrent ou sont reliés les Métis et souligne le besoin de choisir entre deux mondes : celui des Blancs ou celui des Autochtones. Depuis les années soixante, on observe une renaissance de la fierté métisse. Cependant, si une jeune génération choisit de nier son héritage métis, c'est qu'il existe des forces sociales qui l'attirent du « côté » des Blancs, du côté des dominants.

Le deuxième objectif s'explique mieux suite à cette clarification, car la nécessité de définir l'expérience métisse et de mettre l'accent sur la richesse de cette expérience indique bien qu'elle est méconnue. En fait, l'organisme tente de *redéfinir* l'expérience métisse pour hausser sa valeur aux yeux de la jeune génération qui se perd, et aux yeux des dominants (« all Canadians ») qui sont responsables d'avoir mal défini les Métis dès le départ. Je dis « mal défini » parce que, comme j'ai déjà mentionné, la civilisation blanche valorise la tradition écrite, et, du fait que c'est aussi elle qui occupe la position dominante, ce sont ses définitions des Métis qui ont été insérées dans la littérature et non pas celles des Métis eux-mêmes. Les théoriciens qui étudient les relations de domination s'accordent à dire que « le droit de nommer est une prérogative du groupe dominant sur le groupe dominé » (Yaguello, 150). Les écrits des Blancs qui traitent des Métis construisent cette domination. La façon dont les Blancs ont nommé (défini) les Métis (qui se trouvent dans une position dominée) va à l'encontre des objectifs de l'organisme métis tentant de confirmer la *richesse* de l'expérience métisse – *richesse* par rapport à la pauvreté suggérée implicitement ou explicitement dans l'idéologie dominante.

Le but du troisième objectif indique que la qualité de vie des Métis se doit d'être enrichie, car la richesse de l'expérience métisse n'est même pas connue des Métis eux-mêmes. Au contraire, le non-dit qui se cache derrière cet objectif suggère que ce qui est vécu et ce qui a été vécu par les Métis sont des expériences appauvries, créant ainsi le besoin de lancer des programmes éducationnels, culturels, et sociaux pour les Métis. L'existence même de l'organisme, *The Metis Resource Centre*, fondé en mars 1995 et

désigné à but non lucratif en septembre 1996, présente un tout autre cas d'étude sociologique.

La problématique qui se cache derrière ces trois objectifs provient d'une série de forces idéologiques soulevées au début de ce chapitre. La raison pour laquelle je commence mon étude littéraire de l'Ouest canadien par cette littérature pamphlétaire actuelle est pour souligner le lien entre la fiction et la non-fiction, car les idéologies se retrouvent autant dans ces documents que dans la littérature de fiction. Les traces de victimisation (explicites ou non) sur le dépliant de l'organisme peuvent être soulevées également dans le discours hégémonique au fil des années. Mon étude examine comment ce problème identitaire remonte à l'idéologie binaire de la société dominante parce qu'elle ne reconnaissait pas le concept du métissage. La crise identitaire actuelle des Métis provient de ce manque de reconnaissance. L'absence d'identité métisse est flagrante dans la littérature de l'Ouest canadien alors que le personnage de la Métisse véhicule l'idéologie des auteurs.

La méthodologie

La Métisse figure souvent comme persona dans la littérature francophone de l'Ouest canadien. Depuis ses origines fictionnelles, la Métisse reste problématique, car elle est surtout une création mythique.¹ Au début du vingtième siècle, elle présente un modèle d'acculturation qui fait circuler les idéologies de récupération employée par les communautés francophones pour lutter contre leur statut minoritaire. Au fil des années,

son rôle a évolué autant que sa condition sociale et, en conséquence, son identité est de plus en plus difficile à saisir. Une démarche thématique des rôles idéologiques de la Métisse me permet de souligner son évolution identitaire depuis son début en tant qu'objet jusqu'à sa participation dans la littérature en tant que sujet parlant.

Pour démontrer qu'elle subit une évolution, je me limite aux romans publiés, car je voudrais étudier les représentations de la Métisse dans le discours hégémonique – le lieu par excellence des non-dits – non pas pour perpétuer les stéréotypes mais pour examiner leurs fonctions idéologiques. Cependant, pour arriver à comprendre les subtilités de mon corpus, je tiens compte des influences contemporaines sur les textes étudiés, et qui ont dû contribuer à les former. En effet, leur idéologie est influencée, entre autres, par le contexte et par les écrits socio-historiques de l'époque : « The process of collecting resources relating to the Métis experience in Canada involves an eclectic appreciation of all the Social Sciences and the Humanities » (Dorion et Préfontaine, 4). Ainsi, ma discussion littéraire forme une toile de fond très riche du fait de l'apport multidisciplinaire.

L'appui historique

Il faudra prendre en considération la longue histoire des enjeux politiques entre le Canada anglais et le Canada français quant à leurs droits territoriaux dans l'Ouest canadien. Les conflits entre ces deux peuples se sont joués aussi féroce­ment sur les plaines de l'Ouest à la fin du dix-neuvième siècle que sur les plaines d'Abraham en 1759.

La présence canadienne-française dans l'Ouest remonte à l'époque des voyageurs et s'installe en permanence avec l'Église catholique à la Rivière-Rouge en 1818. Dans son livre, *Un rêve dans le peuplement de la Prairie*, Robert Painchaud étudie le rôle des Métis dans la francisation de l'Ouest. Il dit que les Canadiens français majoritaires et les Canadiens anglais, groupe hétérogène, vivaient néanmoins en paix relative; mais, « la cession des terres de la Compagnie de la Baie d'Hudson à la Confédération marque alors la fin d'une ère » (i). Dorénavant commençaient les disputes territoriales qui ont contribué à la rupture identitaire des Métis dont l'appartenance sociale est maintenant remise en question.

L'appui théorique

Pour établir mon cadre d'étude, je m'appuie fortement sur les théories du sociocritique Marc Angenot, présentées dans son livre, *1889: un état du discours social*. Je développerai une thématique pour élucider les non-dits difficiles à cerner mais essentiels à comprendre l'identité imposée à la Métisse. Selon Angenot, « l'hégémonie se présente alors comme une thématique, avec des savoirs d'apparats, des "problèmes" partiellement préconstruits, des intérêts attachés à des objets dont l'existence et la consistance ne semblent pas faire de doute puisque tout le monde en parle » (32). La thématique du masque se prête bien dans le contexte du métissage que je jalonne, car je ne me limite pas à la définition stricte du métissage; j'extrapole plutôt à partir du mot « sang-mêlé » vers un concept plus abstrait qui englobe des éléments culturels. Ainsi, le

métissage sera mieux conçu comme une sorte de masque culturel qui est (im)porté, au lieu d'être conçu comme un lien généalogique qui, par définition, est extrêmement limité. La conséquence immédiate de ce jalonnement est que le métissage devient un concept social et entre plus facilement dans le jeu hégémonique.

La thématique du masque reliée au métissage me permet d'appliquer les catégories grammaticales du masque à celles du métissage. Cette « opération radicale », comme dirait Angenot, décloisonne le métissage. Dès lors, le concept du métissage subit un changement sémantique ainsi que linguistique. Quant à la thématique du masque, je suivrai ses changements dans les trois formes grammaticales du mot : le verbe pronominal, le nom, et le verbe transitif :

- | | |
|------------------------|-------------------------|
| 1. Se masquer: v.pron. | se métisser: v.pron. |
| 2. Masque: n.m. | métissage/métis(se): n. |
| 3. Masquer: v.tr. | métisser: v.tr. |

Ce cadre d'étude supporte une analyse théorique ainsi que littéraire.

L'appui littéraire

Angenot m'offre l'appui théorique pour engager la littérature dans la discussion idéologique : « L'hégémonie dont nous traiterons est celle qui s'établit dans le *discours* social, c'est-à-dire dans la manière dont une société donnée s'objective dans des textes, des écrits » (20). Ainsi, la littérature ouest-canadienne offre un terrain discursif pour effectuer une analyse du système hégémonique. Le corpus principal pour cette étude comprend trois romans dans lesquels une Métisse figure au centre du récit : *La Métisse*

[1923] de Joseph-Marc Lebel (1881-1946), *Nipsya* [1924] de Georges Bugnet (1879-1981), et *Cantique des plaines* [1993] de Nancy Huston (1956-). Le choix des romans me permet d'illustrer l'évolution de la Métisse en tant qu'objet qui s'achemine progressivement vers le statut de sujet parlant. Quoique la présence métisse dans la littérature ouest-canadienne n'est pas toujours unique à ces textes, il s'avère que ces personnages féminins sont d'une importance capitale, car ils deviennent le véhicule d'une pensée « métisse » qui s'insère dans le discours hégémonique.

Enfin, un dernier raffinement à la définition de l'hégémonie est nécessaire afin de fournir deux termes importants : « L'hégémonie est fondamentalement un ensemble de mécanismes unificateurs et régulateurs qui assurent à la fois la division du travail discursif et un degré d'homogénéisation des rhétoriques, de *topiques* et des *doxa* transdiscursives » (Angenot 1989, 22, c'est moi qui souligne). La doxa, autrement dit l'opinion publique, imprègne tout discours social. Même si le terme « doxa » est employé au singulier, il est entendu qu'il comprend plusieurs éléments, car, « parler du discours social, ce sera donc décrire un objet *composé* » (Angenot 1989, 16). Les morceaux composites de cet objet nommé *discours hégémonique* « tiennent comme des faits sociaux et dès lors des faits historiques » (15). La doxa est énoncée non seulement dans des idiomes et des phrases toutes faites, mais aussi dans la forme des topiques, comme dit Angenot. Une forme littéraire des topiques est le *topos* (topoi, au pluriel); il s'agit d'une image sociale qui est souvent nommée un *stéréotype*. Les topoi sont des extensions plus tactiles de la doxa. Ils peuvent être perçus comme des masques, construits dans le

discours social et, ensuite, acceptés comme des faits réels, même si leurs origines sont fictives. Ainsi, le concept du masque est idéal pour élucider le caractère composé du métissage.

Il est capital de noter que les trois auteurs qui parlent de, et, parfois pour, la Métisse sont de race blanche. Même si nous croyons qu'ils peuvent être les porte-paroles de la cause des Métis, il n'empêche qu'ils ne peuvent pas échapper définitivement à leurs propres formations socio-culturelles. Les auteurs transmettront (consciemment ou non) la doxa de leur époque. Ainsi, les traces des discours sociaux appartenant à la période historique des auteurs resurgissent dans leurs romans à travers les personnages et les voix narratives. En dépit d'un corpus réduit, l'analyse prend en considération les marques culturelles des auteurs.

Il s'ensuit en outre que même si ces oeuvres s'appuient sur des événements historiques, elles sont, néanmoins, fictives. Ainsi, les personnages doivent être entendus comme des créations de leurs auteurs respectifs. Comme personnages inventés, ces femmes sont dotées des qualités envisagées par leurs auteurs comme paradigmatiques d'un topos établi et suscité par la doxa contemporaine.

Par la suite, je tiens compte du clivage temporel entre les dates de publication de ces romans. *La Métisse* [1923] et *Nipsya* [1924] partagent certaines préconceptions et attitudes typiques du début du siècle tandis que celles de *Cantique des plaines* [1993] le situent clairement dans la philosophie multiculturelle de la fin du vingtième siècle. Les changements hégémoniques reflètent l'évolution identitaire de la Métisse. Pour cette

raison, je présente mon analyse dans l'ordre chronologique des publications romanesques, tout en complétant mon étude des textes fictionnels par des suppléments historiques.

Dans un premier temps, j'établirai la base théorique qui encadre la thématique du masque. Cette étude s'appuie néanmoins fortement sur des bases philosophiques et, ainsi, elle demande une structure théorique solide afin que l'identité et l'altérité de la Métisse mythique puissent être proprement analysées. Bien que la Métisse débute dans la fiction ouest-canadienne en tant qu'objet imprévu dans le discours hégémonique, je m'intéresse davantage à la question de sa métamorphose en tant que sujet de ce même discours. Les termes « objet » et « sujet » demandent des clarifications, car ils entrent de façon centrale dans la discussion. En plus, il faudra préciser la distinction entre l'identité d'un objet et l'identité d'un sujet. Une discussion de la subjectivité de la Métisse ne pourrait être possible qu'en soulevant le processus de ce changement dans la perception de la collectivité. La manière dont un sujet est reçu par la collectivité détermine en grande partie la stabilité de ce même sujet. Il reste à savoir si la Métisse mythique de l'Ouest canadien atteint la condition sociale d'un sujet parlant ou si elle est rejetée par la société qui l'a créée.

CHAPITRE UN

UN MASQUE CULTUREL : LE MÉTISSAGE DANS L'OUEST CANADIEN

Dans cette étude, la métaphore du masque se prête particulièrement bien à une analyse thématique en ce qu'elle sert à représenter l'identité d'un individu autant que celle d'une collectivité. Une métaphore sert de lien naturel entre la fiction (l'abstrait) et la réalité (le concret); elle devient, d'une façon, une géographie qui exprime la relation entre le temps et l'espace. Ce fil conducteur peut, néanmoins, se métamorphoser. La métaphore du masque permet aussi bien d'étudier des moments précis de l'histoire – comme si le temps était figé – que d'identifier des changements au fil des années. Je me sers de la thématique du masque pour montrer la métamorphose de l'idéologie hégémonique dans l'Ouest canadien. De plus, à l'aide de notions philosophiques, je construis un modèle pour parler de l'identité et, tout particulièrement, pour mener à une conception du sujet unifié, état identitaire en question. Ce chapitre expose l'arrière plan philosophique de mon étude littéraire poursuivie dans les chapitres suivants. Il prépare le lecteur pour une lecture transversale des chapitres qui font l'analyse des représentations de la Métisse et de la métamorphose de son corps social.

I. La base thématique

Le thème de la survie

Pour aborder la thématique du masque, il convient d'examiner une des périodes les plus volatiles de l'histoire canadienne – celle de la Crise d'octobre au Québec (1970). Cette période représente une prise de conscience sociale pertinente au développement de la pluralité de l'identité canadienne. Le meurtre de Pierre Laporte par un groupe radical du FLQ (Front de libération du Québec) soulève alors la question de la fragilité de l'identité nationale, remise de plus en plus souvent en question. Cette période se situe entre les deux époques qui abritent les romans de cette thèse; elle exemplifie ce qui a précipité cette prise de conscience canadienne, et ce qui en résulte en fonction de la condition identitaire des Métis de l'Ouest.

Un livre de l'essayiste Margaret Atwood publié à la même époque (1972) me sert de tremplin pour plonger dans la question principale des origines des crises identitaires canadiennes, car à la fin de l'introduction à son *Essai sur la littérature canadienne*, Atwood donne corps à l'identité canadienne lorsqu'elle présente une métaphore géographique :

Une personne perdue a besoin d'une carte du territoire, où sa position sera indiquée par rapport à toute autre chose. Ainsi, la littérature n'est pas seulement un miroir, elle est aussi une carte géographique de l'esprit. Notre littérature sera ce genre de carte si nous apprenons à la lire comme notre propre littérature, comme le produit de ceux qui ont vécu là, et des endroits qu'ils ont habités. Nous avons désespérément besoin d'une telle carte, nous avons besoin de connaître cet « ici » parce que c'est ici que nous vivons. Pour les membres d'un même pays, d'une même culture, partager la connaissance de leur environnement, de leur « ici »,

n'est pas un luxe mais une nécessité. Sans ce savoir, il nous est impossible de survivre. (Atwood, 22)

Dans la citation précédente, Atwood emploie le « nous » collectif pour regrouper tous les « Canadiens ». Elle s'adresse aux Canadiens et elle parle des Canadiens. Sans doute est-elle très consciente du manque d'unité nationale lors de la rédaction de son texte, publié sous le titre *Survival: A Thematic Guide to Canadian Literature*. A l'époque dont nous parlons, ce « nous » problématique doit faire face aux problèmes internes devant les média internationaux. L'un des rares pays au monde reconnu pour sa stabilité et pour sa paix, le Canada représentait jusqu'alors un pays où rien ne se passait : en un mot, *il était ennuyeux*. Pour l'illustrer, au début de sa préface, Atwood cite du roman de Brian Moore, *The Luck of Ginger Coffey* : « He doesn't want to talk about Canada....There you have the Canadian dilemma in a sentence. Nobody wants to talk about Canada, not even us Canadians. You're right, Paddy. Canada is a bore ».² Par contre, les événements de 1970 forcent le Canada à prendre conscience de cet « ici » dont parle Atwood et dont je parle au cours de ce chapitre dans le contexte de nos cultures métissées et de ce « nous » problématique.

Comme Atwood le souhaitait, *Survival* a secoué le domaine littéraire canadien : « Ce livre ressemble à une prise de position personnelle, ce que la plupart des livres sont, et à un manifeste politique, ce que la plupart des livres sont aussi » (17). Atwood prend soin de mettre la littérature canadienne sur la scène nationale et, en même temps, elle souligne, comme le titre anglais l'annonce, le thème dominant dans la littérature

canadienne : la survie est un fil conducteur basé sur une idéologie de victimisation. Tous ceux qui se sont baignés dans la littérature canadienne-française et/ou québécoise reconnaissent également ce thème omniprésent. Pourquoi donc le titre, *Survival*, se trouve-t-il traduit en français par *Essai sur la littérature canadienne*. Est-ce un acte de censure flagrante ? Y a-t-il une raison pour laquelle les éditeurs québécois veulent dissimuler entièrement ce lien pertinent entre la littérature canadienne-anglaise et la littérature canadienne-française ? Veulent-ils préserver la notion de « survie » pour leur propre culture ? Considèrent-ils le « nous » de Atwood exclusif ?

L'emploi du pronom sujet « nous » se complexifie davantage lorsque j'amène à la discussion le livre renommé de Harold Cardinal, *The Unjust Society*. Cardinal fournit une réponse au fameux « White Paper » de Jean Chrétien, ministre des Affaires indiennes à l'époque de cette publication en 1969. Cardinal distingue la voix aborigène qui étouffait dans le programme d'assimilation proposé par Chrétien et l'idéologie hégémonique de la société canadienne :

As long as Indian people are expected to become what they are not – white men – there does not and there will not exist a basis upon which they can participate in Canadian society. (22)

Our identity, who we are; this is a basic question that must be settled if we are to progress. (21)

Précisément, les commentaires de Cardinal m'aident à faire le point que ce « nous » dont parle Atwood ne devrait pas être conçu comme une collectivité uniforme mais comme une collectivité hétérogène qui partage cet « ici ». La façon dont les Canadiens se décrivent devient intégrale aux études identitaires. S'embarquer dans l'analyse de ce

« nous » comprend non seulement une étude de l'identité (existe-elle vraiment au singulier ?), mais également une étude de l'altérité (dans toute sa pluralité); car, selon Cardinal, « It is only when men are able to accept their differences as well as their similarities and still relate to each other with respect and dignity that a healthy society exists » (22). Quel que soit le lieu de discours (politique, personnel, ou littéraire), lorsque les forces opposantes confrontent l'hégémonie, celle-ci est déstabilisée. Une société en rupture raconte des histoires portant sur les rapports dialectiques entre les membres de sa communauté. En effet, Atwood propose également que la littérature signifie la santé culturelle d'un pays. On peut donc en conclure que « survivre » est synonyme de « progresser ».

Construire une carte géographique de l'esprit à partir de la littérature canadienne peut être un processus difficile et souvent honteux. D'abord, parce qu'il faut avouer que la littérature n'est pas toujours de haute gamme. Cependant, pour cette raison, il est parfois plus facile d'identifier les multiples masques superficiels que les auteurs manipulaient jadis. Il s'agit de lier ces masques aux manifestes politiques sous-entendus des époques passées. Les écrivains canadiens ont raffiné l'usage des masques pour cacher leurs intérêts politiques. Et, j'ajouterai ici, en passant, que les éditeurs canadiens ont également raffiné la tendance à masquer. Car, malgré tout l'effort de la part de Atwood et de ses contemporains littéraires de démasquer l'identité problématique du Canada, je trouve ironique qu'à leur tour les éditeurs chez Boréal, traduisant le titre *Survival* par *Essai sur la littérature canadienne*, participent subtilement à ce phénomène culturel; eux aussi

masquent leur idéologie politique, c'est-à-dire qu'ils se distinguent du Canada anglais. C'est ainsi que pour préserver une identité propre, on se crée ses propres masques autant qu'on crée des masques pour autrui. Ainsi, les actes de masquer et de se masquer sont à la fois constructeurs et destructeurs. Les masques risquent d'être mal accueillis, surtout lorsque le récepteur occupe une position subordonnée. Si « toute situation subordonnée ou infériorisée donne droit au statut de victime » (Angenot, 11) et si Atwood conclut qu'on est une société de victimes, la littérature canadienne démontre une série de relations de domination. Les victimes se regroupent et se fortifient devant la présence d'une force menaçante. Ainsi, même les dominants dans une relation peuvent se sentir menacés, et donc, victimisés. Ce problème qui n'était même pas ouvertement reconnu auparavant se nomme aujourd'hui post-colonialisme. Il s'agit de nommer la force menaçante, qu'elle soit interne ou externe.

Les émotions de ressentiment, de honte, et de culpabilité qui circulent dans le discours hégémonique aujourd'hui, indiquent l'état maladif de ce corps social qu'on nomme l'identité canadienne. Il s'agit de comprendre cette identité pluraliste afin non seulement de la faire survivre mais de la faire progresser. Ce mouvement provoque un échange entre les groupes dominants et dominés qui déstabilise nécessairement le discours hégémonique.

Je reviens à ce dialogue souterrain qui secoue le discours hégémonique lors de la traduction en « français » du livre de Atwood en 1987. Le délai de quinze ans est significatif, car entre temps une génération a grandi au Québec sous l'influence d'une

politique fortement nationaliste. La note de l'éditeur présente deux raisons pour justifier la traduction d'un texte anglais qui remonte à 1972 : d'abord, Atwood est devenue très célèbre et, en deuxième lieu, « ce livre demeure une excellente introduction à la littérature canadienne-anglaise pour les lecteurs du Québec et de l'étranger ». Cette note semble dire qu'en 1987, on s'est aperçu que les Québécois, regroupés avec les étrangers, ont besoin d'une carte géographique de l'esprit pour comprendre la littérature canadienne-anglaise. Dans le même paragraphe, l'éditeur dit que ces « écrivains expriment l'imaginaire du Canada anglais ». Alors que Atwood accorde une place prépondérante à la littérature canadienne-anglaise dans son étude, elle n'exclut nullement les écrivains francophones ni le Canada français. Je me demande donc ce que la note de l'éditeur suggère par « l'imaginaire du Canada anglais » – par rapport à quoi ? l'imaginaire du Canada français ? Atwood a-t-elle mal interprété la littérature canadienne-française ? Lui a-t-elle accordé une place subordonnée ? Ainsi, la traduction elle-même devient un masque culturel. La note de l'éditeur résonne de ressentiment. Le message de *Survival* a survécu : l'idéologie de victimisation prédomine dans le discours canadien.

Le métissage du discours hégémonique

Dans l'introduction de son livre, Atwood indique sa prise de position au sujet des études comparatives : « L'étude de la littérature canadienne se doit d'être comparative, comme l'étude de toute autre littérature. Les contrastes font ressortir fortement les modèles distinctifs » (20-21). En effet, nous avons besoin d'études comparatives pour

établir une nouvelle carte géographique de l'esprit canadien actuel. Evidemment, ces études se doivent d'être des études comparatives *intra-canadiennes*; c'est-à-dire que le « nous » qu'on emploie se doit d'être entendu dans sa pluralité, comme le suggère également Cardinal.

La métaphore de la carte géographique qu'emploie Atwood nous incite non seulement à étudier le « ici » mais aussi le « maintenant », car la géographie est l'étude de la confluence de l'espace et du temps. Dans son livre *Peau noire, masques blancs*, Frantz Fanon traite également de cet ensemble du temps et de l'espace :

Tout problème humain demande à être considéré à partir du temps. L'idéal étant que toujours le présent sert à construire l'avenir. Et cet avenir n'est pas celui du cosmos, mais bien celui de mon siècle, de mon pays, de mon existence. En aucune façon je ne dois me proposer de préparer le monde qui me suivra. J'appartiens irréductiblement à mon époque. (12)

Si on reformule Fanon pour le contexte canadien, on peut dire : le problème identitaire de mon époque, de mon pays, de mon temps est d'avoir tout vu, pendant des siècles, à partir d'une optique binaire : blanc/noir, bon/mauvais, vrai/faux, catholique/protestant, est/ouest, français/anglais. Bien que ce système rende les analyses structurées et orthodoxes, il ne capte plus l'actualité canadienne, et ce depuis longtemps. L'effet est le suivant, et pour revenir maintenant à ma propre prise de position annoncée plus tôt : nous avons maîtrisé l'art de masquer la réalité; nous avons créé tout un système, une cérémonie même, de masques. Nous nous masquons et nous masquons les autres autour de nous pour les identifier, soit comme « nous », soit comme « autre ». Lorsque ces divisions bipolaires ne répondent plus à l'état actuel, on perd ses points de repères identitaires.

Nous sommes, depuis longtemps, une culture métissée mais nous avons masqué notre métissage parce qu'il ne convenait pas à ce système bipolaire de jadis. Où en est la preuve ? On pourrait dire qu'elle est dans la littérature canadienne de l'Ouest. Pour dessiner une carte géographique de l'esprit canadien métissé, j'étudie les représentations de la Métisse dans cette littérature. Ce personnage problématique porte des masques qui soulignent son identité marginale. En même temps, le discours hégémonique la rend centrale aux romans afin de la transformer en porte-parole.

La Métisse mythique

La critique féministe française me donne les concepts nécessaires pour parler de la Métisse mythique. Dans son livre, *Les mots et les femmes*, Marina Yaguello étudie comment l'identité féminine prend forme dans le langage masculin – « masculin » parce que sa genèse se trouve à l'intérieur du système patriarcal. Les relations entre la langue et la femme se multiplient à cause du système idéologique qui les entretient : « L'idéologie, en effet, constitue un instrument de modelage à l'intérieur des systèmes de communication et de représentation de l'homme » (Yaguello, 71). Dans une société patriarcale, l'homme domine la femme; de ce fait, il construit des modèles, ou bien des masques, pour les femmes selon son besoin et en fonction de son idéologie.

À cause de cette domination masculine, Luce Irigaray insiste que « dans une telle culture, il est normal, ou du moins compréhensible, que les modèles d'identité féminine n'existent pas. Cette civilisation n'a ni philosophie ni linguistique, ni religion ni politique

féminines. Toutes ces disciplines sont adaptées à un sujet masculin » (79). Autrement dit, dans une telle société, le sujet féminin n'existe pas; par contre, l'objet féminin existe, créé par le sujet masculin. En tant qu'objet, la femme est dominée par le sujet dominant – l'homme – et, par conséquent, par l'idéologie masculine. Les archétypes de la femme, créés par l'homme, servent à promouvoir l'idéologie dominante – celle qui dicte la domination masculine.

Ce qui est important à souligner, c'est que la femme ne choisit pas nécessairement ses masques. Selon la dynamique de la domination, ses masques lui sont souvent imposés – surtout si la femme n'est qu'un objet de discours et non pas un sujet. Dans le cas de la Métisse mythique, l'homme blanc la masque selon son idéologie dominante. Ainsi, à travers les masques qu'elle porte, j'identifie les idéologies concurrentes dans l'Ouest canadien.

La Métisse présente un cas d'étude particulier parce qu'elle est doublement marginalisée: d'abord en tant que femme, ensuite en tant que métisse. Si on pousse davantage la logique d'Irigaray, on remarque que l'identité métisse n'existe pas non plus, car elle est également une construction du groupe dominant – les Blancs. Dominée à tout moment par l'idéologie de l'homme blanc, la Métisse est présentée aux lecteurs comme le paradigme féminin de l'Ouest canadien. Il s'agit de déterminer dans quelle mesure elle répond aux modèles idéologiques créés par l'homme blanc.

Cette étude est un travail de déconstruction de la même façon que l'identité féminine a été déconstruite par les féministes. A force d'être déconstruite, l'identité

métisse, telle qu'elle est présentée dans la littérature ouest-canadienne, révèle un mythe, celui de la Métisse mythique. C'est en tant que mythe que la Métisse peut répondre à tout ce que l'homme blanc attend d'elle. Lorsque Simone de Beauvoir étudie les mythes de la femme dans *Le deuxième sexe*, elle s'attarde longuement sur les désirs de l'homme. Selon elle, ce n'est qu'à travers les désirs du sujet qu'on arrive à comprendre l'identité féminine dans toute sa complexité parce que la femme est une construction de l'homme. Ce travail de dégager le mythe féminin sera contradictoire, comme nous prévient de Beauvoir :

Il est toujours difficile de décrire un mythe; il ne se laisse pas saisir ni cerner, il hante les consciences sans jamais être posé en face d'elles comme un objet figé. Celui-ci est si ondoyant, si contradictoire qu'on n'en décèle pas d'abord l'unité : Dalila et Judith, Apasie et Lucrece, Pandore et Athéné, la femme est à la fois Eve et la Vierge Marie. Elle est une idole, une servante, la source de la vie, une puissance des ténèbres; elle est le silence élémentaire de la vérité, elle est artifice, bavardage et mensonge; elle est la guérisseuse et la sorcière; elle est la proie de l'homme, elle est sa perte, *elle est tout ce qu'il n'est pas et qu'il veut avoir, sa négation et sa raison d'être.* (242, c'est moi qui souligne)

La Métisse mythique incarne tous les désirs contradictoires de l'homme. Cependant, comme il n'existe pas un seul masque qui puisse combler toutes ses attentes, il faut étudier les désirs de l'homme blanc afin de comprendre le mythe de la Métisse qu'il crée dans l'Ouest canadien.

L'auteur se masque/se métisse

Pour comprendre ce phénomène culturel de masquer, il faut non seulement identifier les masques et les nommer, mais aussi démasquer l'homme blanc, en l'occurrence l'écrivain, qui a créé ces masques. Les écrivains blancs dominent la carte

littéraire pour plusieurs raisons (éditeurs blancs par exemple), mais l'effet important à remarquer est qu'ils ont néanmoins participé à métisser le discours hégémonique. A travers les personnages et les voix narratives, les auteurs transmettent (consciemment ou non) la doxa de leur époque puisqu'ils sont eux-mêmes construits par elle. Cependant, j'ai découvert que souvent les auteurs se masquent eux-mêmes, qu'ils changent leur identité. Ce phénomène suggère que le métissage, par le fait de côtoyer l'autre et d'incorporer des aspects de l'autre, est devenu aujourd'hui un concept social qui ne dépend pas d'une généalogie amérindienne, mais d'une participation dans un milieu métissé.

Dans cette thèse, j'identifierai deux façons de se masquer quant aux exemples fournis par les auteurs eux-mêmes. D'abord, les deux auteurs masculins me fournissent des cas d'étude par la création d'une autre identité lorsqu'ils se masquent derrière des pseudonymes. Nancy Huston garde son nom mais elle altère son identité de Canadienne anglaise en se masquant derrière la langue française. Les questions identitaires ressortent tout de suite quant à la relation entre les auteurs et les sujets traités dans leurs romans, car toutes les identités (celles des auteurs ainsi que celles des personnages) sont mises en question. Pour les fins de cette étude, il n'est ni essentiel ni possible de connaître toutes les raisons pour lesquelles Bugnet et Lebel se masquent derrière un pseudonyme. Il suffit peut-être de dire que cette pratique était très à la mode à leur époque. Pourtant, l'acte de se masquer donne une dimension particulière à ces auteurs ainsi qu'à leurs romans qui traitent des Métis.

En se masquant, Joseph-Marc Lebel et Georges Bugnet nous indiquent automatiquement qu'une autre identité se cache derrière les pseudonymes. Dès lors, ce qui est encore plus important que l'identité propre de ces auteurs est l'ensemble de la doxa qui les a (in)formés. Ces deux auteurs viennent d'ailleurs et, lorsqu'ils sont mis en contact avec le peuple métis, les systèmes hégémoniques sont déstabilisés. Ils présentent une nouvelle interprétation de leur nouveau monde. La présence métisse influence non seulement leurs conceptualisations sociales, mais introduit des personnages métis dans le discours littéraire. Lorsqu'ils se masquent, les auteurs signalent leur inquiétude personnelle quant à la nouvelle présence métisse dans ce nouveau raisonnement social; mais, dans les cas de Lebel et Bugnet, l'acte même de se masquer derrière un pseudonyme démontre leur capacité ainsi que leur volonté de se métisser. L'acte de se masquer devient, pour ces auteurs, un symbole d'appartenance au nouveau monde; il joue le même rôle que le masque cérémonial.

Mon étude des auteurs qui se masquent derrière des pseudonymes ou derrière la langue servira de preuve que le discours hégémonique de l'Ouest canadien est métissé grâce aux auteurs qui se métissent. Ils offrent à la culture littéraire non seulement des sujets métis mais une doxa métissée qui rend le discours hégémonique hybride. Ce métissage exige la confluence d'une identité avec son altérité, du « je » avec le « tu » (ou avec un autre « je »). Ainsi le « nous » se transforme selon la subjectivité de l'écrivain. Un examen des notions philosophiques ayant rapport à la subjectivité me permet de

comprendre comment l'identité canadienne est construite, par qui elle est construite, et qui en choisit les composantes pour qu'elle survive et progresse.

II. La base philosophique de l'identité et de l'altérité

De l'objet, au sujet, à l'abject

Si le vingtième siècle sera reconnu pour son obsession avec la quête identitaire, c'est à G. W. F. Hegel, philosophe du dix-neuvième siècle, qu'il faut d'abord retourner et c'est lui qu'on devrait remercier d'avoir fourni la pensée essentielle à ce questionnement. Car, qu'il soit cité légitimement ou non par les philosophes et les penseurs qui ont suivi ses démarches, c'est grâce à Hegel que les concepts post-coloniaux de l'U/un et de l'A/autre ont pu atteindre leur apogée populaire aujourd'hui. Cartésien dans sa pensée, Hegel a construit un système logique qui met en relation des objets dans un rapport dialectique pour enfin identifier un sujet unifié: l'un. L'identité de « l'un » est formalisée en face d'un autre « un » qui est nommé « l'autre ». Ainsi, dans l'approche philosophique, une identité n'est jamais étudiée sans égard à son altérité, ou mieux (surtout dans le cas post-colonial), à ses altérités.

Même si Hegel offre la base philosophique dont je me sers pour aborder cette étude d'identité et d'altérité, il n'était pas le premier ni le dernier à mettre en question l'homme et son identité.³ Le but de ce survol ne tente pas de tracer cette quête éphémère depuis ses origines, une tâche m'obligeant à retourner au début des écritures philosophiques et de traverser quasiment tous les domaines. Je précise que le but

primordial est de (re)chercher les concepts séminaux qui ont donné naissance au discours de l'identité hégémonique si puissant dans la théorie post-coloniale. Les effets et les reflets de ces concepts séminaux (de l'Un et de l'Autre), portés au premier plan, me permettront ainsi d'expliquer comment le contexte historique, imprégné par l'idéologie contemporaine, a construit le persona de la Métisse dans la littérature ouest-canadienne du vingtième siècle. La métamorphose de l'identité de la métisse au fil des années s'éclaire à cause de l'évolution des concepts idéologiques qui l'entourent. Ainsi, certaines notions de G. W. F. Hegel, de Søren Kierkegaard, et de Julia Kristeva me serviront dans mon analyse et, plus particulièrement, l'ensemble démontrera le mouvement philosophique du sujet, de l'objet et de l'abject.

Le sujet de Hegel

Ce qui m'intéresse dans la philosophie de Hegel est sa notion du développement du « soi »; ce « soi » commence au niveau de l'individu mais ne peut pas échapper à la collectivité, car l'individu y est compris. Il faut savoir que Hegel n'arrive pas, lui seul, à la conceptualisation du soi, car elle fait partie de tout un système philosophique. Il n'est pas nécessaire de remonter au début du système cartésien, mais de comprendre *grosso modo* qu'il existe trois divisions dans cette philosophie et qu'elles sont à la fois étroitement liées, dans le sens qu'elles fonctionnent comme des étapes dans le plus grand processus du développement du « soi » : 1) La logique est la science de l'Idée; 2) La philosophie de la nature est la science de l'Idée dans son altérité; et 3) La philosophie de l'esprit est la

science de l'Idée revenue à soi-même à travers cette altérité (Weiss, 36). Le but de la philosophie est la connaissance. Dans son livre, *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel trace l'émergence de la connaissance et, plus précisément, l'évolution de la conscience humaine; c'est-à-dire le sujet conscient, le sujet qui se connaît.

En effet, comme les divisions le suggèrent, ce système n'est pas linéaire. Je l'explique, comme l'a fait Hegel, par la métaphore du cercle. Si on imagine qu'on dessine un cercle, on voit clairement qu'il y a un début; mais, lorsque le cercle est complet, on ne voit plus où était le début, car la fin et le début se rencontrent. Retenant cette image, on voit pourquoi Hegel trouve qu'un début est arbitraire et, d'une manière, faux. Un début exprime une fin dans sa forme germinale. Il exprime un but. Si le but n'est jamais accompli, il n'y a pas vraiment de dé-but. Hegel se concentre sur le processus, sur le développement d'une Idée jusqu'à ce qu'elle soit complète: « The result is the same as the beginning solely because the beginning is purpose » (Weiss, 4). Le début et la fin se joignent comme dans un cercle. Si on n'arrive pas à compléter le cercle, on a ce que Hegel nomme « bad infinity » (Weiss, 4), une fausse piste presque. C'est pourquoi Hegel accorde une importance primordiale au développement, car un début n'est rien s'il ne s'achemine pas vers la fin. Mais il y a de nombreuses étapes à parcourir avant d'arriver à la réalisation d'un but. Dans ce sens, l'optimisme est fort chez Hegel (Butler, 22). La réalisation d'un but ne se déroule pas nécessairement dans un temps délimité (comme, disons, la vie d'une personne); mais pendant un certain temps délimité quelques-unes des démarches vers cette réalisation peuvent s'accomplir. Alors, même s'il existe un cercle

absolu, il y a plusieurs étapes (ou points) qui contribuent à son entité, à son « à/de venir ».

Voici comment Hegel conçoit l'histoire (et sa continuité).

L'Idée suprême chez Hegel est *Geist* (traduit comme l'Esprit ou l'Absolu). Pour maintenir sa stabilité, l'Esprit doit être conçu comme un sujet (un « soi »). Dans l'introduction de *Hegel: The Essential Writings*, Frederick G. Weiss explique le concept de cette unité, cet « un » :

This requirement – of subject or self – is easily misunderstood, for what is meant is not that the Absolute is some sort of personal being, in the subjective or limited sense of "person," but that the supreme principle and truth of the universe is *one*, an undivided unity of differences, which is enriched rather than dissipated by the multitude of its manifestations. (5)

Le développement d'un sujet comprend une pluralité d'expressions; c'est-à-dire qu'il y a des contradictions et même de fausses notions qui contribuent à sa formation. Ainsi, la Vérité pour Hegel n'est pas conçue comme un état purement positif mais plutôt comme une série de relations qui aident la Vérité à se connaître, à se relier avec l'univers concret et avec elle-même. L'unité (l'Un) est dynamique. Le processus est encore plus révélateur, car il sert de preuve que cet « Un » est un sujet *en devenir*.

Cette version nécessairement condensée de l'argument de la « certitude subjective » élucide comment Hegel construit le sujet. Il s'agit d'abord de percevoir la conscience qui est certaine de connaître son « objet », c'est-à-dire qu'il y a un élément de particularité à cette conscience qu'elle veut exprimer. Pour exprimer cette particularité de connaissance (à nous qui la questionnons), il faut utiliser un langage qui indique (vaguement) le temps et l'espace de cet objet. Par exemple, on peut même créer une sorte

de formule: « Je suis conscient de _____ ici et maintenant ». Selon Hegel, on peut remplacer le tiret par n'importe quel « objet » qui peut être expérimenté. L'existence de l'objet est absolument particulière. Hegel se demande si peut-être ce qui est absolument particulier est le sujet « je » (qui est conscient de l'objet) et non pas l'objet: « Sense-certainty is thus banished from the object, but it is not yet thereby done away with; it is merely forced back into the I » (Weiss, 57). Mais le « je » est universel; c'est une expression indexicale (« je » n'égal pas Laurie, par exemple). Dans ce cas, la « certitude subjective » ne s'affirme pas par l'objet seul ni par le sujet seul, mais plutôt dans la relation entière; c'est-à-dire que le sujet et l'objet forment une relation interdépendante : l'un a besoin de l'autre. La phrase « Je suis conscient de tel objet ici et maintenant » indique cette relation entre le conscient et la particularité qu'il exprime. En plus, il faut accorder aux expressions « ici » et « maintenant » une certaine durée pour que l'argument se tienne. Alors, on ajoute une série d'« ici » et de « maintenant » puisqu'ils sont compris comme des universels (toujours conséquents ou logiques pendant la durée de l'argument). Cela donne au sujet et à l'objet une certaine géographie – un « ici » et un « maintenant ». (Je comprends qu'ici Hegel parle toujours de l'abstrait, mais même dans l'abstrait ces *notions* que j'appelle « géographiques » sont nécessaires pour conceptualiser le sujet et l'objet). Hegel explique que l'argument se tient seulement s'il y a « médiation » entre le sujet « je » et « l'objet ». La particularité de l'objet que la conscience souhaite exprimer réside dans leur relation. Tant qu'on se limite aux expressions indexicales cependant, on reste dans l'universel.

Dès qu'on essaie de rendre concret le langage (qui est abstrait), en indiquant physiquement l'objet, on *perçoit* l'objet. Il s'agit de la médiation explicite :

If I want, however, to help out speech [...] by pointing out this bit of paper, then I get the experience of what is, in point of fact, the real truth of sense-certainty. I point it out as a Here, which is a Here of other Heres, or is in itself simply many Heres together, ie., is a universal. I take it up then, as in truth it is; and instead of knowing something immediate, I « take » something « truly », I *per-ceive*. (Weiss, 62)

La perception de l'objet nous mène dans l'expérience; on ne parle plus de « certitude subjective », on parle maintenant de « *sense-experience* ». Le langage est insuffisant pour exprimer l'idée de l'objet; il nous faut le concret. Celui-ci nous aidera à mieux considérer tous les concepts abstraits précisés ci-dessus. Par exemple, l'objet concret doit refléter l'objet conceptualisé par le sujet pour que le sujet le reconnaisse véritablement: « What the object immediately was *in itself* [...] it turns out, in truth, not to be this really; but instead, this inherent nature (*Ansich*) proves to be a way in which it is for an other » (Weiss, 63). L'objet « lui-même » doit être le même que pour l'autre (c'est-à-dire, le sujet): « it is clear that being "in-itself" and being "for an other" are here the same » (Weiss, 64). Je souligne ici comment la Vérité chez Hegel n'est pas nécessairement une vérité qui exclut la fausseté, mais un processus pour arriver à la Vérité.

Jusqu'à présent dans l'argument, il n'y a pas de sujet concret: « The subject has not arrived, but a predecessor is on the scene: consciousness. Consciousness is marked by its assumption that the sensuous and perceptual world it encounters is fundamentally different from itself » (Butler, 25). Le développement du « soi » est le processus du

conscient qui, d'abord, reconnaît sa différence quant aux objets, et ensuite, se reconnaît. Pour franchir cette dernière étape, le conscient doit s'identifier avec le monde. Le conscient qui perçoit les objets phénoménaux dans le monde a peur de ne pas exister dans ce monde d'objets phénoménaux qui se présentent (il lui semble) sans égard à lui. Mais si on se souvient que le conscient participe à la médiation de ce monde (la perception des objets), d'un coup le conscient se perçoit comme « autre » et, dans cette position altérée, il devient « soi ». Il n'est plus ce qu'il a été (conscient); il est devenu Autre, il est devenu « soi » : « When we consider that the sensuous and perceptual world only *becomes actual* or determinate through its mediation in alterity, we recognize that consciousness is this Other which reflects and, thus, actualizes the truth of that world » (Butler, 25). La vérité que le conscient change, développe, inclut son aspect dialectique – l'un et l'autre : « For self-consciousness, then, otherness is a fact, it does exist as a distinct moment; but the unity of itself with this difference is also a fact for self-consciousness, and is a second distinct moment » (Weiss, 65). L'unité de cet un et de cet autre est le « soi » : « Self-consciousness presents itself here as the process in which this opposition is removed, and oneness or identity with itself established » (Weiss, 65). L'importance est de comprendre que le « soi » n'est pas un « soi » s'il n'est pas en devenir. C'est le processus de relier l'un et l'autre qui fait le « soi ».

La confirmation du « soi » ne s'accomplit qu'en face d'un autre « soi ». Hegel l'explique dans le fameux concept du maître et de l'esclave. Le « soi-conscient » doit être
 1) conscient de son environnement, 2) conscient d'au moins quelques-uns de ses états

mentaux, 3) conscient qu'il est conscient de son environnement et de ses états mentaux, et 4) capable de reconnaître d'autres « soi-conscients » et d'être reconnu par eux. Ce dernier point demande que le concept de soi de l'un (A) soit le concept de A de l'autre (B). Par exemple, le maître reconnaît l'esclave comme esclave, comme une réflexion de son pouvoir (le pouvoir du maître), et l'esclave doit reconnaître qu'il (l'esclave) est esclave (c'est-à-dire, que sa conscience n'est pas la sienne, mais celle du maître) (Weiss, 70-78). Une fois de plus donc, l'un a besoin de l'autre.

À ce point, l'argument de Hegel semble justifier l'esclavage; mais, si l'esclave (jusqu'à ce moment dans le développement de l'argument) est dépendant, il n'est pas capable de se reconnaître réciproquement – le « soi » du maître n'est pas actualisé:

The truth of the independent consciousness is accordingly the consciousness of the bondsman. This doubtless appears in the first instance outside itself, and not as the truth of self-consciousness. But just as lordship showed its essential nature to be the reverse of what it wants to be, so, too, bondage will, when completed, pass into the opposite of what it immediately is: being a consciousness repressed within itself, and change round into real and true independence. (Weiss, 76)

Il s'ensuit que l'esclave doit ressentir la terreur. Dans ce moment de terreur, l'esclave a peur pour lui-même et en devient conscient; il devient ainsi conscient de son existence: « This complete perturbation of its entire substance, this absolute dissolution of all its stability into fluent continuity, is however, the simple, ultimate nature of self-consciousness, absolute negativity, pure self-referent existence, which consequently is involved in this type of consciousness » (Weiss, 77). Le « soi-conscient », l'esclave est indépendant. Il reste à résoudre que le maître ne reconnaît pas l'indépendance de

l'esclave : « Il y a, à la base de la dialectique hégélienne, une réciprocité absolue qu'il faut mettre en évidence » (Fanon, 178). A cause du manque de réciprocité absolue, le maître est à nouveau instable, et par conséquent, l'esclave est instable. L'esclave souhaite être reconnu par l'autre comme un soi (en-soi-pour-soi). Le « soi-conscient » est lancé dans un état d'instabilité quand il n'y a pas de reconnaissance réciproque entre tous les uns et les autres. Il est « the unhappy conscience » (Butler, 61).

En résumé, le développement du « soi » chez Hegel consiste en de nombreuses étapes : d'abord, la « certitude subjective », ensuite, la perception, puis, la compréhension de la relation entre l'un et l'autre. De plus, le « soi-conscient » chez Hegel a besoin d'être reconnu par un autre « soi-conscient » qui le reflète. Dans le cas du maître et de l'esclave, l'esclave (conceptualisé par le maître) n'est pas un sujet, mais un objet. Si on revient à l'image du cercle, le sujet n'est pas arrivé à sa forme complète. Ainsi, il s'engage dans une lutte avec l'autre. Dès que l'esclave s'embarque dans le processus de devenir un « soi », il souhaite également la reconnaissance de son être (en-soi-pour-soi) par l'autre. La logique cartésienne pousse le système hégélien. Dès que le sujet commence son enquête identitaire, il continue dans sa trajectoire vers l'Absolu. Il s'engage dans le processus de devenir.

Le rapport hégélien dans La Métisse de Jean Féron

Il convient en ce moment de revenir au roman de Féron pour montrer la pertinence des concepts hégéliens pour mon analyse de l'identité de la Métisse. Dans les jeux de

pouvoir, le dominant (le maître) ne reconnaît pas le dominé (l'esclave) en tant que sujet, mais seulement en tant qu'objet. Pendant que le dominé reste dans cette position de subordination, il n'est pas reconnu pour sa subjectivité (l'élément interne – l'esprit), mais pour son objectivité (l'élément externe – le corps). Dans l'analyse de mon corpus littéraire, je commence par le roman de Jean Féron, *La Métisse*, qui démontre un jeu de domination à plusieurs niveaux. Pour l'instant, j'examine seulement les relations hégéliennes de base.

D'abord, il faut tenir compte que l'auteur se trouve à un niveau différent de ses personnages puisque nous parlons d'une oeuvre fictive. En effet, les personnages d'un roman sont les meilleurs exemples d'objets. Le livre est l'endroit où la construction des relations humaines peut être idéalisée; l'auteur y crée un monde qui reflète ses désirs ou sa perception du monde.

La figure de la Métisse se trouve souvent au centre des récits ouest-canadiens. Cependant, Héraldine, la Métisse de Féron n'est pas un sujet hégélien; elle est plutôt perçue en tant qu'objet. Le sujet hégélien est l'auteur. Il perçoit la Métisse seulement lorsqu'elle partage l'essence de l'objet qu'il veut exprimer. La certitude subjective de Hegel explique que l'objet à ce moment n'est pas absolument particulier; c'est plutôt le sujet qui devient absolument particulier. Dans ce cas, il est à noter que l'identité de l'auteur est plus puissante que l'identité de la Métisse dans le roman de Féron. L'analyse préliminaire au chapitre deux reflète cette identité narcissique du sujet hégélien. Je devrai alors considérer comment situer la Métisse dans ce discours, car si la Métisse est présentée comme son objet, il sera impossible de considérer sa subjectivité.

Pour terminer cette discussion, je cite l'interprétation du sujet hégélien que donne

Franz Fanon vers la fin de son livre, *Peau noire, masques blancs* :

L'homme n'est humain que dans la mesure où il veut s'imposer à un autre homme, afin de se faire reconnaître par lui. Tant qu'il n'est pas effectivement reconnu par l'autre, c'est cet autre qui demeure le thème de son action. C'est de cet autre, c'est de la reconnaissance par cet autre, que dépendent sa valeur et sa réalité humaines. C'est dans cet autre que se condense le sens de sa vie. (177-178)

La Métisse demeure un des grands thèmes de la littérature ouest-canadienne. Je suis convaincue que c'est parce que l'homme blanc voulait la figer comme objet dans son discours. En réalité, elle est un sujet en devenir qui résiste à cet encadrement. Le fait que la Métisse figure dans de nombreux romans ouest-canadiens suggère qu'elle a déstabilisé l'homme blanc; le roman de Féron l'affirme. Le chapitre deux reprend l'idéologie hégémonique qui cherche à maintenir la relation entre maître et son esclave tandis que le chapitre trois étudie les effets d'un sujet en train de s'éveiller et de se découvrir.

Au-delà de Hegel

Dans le roman *Nipsya* de Georges Bugnet, le réveil de la Métisse bouscule l'idéologie hégémonique qui reste dominante, quoique modifiée. Le fait que la Métisse se trouve à nouveau au centre du récit, qu'elle demeure le thème de l'homme blanc dans l'Ouest, indique que l'homme blanc cherche toujours la reconnaissance de l'Autre (il reste quand même sujet dominant), mais cette fois-ci, il se permet de briser les stéréotypes. L'auteur de *Nipsya* reconnaît la qualité subjective de son personnage principal : « J'ai tâché de faire simple et grand, ou plutôt, si je l'ai fait, ce fut sans le chercher, car je me

suis laissé conduire par ma petite Nipsya, sans idées préconçues » (Bugnet, 20). Le commentaire de Bugnet indique qu'il reconnaît cet Autre en tant que sujet en devenir. En effet, dans le récit, des choix se présentent à Nipsya, et ils sont moins stéréotypés que ceux que Héraldine (de Féron) rencontre. L'influence de l'Autre sur l'Un change le rapport entre le dominant et le dominé, celui-ci étant reconnu moins comme un objet à la disposition du sujet et plutôt comme un sujet en devenir (tout en restant dominé). La volonté de Bugnet de se laisser influencer par l'imaginaire de son personnage principal indique que ce sujet/auteur a subi une formation doxique différente de celle de Féron. Je n'ose pas présumer que Bugnet a lu le philosophe Kierkegaard (je n'en ai trouvé aucune trace). Néanmoins, au niveau de l'évolution du corps social de la Métisse, on remarque un rapport avec les théories évoluées du « sujet » que Kierkegaard nous fournit. Si la Métisse de Bugnet n'est pas tout à fait un sujet « en-soi-pour-soi », Nipsya représente la *possibilité* d'un sujet métis « en-soi-pour-soi ». La liberté de choix est à la base de l'existentialisme, la veine philosophique qui trouve ses origines chez Kierkegaard. Il restera à savoir dans le chapitre trois si l'auteur accordera à la Métisse cette liberté de choix qui définit un sujet existentiel. Afin de l'analyser effectivement plus tard, je m'attarde brièvement ici sur une synthèse des concepts de possibilité et de nécessité dont parle Kierkegaard.

Le sujet en devenir de Kierkegaard

Hegel sert de point de départ pour ensuite servir de pierre de touche aux théories subséquentes de son adversaire, Søren Kierkegaard, qui n'échappe pas entièrement au

système hégélien, mais qui le modifie d'une manière pertinente. Les théories hégéliennes de « l'un » offrent la base que celles de Kierkegaard complètent. Les idées principales de Kierkegaard au sujet de la construction de l'identité proviennent de son travail, *The Sickness unto Death*.⁴ La distinction importante entre le « soi-conscient » de Hegel et celui de Kierkegaard est que ce dernier *choisit* de se reconnaître. L'impact de ce choix sur l'identité du sujet et sur la philosophie existentialiste se développe en conséquence de cette distinction. Hegel parle de la nécessité du développement du « soi », tandis que Kierkegaard insiste que l'individu choisit de se développer ou non. Peu importe l'optique, c'est un choix.

Les premières phrases de son livre *The Sickness unto Death* résonnent d'un écho hégélien, mais avec une différence :

Man is spirit. But what is spirit? Spirit is the self. But what is the self? The self is a relation which relates itself to its own self, or it is that in the relation (which accounts for it) that the relation relates itself to its own self; the self is not the relation but (consists in the fact) that the relation relates itself to its own self. Man is a synthesis of the infinite and the finite, of the temporal and the eternal, of freedom and necessity, in short it is a synthesis. A synthesis is a relation between two factors. So regarded, man is not yet a self. (Kierkegaard, 146)

La dernière phrase est purement Kierkegaard qui se moque de Hegel. Selon Kierkegaard, le système dialectique de Hegel est idéaliste et ne prend pas en considération la question de liberté (Cole, 4). Selon Kierkegaard, le sujet n'existe pas *nécessairement*; il existe seulement lorsqu'il relie son essence avec la possibilité qu'il conçoit de lui-même. En effet, le sujet doit choisir de se changer, c'est-à-dire de transformer la possibilité en actualité.

Kierkegaard présente deux formes de changement – *alloiosis* et *kinesis*:

« *Alloiosis* is a qualitative change, a change in essence and *kinesis* is a change in the mode of being » (Cole, 21). Un sujet en devenir ne change pas son essence, mais son existence. Comme le processus de changement demande qu'une possibilité devienne une actualité, le changement *kinesis* fait un être d'un non-être. Avant d'exister, un sujet est essence. Dans cet état, il *est* mais sans changement; il ne *devient* pas, et donc n'*existe* pas. Kierkegaard souligne la différence entre possibilité et actualité : « A being, of this kind, which is nevertheless a non-being, is what we know as possibility; and a being which is being is actual being, or actuality; so that the change involved in becoming is the transition from possibility to actuality » (Cole, 22). Il faut toujours ce va et vient entre la possibilité et l'actualité pour maintenir l'état d'existence, le changement *kinesis*. Le processus important de l'existentialisme est *le devenir* du sujet; mais selon Kierkegaard, ce changement doit avoir lieu en liberté : « The transition takes place with freedom. Becoming is never necessary » (Cole, 22). Voici la distinction entre la philosophie de Kierkegaard et celle de Hegel : la liberté du sujet de *choisir* de devenir, de changer.

L'état de liberté doit être remis en question en ce qui concerne la figure de la Métisse. Même si Bugnet la présente en tant que sujet en devenir, qui pourrait exister, Nipsya n'est pas libre. L'auteur choisit la destinée de son personnage; ainsi elle est déterminée. Pour arriver à évaluer l'état de la Métisse mythique de Bugnet, le commentaire suivant de Kierkegaard est révélateur :

Personality is a synthesis of possibility and necessity. The condition of its survival is therefore analogous to breathing (respiration), which is an in- and an a-spiration. The self of the determinist cannot breathe, for it is impossible to breathe necessity alone, which taken pure and simple suffocates the human self. (Cole, 25)

Au moins dans le cas de Bugnet, il va au-delà des stéréotypes préexistants pour chercher de nouvelles « possibilités » pour Nipsya. Ainsi, elle semble avoir une « personnalité » plus réelle comparée à Héraldine, car il y a quelques indices d'un sujet en devenir pendant qu'elle explore ses possibilités. Il reste à savoir si la nécessité de son existence est validée dans l'idéologie de l'époque. Si les possibilités que Bugnet lui présente ne peuvent pas devenir actuelles, elle n'a pas de personnalité selon la pensée kierkegaardienne. Le discours idéologique informe la conclusion du récit qui dicte le message doxique déterminé. On note un déclin dans la « personnalité » de la Métisse au fil du récit, car son sort devient de plus en plus déterminé par l'auteur. Bien sûr son sort est présenté comme la meilleure des possibilités selon l'idéologie doxique; néanmoins la Métisse mythique perd la liberté de choisir son destin. En même temps, elle n'atteint jamais le statut de sujet en devenir.

Si le sujet ne peut pas survivre et progresser – s'il ne peut pas être un sujet en devenir – comment peut-il se manifester ? On verra que c'est en tant que corps abject. Le corps social de la Métisse mythique dans le champ littéraire trahit son manque de spécificité comme sujet. Ni objet, ni sujet, la Métisse mythique est abjecte : un sujet instable.

Le sujet instable de Kristeva

Le concept de l'abjection présenté par Julia Kristeva, une psychanalyste réputée, offre une structure qui nous permet d'organiser différemment l'espace identitaire. Jusqu'à présent, on a suivi le système cartésien basé sur la dichotomie du corps et de l'esprit. Le corps est l'objet sur et parmi lequel les relations de pouvoir sont exercées, mais il reste subordonné à l'esprit. Le corps social, en tant que sujet, est le produit de signes institués par sa société et, donc, reste problématique :

The interlocking of bodies and signifying systems is the precondition both of an ordered, relatively stable identity for the subject and of the smooth, regulated production of discourses and stable meanings. It also provides the possibility of a disruption and breakdown of the subject's, and discourses', symbolic registration. (Gross, 81-82)

Lorsqu'une identité est reliée à un aspect physique, ou corporel, sa subjectivité risque de déstabiliser l'ordre dans lequel elle tâche de participer. La présence physique d'un corps signifié risque la subversion d'un ordre établi si elle n'est pas déjà reconnue par ce même ordre. Ainsi le discours métissé nous confirme qu'il n'est plus exact de penser l'identité en termes binaires; de plus, il est possible d'éviter cette polarité selon le mouvement que décrit Gross : « Only if the body's psychical interior is projected outwards, and its material externality is introjected as necessary conditions of subjectivity can the dualism of our Cartesian heritage be challenged » (Gross, 82). La psychanalyse reconnaît l'interaction entre le corps et l'esprit, cet espace de rencontre qui héberge à la fois l'image d'un objet unifié et le concept d'un sujet en transformation.⁵ Sans explorer à fond le domaine de la psychanalyse, je me sers de la notion du corps abject pour situer la Métisse

dans cet espace identitaire volatile. Dans ce milieu où elle n'est ni objet ni sujet, la Métisse mythique subit une instabilité identitaire. En même temps, elle exerce sa plus grande influence sur le discours hégémonique car, en tant qu'abject, elle le déstabilise. Lorsque l'Autre attire l'Un et le modifie, c'est le « nous » du discours hégémonique qui est, une fois de plus, remis en question : le « je » dominant est en train de devenir un autre.

A reconnaître lors de ces discussions sur l'abject, sont les deux « je » dans l'espace identitaire en question : le dominant blanc qui a été le sujet hégélien dès le départ, et la Métisse mythique qui se révolte contre sa condition sociale objectifiée. Les deux « je » sont déstabilisés et subissent des changements quant à leur subjectivité parce que leur interaction est abjecte selon le système binaire du discours hégémonique : « Ce n'est donc pas l'absence de propreté ou de santé qui rend abject, mais ce qui perturbe une identité, un système, un ordre. Ce qui ne respecte pas les limites, les places, les règles. L'entre-deux, l'ambigu, le mixte » (Kristeva, 12). Le chapitre quatre focalisera sur cet espace interdit et ce corps interdit qu'assument les deux « je » problématiques. Pour conclure ce chapitre-ci, je reviens à la métaphore du masque, toujours en métamorphose, afin d'examiner davantage cette géographie identitaire subversive, car la transgression des frontières établies rend abjects tous ceux qui sont impliqués – entre-deux, ambigus, mixtes, voire métissés.

Les effets des masques sur la Métisse mythique et sur le discours hégémonique

Le masque de l'abject se manifeste par un état fragmenté, car l'image sociale projetée ou attendue ne répond pas à l'état physique du corps abject. L'effet est « *the body-in-bits-and-pieces* » selon Lacan (Gross, 83). Il s'ensuit que la somme des masques de la Métisse mythique révèle la fragilité d'un système qui lutte contre la contamination et la maladie, autrement dit contre l'Autre. On verra en détail dans les chapitres suivants comment les représentations sociales imposées sur la figure de la Métisse mythique la rendent malade. D'abord, après avoir étudié la Métisse en tant qu'objet hégélien (nié de subjectivité), on verra comment un mythe « ne se laisse pas saisir ni cerner » (comme on a vu chez de Beauvoir) et comment il résiste au classement d'objet figé imposé par son auteur. Ensuite, la Métisse mythique sera étudiée en tant que sujet kierkegaardien – celui qui cherche à réaliser ses possibilités, à les rapprocher à sa nécessité. Mais lorsque l'auteur lui refuse l'état d'un sujet en devenir, la Métisse étouffée devient de plus en plus malade. À ce moment, on arrivera à relier la figure de la Métisse à la santé sociale de l'identité canadienne. La souffrance de la Métisse mythique révèle l'instabilité du discours hégémonique. Celui-ci, qui tâche de garder intacte son système idéologique, est contaminé par la présence de l'Autre. En même temps qu'il souhaite modifier l'Autre, le dominant se rend compte de la réciprocité de la contamination, de l'abjection :

« Abjection is a reaction to the recognition of the impossible but necessary transcendence of the subject's corporeality, and the impure, defiling elements of its uncontrollable

materiality » (Gross, 87-88). Dans le roman de Nancy Huston, le corps abject de la Métisse, Miranda, exerce une puissance imprévue pour déstabiliser la subjectivité de son dominant. La reconnaissance de cette puissance subversive vient à travers l'auteur, celui qui montre la volonté de se masquer, de devenir Autre. Lorsque l'auteur reconnaît que la possibilité d'une transcendance corporelle chez la Métisse affecte la sienne, un changement est effectué dans le discours hégémonique.

L'interaction des deux « je » dans l'espace géographique identitaire de l'Ouest canadien bouleverse l'idéologie cartésienne. Les masques de la Métisse affectent les deux « je » et les transforment en corps abjects qui souffrent d'une crise identitaire précipitée par l'effort de se soumettre à cette idéologie binaire. Avant d'arriver à comprendre cette carte géographique de l'esprit ouest-canadien, je propose de faire l'étude littéraire suivante : de retracer l'évolution de la Métisse mythique qui résiste à cet encadrement idéologique et qui « nous » libère de cette pensée datée, afin de déterminer si « nous » survivons et progressons.

CHAPITRE DEUX

LES MASQUES DE *LA MÉTISSE* DE JEAN FÉRON : UN ROMAN À THÈSE À LA GROULX !

Ma première étude littéraire porte sur un roman fortement dosé d'une idéologie politique rarement discutée aujourd'hui, mais qui présente la source des problèmes identitaires des Métis. En vérité, la réédition de *La Métisse* de Jean Féron en 1983 n'a pas été bien reçue par le cercle académique. Au fond, l'idéologie exprimée dans le roman peut déstabiliser le lecteur contemporain, car cette littérature entre facilement dans la catégorie de « hate literature »⁶. Les critiques le soulignent comme exemple de racisme⁷, et s'inquiètent même d'une crise dans la production littéraire contemporaine de l'Ouest canadien.⁸

Mon but est de montrer comment la crise identitaire dont souffrent les Métis aujourd'hui ressort en grande partie de l'idéologie hégémonique de jadis qui ne les reconnaît pas. Afin de comprendre la situation actuelle des groupes minoritaires dans l'Ouest canadien, je retourne aux exemples historiques et littéraires de l'époque des crises. *La Métisse* suffit à montrer comment la crise des Francophones de l'Ouest est reliée à la crise identitaire des Métis. L'idéologie exprimée dans *La Métisse* nous rappelle Lionel Groulx, maître du roman à thèse. Le thème omniprésent de la survie, promulgué par l'abbé Groulx au Québec, est senti également dans les prairies. Le roman de Féron permet une étude de deux crises identitaires qui se déroulent simultanément et dont l'une risque

d'éclipser l'autre. En effet, les efforts littéraires dans la refrancisation de l'Ouest signalent que l'identité de la Métisse a été effectivement masquée.

Ce chapitre est organisé en deux parties dont la première reprend le concept du sujet hégélien et la seconde tente de lire la Métisse comme objet hégélien. A titre de représentant d'une époque difficile pour les Francophones de l'Ouest canadien, l'auteur Jean Féron devient mon premier cas d'étude d'un sujet hégélien. Son discours reflète l'idéologie du ressentiment typique d'un groupe minoritaire qui tente de rétablir sa position dominante. Ainsi, ce discours transmet une connaissance des jeux de domination et s'offre comme lieu *par excellence* non seulement de la position d'un dominé mais également d'un dominant dominé.⁹ Au fil de son roman, Féron prouve qu'il partage le même sentiment de révolte que Groulx promulgue chez les Québécois face à la menace anglophone. Féron le transporte dans l'Ouest où il compte les Métis parmi les Canadiens français qui luttent contre l'accroissement démographique et la puissance politique des Anglophones dans l'Ouest. D'une manière, ce rassemblement de forces semble être un signe d'inclusion et d'appartenance; cependant, on découvre que cet acte cache le désir des Canadiens français de dominer les Métis. Lorsqu'on considère l'auteur en tant que sujet hégélien, sujet qui tâche de se faire reconnaître comme un « soi » (en-soi-pour-soi) par le groupe dominant (les Anglophones), il devient évident que Féron ne reconnaît pas la subjectivité de la Métisse. Par ceci, je veux dire qu'il ne lui permet pas d'assumer un statut de sujet. En effet, il fait d'elle un objet hégélien, c'est-à-dire que, à partir de sa position dominante, l'écrivain blanc lui impose une identité externe (ou de l'extérieur) parce que

c'est lui le sujet dominant. Ainsi, niée de sa subjectivité, la Métisse est reléguée à la position d'objet du discours.

La deuxième partie de ce chapitre entreprend une étude de la Métisse, Héraldine Lecours, en tant qu'objet hégélien. Elle représente la situation de crise des Métis. Son identité métisse n'existe pas « en-soi-pour-soi » parce que la Métisse est reléguée à l'état d'objet et non pas à l'état de sujet. Elle partage la condition d'oppression que subit la femme dans une société patriarcale et dont parle Marina Yaguello dans son livre, *Les mots et les femmes*. Cette étude linguistique examine comment la femme est dominée par l'homme dans le langage. Yaguello avance que la langue contribue à la construction de la femme par les rôles que le dominant lui demande de jouer. Elle explique ainsi les deux rôles contradictoires que joue la femme :

Selon une dichotomie bien établie [...] la femme ne peut jouer que l'un de ces deux rôles : *la maman*, c'est-à-dire la femme « honnête », la femme du foyer, la bonne pondeuse, la bonne ménagère, ou *la putain*, l'objet de consommation, réel ou imaginaire. La femme a donc pour modèles : 1) la vierge Marie, mère de Dieu, la Madone, 2) Eve, créature de Satan, source de tous les péchés. (151)

J'analyse dans *La Métisse* comment ces deux rôles sont imposés sur Héraldine par les deux hommes dominants dans le récit : l'un, l'Écossais Malcom MacSon, et l'autre, le Français François Lorrain. Ces deux hommes représentent, chacun, une idéologie différente mais tous deux profitent de la domination masculine pour imposer des masques sur la Métisse. François Lorrain, personnage lié à la voix narrative, la présente dans sa forme angélique, tandis que Malcom MacSon l'objectifie dans sa forme diabolique. Les deux formes sont basées sur des conceptions masculines et européennes de la femme,

donc, rôles importés de l'extérieur qui ne prennent pas en considération les caractéristiques métisses (c'est-à-dire le côté indien autant qu'europpéen) de Héraldine ni la possibilité qu'elle est un sujet en devenir.

I. Le sujet hégélien

Se masquer/se métisser: l'auteur

Dans le cas de Joseph-Marc Lebel qui se cache derrière le pseudonyme « Jean Féron », il s'agit peut-être d'une identité publique qui veut se déguiser. Lebel, né au Massachusetts, arrive dans l'Ouest après avoir été secrétaire au premier ministre du Québec, Louis-Alexandre Tachereau. D'après la comparaison entre « Féron » et Groulx, il aura été sans doute en contact direct avec le discours social qui prêchait la survivance de la langue française et de la foi catholique au Québec. La formation politique de sa pensée ressort maintes fois dans le message conducteur de *La Métisse*. Ainsi, en dépit du fait qu'il cache son passé politique derrière un pseudonyme, Lebel porte mal son masque artificiel. Si l'identité propre de Lebel semble être cachée, la doxa formatrice passe à travers le masque et imprègne *La Métisse* [1923] de son idéologie. L'auteur fait circuler à nouveau la doxa qui l'(in)forme; il devient l'agent social – l'habitus doxique – qui affirme et réaffirme le discours hégémonique de son époque, c'est-à-dire celui qui dicte la survivance de la langue française et de la foi catholique. Dans l'Ouest, Lebel n'est plus un homme politique; pourtant son discours reste politisé. Quand il se masque derrière le nom de « Féron », Lebel destine son message au peuple canadien-français, énonciateurs du

message doxique du roman. À son arrivée en Saskatchewan, Féron doit prendre en considération la présence des Métis francophones qui servent alors de nouveau véhicule à la survivance de la langue française et de la foi catholique. Ainsi se reconstruit la doxa : « Toute expérience, surtout si elle se révèle inféconde, doit entrer dans la composition du réel et, par-là, occuper une place dans la re-structuration de ce réel » (Fanon, 41). Lebel combine donc les influences idéologiques de l'Est et les influences démographiques de l'Ouest: il devient un homme politique composé. Lorsqu'il se masque dans l'Ouest canadien, Lebel se métisse. Dès lors, c'est ce nouveau Lebel métissé qui insère le métissage dans le discours hégémonique de l'Ouest à travers la littérature.¹⁰

L'idéologie et la littérature masculines

L'idéologie et la littérature sont étroitement liées dans la société patriarcale comme dans toute société. Du fait que les hommes dominent la production de l'idéologie et de la littérature, elles sont pour la plupart des créations masculines. Bien qu'il soit possible d'étudier la force de l'idéologie masculine sur les femmes réelles, la littérature l'accomplit d'une manière aiguë.¹¹ La production romanesque souligne maintes fois et de nombreuses façons les modèles de l'idéologie, car l'une implique l'autre et *vice versa*. Si l'auteur s'en tient au discours idéologique et s'il tâche ensuite de le promouvoir, il le fait ressortir à travers ses personnages, et surtout à travers le langage qu'il emploie pour leur donner forme, car, selon Yaguello, « l'idéologie est nécessairement verbalisée » (*Les mots et les femmes*, 69). Elle veut dire par cela qu'on trouve les signes idéologiques dans le

langage. Cependant, l'idéologie est tellement attendue et acceptée, elle est dite et redite jusqu'au point où il n'est plus *nécessaire* de la dire explicitement. Elle devient implicite. Ainsi, l'analyse de la littérature tâche de soulever l'implicite de l'explicite.¹² Au début du vingtième siècle, l'idéologie exprimée implicitement et explicitement dans la littérature ouest-canadienne provenait d'un regard masculin dominant.

Afin d'identifier la source du discours hégémonique, il s'agit de prendre en considération *qui* verbalise l'idéologie parce que l'auteur-créateur est un *habitus doxique* – un individu formé par la *doxa*.¹³ Il ne peut pas échapper définitivement au système idéologique, car il y participe. En effet, une relation réciproque entretient l'*habitus* et le discours hégémonique. Ainsi, la position sociale qu'occupe l'*habitus* détermine en grande partie le degré d'influence qu'il exige sur le discours hégémonique. Le sujet dominant dans une société patriarcale est l'homme – ou bien, celui qui a/(p)rend le pouvoir. L'idéologie arrive à être promulguée dans et par la collectivité grâce aux contributions des individus. Ainsi l'explique Angenot dans son livre, *Les idéologies du ressentiment* :

Aucune idéologie n'est le produit des « peuples » ni des « masses » : elle est le produit d'idéologues *self-appointed*, autolégitimés, de « fondés de pouvoir » idéologiques, de tribuns et de rhéteurs de rancunes toujours stimulables à profit, d'intellectuels de nation, de classe ou de groupes, qui parlent *au nom des leurs*, à travers le silence des entités collectives dont ils s'instituent les *porte-parole*. (21-22)

Dans le cas de la littérature, l'auteur contribue au discours idéologique en créant des personnages littéraires qui sont les porte-parole de son idéologie. Voilà donc encore un autre lien étroit qui entretient l'idéologie et la production romanesque : l'auteur se

rapproche de l'idéologue, surtout, comme dans le cas de Féron, lorsque l'auteur emploie le style du roman à thèse – le genre de préférence des idéologues.

L'auteur e(s)t l'idéologue

L'idéologie véhicule le roman à thèse jusqu'au point où elle devient sa raison d'être. Dans son étude pluridisciplinaire, *Le roman à thèse ou l'autorité fictive*, Susan Rubin Suleiman explique que la présence d'un intertexte doctrinal domine le message d'un roman à thèse :

La détermination des valeurs, ainsi que des règles d'action, se fait par référence à une doctrine qui existe en dehors du texte romanesque et qui fonctionne comme son contexte intertextuel. Que la doctrine soit le marxisme, le fascisme, le nationalisme, le catholicisme ou tout autre *isme* (ou variation sur un *isme*), n'importe. Il n'importe non plus que la doctrine soit explicitement énoncée dans le roman – par le narrateur ou un de ses doubles diégétiques – ou qu'elle paraisse seulement comme un présumé. D'une manière ou d'une autre, elle est toujours « là », et c'est sa présence qui détermine, en fin de compte, la thèse du roman. (72-73)

La doctrine française et catholique de l'époque du roman détermine le message de *La Métisse*. Le dosage extrême de l'idéologie dans ce roman exprime explicitement le ressentiment trouvé dans les oeuvres de l'abbé Lionel Groulx.

On serait tenté justement de comparer Féron à son contemporain, l'abbé Lionel Groulx, maître du roman à thèse par ce que ses écrits respirent d'idéologie. Plus Féron s'inspire de l'idéologie de Groulx, plus il produit des discours à la Groulx. Ce travail d'intuition peut être justifié par une comparaison de quelques oeuvres de Groulx et de certains passages de *La Métisse* de Féron. D'abord, je montre comment l'homme religieux

chez Groulx s'engage forcément dans la politique. La caractéristique pamphlétaire de son argument influence son style romanesque et crée le roman à thèse.¹⁴ Il ne peut pas se dégager de l'idéologie tant qu'il emploie un langage imprégné d'idéologie. Dans un deuxième temps, j'analyse comment les effets de Groulx sur Féron suggèrent que celui-ci joue également à l'auteur et à l'idéologue. Ces hommes utilisent les deux rôles pour créer et pour promulguer une hiérarchie entre hommes, et entre l'homme et la femme. Ils se conforment au modèle du « ressentiment des intellectuels » qu'Angenot a étudié : « Ce ressentiment des intellectuels [...] est susceptible de se mettre au service des ressentiments "homologues" d'autres strates ou classes ou "identités" » (Angenot 1992, 41). En effet, Groulx et Féron suscite la participation de la collectivité francophone, car « le ressentiment ne peut demeurer individuel » (Angenot 1992, 105). Tout comme chez Hegel, l'Un a besoin de l'Autre.

Dans son argumentation, l'idéologue établit le *in-group* et le *out-group*, ceux qui sont « avec moi » et ceux qui sont « contre moi ». ¹⁵ Dans l'article « Ceux qui viennent », paru en 1914, l'abbé Groulx expose franchement sa prise de position dans les enjeux de pouvoir : « Dans tout pays, en tout siècle, à chaque génération, dirions-nous, la partie suprême, les destinées des peuples se jouent entre quelques intellectuels » (13). Tout au long de son article, Groulx incite les jeunes Français catholiques à participer à la cause française et catholique; ainsi, il prend au sérieux sa position élitiste lorsqu'il s'institue en *porte-parole*. Il flatte ses lecteurs par l'implication qu'ils sont comptés parmi les intellectuels. Il regroupe les jeunes autour d'une idéologie qu'il qualifie de la bonne : « La

puissance d'une association réside, plus qu'en toute chose, dans la valeur de sa doctrine et dans la mesure dont les esprits s'en informent. Les véritables regroupements d'hommes sont avant tout des volontés mises au service d'idées » (6-7). Ces idées (valorisées) sous-entendues dans ce passage sont ailleurs clairement annoncées comme étant religieuses et linguistiques : « De gré ou de force, l'on s'en viendra vers cette jeunesse qui s'est emparée de tous les faisceaux de lumière, de toutes les puissances d'action, et qui nous arrive avec l'ardente volonté de continuer notre histoire à ses pages les plus catholiques et les plus françaises » (Groulx 1914, 14). Afin d'être comptés parmi les intellectuels, ils doivent partager la vision de Groulx et se mettre à la cause française et catholique. Ceux qui répondent à l'appel font partie du *in-group*. Ils reflètent l'image du sujet hégélien qui cherche la reconnaissance de l'Autre. Cependant, tous « les êtres » du *in-group* font partie de l'Un. Ils deviennent le « nous », la collectivité, l'Un. Ils se regroupent pour rallier leur force contre la possibilité de leur défaite.

Sans doute, Féron se comptait parmi *ceux qui viennent*, c'est-à-dire qu'il se présente comme porte-parole pour la cause francophone dans l'Ouest. Féron ajoute à ces pages *les plus catholiques et les plus françaises* la contribution des Métis français qui se trouvent face aux Anglo-Saxons, à « l'Autre » :

Et chose curieuse à noter : nos Anglo-Saxons du Canada et de l'Angleterre, qui se targuaient tant et tant de culture et de civilisation, usaient des mêmes procédés et tactiques que les Anglo-Saxons des Etats-Unis avaient employés auprès de leurs nègres et mulâtres ! des Métis ils voulaient faire une immense cohorte d'esclaves ! Malheureusement, parmi ces Métis il s'en est trouvé quelques-uns qu'on parvient à *anglomaniser*. A ceux-là on daigna faire petite attention sur le coup, mais ce fut pour mieux les mépriser plus tard. Rénégats, ils disparurent bientôt du souvenir

d'une race trop franchement canadienne, trop française, trop catholique pour se laisser *anglober* : la race métisse devait conserver intacte sa foi religieuse, entier son groupement ethnique.[...] La race métisse revendiqua donc ses droits et les défendit courageusement. (Féron, 20, c'est moi qui souligne)

La large influence de l'oeuvre de Groulx se retrouve dans le style de Féron qui répète dans *La Métisse* les idées valorisées par Groulx. Mais les similarités entre Groulx et Féron ne s'arrêtent pas aux valeurs partagées. Il n'y a pas de doute que Féron se croyait compté parmi l'élite intellectuelle des Canadiens français de l'Ouest, car il participait à rallier les forces françaises. Le regroupement des Canadiens français et des Métis français sous une même cause indique non seulement une lutte contre les Anglophones – « les voisins-ennemis » (Angenot, 83) –, mais suggère une hiérarchie interne à ce regroupement dans les enjeux de pouvoir. Certains « renégats » métis ne s'engagent pas dans la cause. Si on suit l'argumentation de Groulx, ces renégats ne sont pas comptés dans « la partie suprême » et désormais ne sont pas de *vrais* Métis car « ils disparaurent bientôt du souvenir » des *vrais* Métis français et catholiques. Par cette distinction, Féron indique quels Métis font partie du *in-group* et lesquels du *out-group*. L'avenir politique des Canadiens français dans l'Ouest réside dans ce nouveau regroupement qui inclut les Métis, car plus grand est le nombre de Francophones, plus élevée la chance de survie.

L'idée que les renégats vont *disparaître* nous ramène à la thématique du masque, car un masque peut cacher ou effacer une identité autant qu'il peut y en apporter une autre. Dans le cas des Métis de l'Ouest, ceux qui répondent à l'appel de Féron doivent porter un masque qui exprime les deux critères valorisés, la foi catholique et la langue

française. Le message de Féron est clair : ceux qui ne portent pas un tel masque français et catholique vont être « anglober » et « anglomaniser ». Les néologismes sont à remarquer, car selon Féron, si les Métis se laissent englober par les Anglophones, ils vont devenir Anglophones. Selon la logique de Féron, l'identité des Métis est effacée par les Anglophones, mais serait conservée s'ils se regroupaient sous la cause catholique et française. Parce qu'il choisit de ne pas considérer parmi les *vrais* Métis tous Métis d'origines anglaise, irlandaise, écossaise, ou de n'importe quelle autre variété anglophone, Féron dicte une forme de génocide identitaire. Les seuls Métis valorisés par cette idéologie sont ceux qui portent le masque français et catholique; tous les autres vont disparaître. Cette optique n'offre aucune possibilité qu'une essence métisse puisse exister. La binarité de cette vision reconnaît seulement les Français et les Anglais, les Catholiques et les Protestants. Dans un tel système, l'idéologie discriminatoire ne permet pas la cultivation d'identités multiples, ni métissés. Le projet politico-religieux des Jésuites de « sédentariser les Indiens, les convertir au catholicisme puis les franciser » (Deneire, 46) est reflété dans les discours de Groulx et, par la suite, de Féron. Pour eux, ce projet répondait autant aux besoins politiques de combattre l'invasion anglophone qu'aux besoins religieux de sauver les âmes. Il n'y a aucune suggestion, cependant, que ce projet cherchait à valoriser ou à conserver l'identité et la culture indiennes. Ainsi, tout le côté indien de la race métisse a été ignoré, caché, voire a été masqué, afin qu'il disparaisse de l'identité métisse reconnue par le discours hégémonique des Canadiens français catholiques.

L'un des grands problèmes de la politique religieuse menée par l'Église catholique était la question linguistique. Le rêve d'agrandir les territoires franco-canadiens dans l'Ouest à l'aide de la religion s'effondre lors de l'arrivée d'autres groupes catholiques non-francophones dont les Flamands, les Ukrainiens, les Allemands, les Polonais, et les Irlandais vers le tournant du siècle (Painchaud, 203). La géographie physique ainsi que la géographie de l'esprit ont changé parce que ces nouveaux arrivés portaient bien le masque catholique mais non pas le masque français – de là la rupture. À mesure que l'Ouest évoluait, une division a été créée parmi les Franco-canadiens. Certains membres du clergé, notamment le Père Lacombe, ont redoublés les efforts pour trouver des immigrants qui étaient au moins catholiques sinon français (Painchaud, 205). D'autres Franco-canadiens soutenaient toujours l'idéologie et le rêve de franciser l'Ouest et tous ses occupants. Ce débat interne donne lieu à un moment historique : la rencontre de la tradition et de la modernité. La domination du territoire ouest-canadien n'était plus le sort du peuple français et catholique, changement qui commençait à être reflété dans l'espace géographique de l'esprit. La crainte d'une menace réelle de l'autrui se manifeste par la résistance à devenir « Autre » que français et catholique. Parce que quelques fractions de religieux cherchaient au moins la survie du catholicisme, la langue française était en plus grand péril selon les traditionnalistes. La puissance du ressentiment canadien-français était focalisée ainsi sur l'élément linguistique. La modernité n'était plus centrée sur l'agrandissement du terroir mais du capital économique, un lieu dominé par les Anglophones. Ainsi, la résistance à la modernité chez les traditionnalistes (l'Église

catholique comprise) était une résistance fortement nuancée par le ressentiment envers autrui :

Si l'Église Catholique s'était montrée capable de développer une structure politique et socioculturelle susceptible d'intégrer tous les éléments de cette société en pleine évolution, et de favoriser ainsi le développement d'identités multiples, les communautés franco-canadiennes auraient pu connaître un développement plus harmonieux, mais ceci aurait pu se faire aux dépens de la langue. (Deneire, 242)

Le lien entre la foi et la langue était remis en question dans le discours hégémonique, et cela contribuait au ressentiment du peuple français et catholique.

En revenant à la description qu'Angenot nous donne (48), on constate que l'abbé Groulx figure parmi les grands idéologues de son époque qui ont pu contribuer à cette révolution de pensée fondée sur le ressentiment. Une grande force dans la publication du journal *l'Action française*, qui circulait entre 1916 et 1927, Groulx lui a aussi contribué des articles qui ont touché aux conditions politiques dans l'Ouest (Hébert). Par exemple, l'article « Pour l'Action française » exprime à nouveau son désir nationaliste d'augmenter la force intellectuelle pour enfin dominer de nouveau sur le plan politique à l'avenir ¹⁶:

Si depuis 1867 notre race s'est enlisée si profondément, beaucoup commencent à le dire : c'est que nous avons manqué d'une grande élite intellectuelle. Nous n'avons pas assez de ces esprits généralisateurs, à grande envergure, donneurs de mot d'ordre et capables de ramasser toutes les énergies d'un peuple pour dégager les formes de l'avenir. (15-16)

Son allusion à la Confédération suggère que les problèmes étaient concentrés à Ottawa où le Parlement manquait d'élite intellectuelle; c'est-à-dire qu'il manquait de chefs canadiens-français et catholiques, les « donneurs » d'ordre. Autrement dit, en voulant enlever toute culpabilité de la part des Canadiens français, Groulx attribue la faute à l'Autre, aux

Anglais, aux dominants : « On finira [par] trouver inquiétant que, dans un pays comme le nôtre, la direction des affaires publiques à la ferme lumière des principes chrétiens, ne passe plus que pour le fait d'idéologues établis dans l'absolu » (Groulx 1914, 14). Typique du pamphlétaire, Groulx insiste à dire que l'Autre est idéologue. Groulx présente « la vérité »; ainsi, sa solution à la condition opprimée des Canadiens français paraît évidente : « Nous avons besoin d'élites, nous avons besoin d'idées; il nous faut créer une haute direction » (Groulx 1918, 16). En fait, il croit au besoin de changement dans le regroupement de « la partie suprême ».

Le regroupement de « la partie suprême » : le racisme à peine masqué

Féron fait appel également au besoin de changer « la partie suprême » lorsqu'il reconnaît la présence des Métis francophones, mais il n'ignore pas la hiérarchie à l'intérieur du regroupement. Les Métis seraient comptés parmi le « nous » francophone dans le sens qu'ils partagent la foi catholique et la langue française, mais ils n'entrent pas tout à fait dans ce « Un » lorsqu'ils sont objectifiés. Comme Robert Painchaud le démontre dans sa thèse de maîtrise, il existe « une distinction entre les trois catégories de francophones : Métis, Canadiens français du Québec, Canadiens français "rapatriés" » (iii). Ainsi, même s'il semble que Féron regroupe les Métis et les Canadiens français ensemble, il avoue néanmoins une autre hiérarchie interne : « Oui, cette race nouvelle s'élevait au niveau des races supérieures, parce qu'elle était une race française ! » (74-75). Si la race métisse « s'élève » au niveau de la race française, il existe quand même une

distinction entre ces deux races. L'une fonctionne comme modèle, l'autre reflète ce modèle.

Le rapprochement de ces deux peuples s'accomplit en forme de mimétisme. Tout comme l'auteur Féron se rapproche de l'idéologue Groulx, il s'attend à ce que le peuple métis choisisse de suivre le modèle français et catholique afin de « dégager les formes de l'avenir ». Ainsi, l'auteur incite les Métis à partager la vision des Canadiens français – de franciser les prairies. En même temps, il demande aux Canadiens français d'accueillir les Métis dans ce regroupement lorsqu'il met l'accent sur leurs valeurs partagées. À travers la voix du narrateur, Féron établit un lien entre l'idéologie de Groulx et l'avenir ouest-canadien en offrant sa suggestion d'agrandir les forces françaises et catholiques en comptant les Métis parmi le *in-group* sans menacer l'hierarchie interne.

Le narrateur e(s)t l'auteur : le sujet hégélien

Dans le cas des romans à thèse, l'importance du narrateur devient primordiale, car ses jugements véhiculent le message doxique et mènent le lecteur à identifier les protagonistes. Ceux-ci servent de modèles à imiter. Le personnage lié de plus près à la voix narrative est François Lorrain, un Français de France. Il est à noter que l'auteur ne choisit pas d'inventer un Métis pour jouer son double. Le narrateur extra-diégétique décrit le développement d'un « soi » français – un sujet hégélien qui cherche la reconnaissance de l'Autre. Comme on vient de le voir, le but de Féron n'est pas de convaincre les Canadiens anglais que les Canadiens français sont supérieurs, mais de promulguer

l'idéologie de Groulx qui insiste à effectuer un changement dans la « partie suprême » par l'inclusion des Métis dans le nouveau regroupement. Bien que la race anglaise soit conçue comme dominante, la race métisse est « l'Autre » qui peut mieux servir la cause canadienne-française. Ainsi, le rôle de la Métisse est d'avancer et de stabiliser le « soi » français qui tâche de monter sa force contre la menace anglaise. La Métisse est reléguée à l'état d'objet hégélien qui affirme et reconnaît la subjectivité du « soi » français.

II. L'objet hégélien

La Métisse de Jean Féron subit un regard sceptique au début du roman mais au fil du récit elle devient un paradigme de bonnes qualités françaises et catholiques. Héraldine Lecours, gouvernante et institutrice par formation, est surnommée « Didine » par les deux enfants de son patron, Malcom MacSon. Joubert et France sont les enfants de sa troisième femme qui était Française d'origine. Ils deviennent métonymiques du futur précaire des Canadiens français de l'Ouest canadien. Après la mort de leur mère, ils ne vivent qu'en présence de leur père écossais et de leur demi-soeur, Esther, fille unique de la première femme anglaise de MacSon. Héraldine assume non seulement le rôle de la mère des orphelins, elle leur transmet aussi l'héritage de la langue française et de la foi catholique. Ainsi, le surnom, « Didine » (dit digne), porte une signification directe à sa fonction doxique. Elle est dite digne d'être le porte-parole de la langue française et de la foi catholique pour les petits orphelins canadiens-français de l'Ouest. Avant de s'installer chez MacSon, elle avait été virée de son poste d'enseignante car « malgré les status scolaires qui prohibaient l'enseignement de la langue française, elle apprit à ses petits

l'histoire de leur pays et ne cessa de les instruire dans leur langue maternelle » (11). Nous verrons comment Héraldine porte le masque de la martyre dont la croix à porter est la voie solitaire et sacrificatoire de son devoir linguistique et religieux.

Les descriptions d'Héraldine viennent de la voix du narrateur qui partage souvent le même point de vue que François Lorrain, le voisin français de MacSon. Au début du récit, lorsque François arrive chez son voisin, le narrateur introduit Héraldine et il déclenche la première d'une série de descriptions relationnelles qui relie la voix narrative et le personnage de François quant aux jugements sur Héraldine :

Cette femme, que nous venons d'entrevoir, se détache en une silhouette singulière. Sa vue frappe de suite *l'étranger*; il la regarde attentivement comme avec une sorte de crainte mystérieuse. Cette physionomie imprévue semble l'étonner d'abord, le fasciner ensuite. Car cette femme ne ressemble à aucune autre femme par l'expression de sa figure. Elle apparaît comme une créature *étrange* et *étrangère* à ce monde. Elle repousse et attire tout à la fois. Il s'en dégage comme un fluide inconnu, mystérieux, qui inquiète. Ce n'est pas un monstre de laideur, ce n'est pas une beauté éclatante. Ses yeux très noirs attachent, mais leur éclat, allié à l'expression vague, sinon froide, de ses traits, écarte. Ni méchanceté ni hauteur, ni mépris; mais un quelque chose d'incertain qui semble dire : "Ne m'approchez pas !" (10-11, c'est moi qui souligne)

Les mots « étranger » et « étrangère » sont employés à la fois pour désigner François et pour faire référence à Héraldine. François est étranger dans deux sens : d'abord, il est étranger à la ferme MacSon; ensuite, comme nous apprenons plus tard, il vient de la France (32-35). Héraldine, par contre, n'est pas étrangère à ce pays, mais elle est étrangère dans le sens qu'elle est nouvellement arrivée à la ferme MacSon. Aux yeux de François qui rencontre Héraldine pour la première fois, elle n'est ni un monstre ni une beauté. L'acte de s'arrêter sur ses traits physiques est le moyen par lequel l'auteur attire l'attention

à sa différence métisse. Si nous revenons à la biographie personnelle de l'auteur, nous nous rendons compte qu'il aurait été d'abord affecté par la présence physique des Métis lorsqu'il est arrivé dans l'Ouest. Etranger lui-même, la présence des Métis aurait été un nouvel élément dans sa conceptualisation du monde (autant pour Lebel que pour son personnage fictif, François). C'est pourquoi au départ Héraldine semble être, à cause de ses traits physiques, « une créature *étrange et étrangère* à ce monde ».

Même si Héraldine n'est pas conforme aux paradigmes de la beauté classique, Féron insiste à plusieurs reprises sur ses qualités morales qui conviennent aux devoirs catholiques et français. Rien ne fait remarquer la transformation d'une attitude positive envers Héraldine aussi clairement qu'une série de comparaisons entre elle et la fille de MacSon, Esther. Héraldine, grâce à son appartenance à l'héritage français, gagne plus de respect qu'Esther qui est décrite comme « une écossaise vraie, pure, ne professant à l'exemple de son père, nulle religion, n'ayant nulle croyance en un dieu quelconque » (22). François, un célibataire qui « dépassait un peu la quarantaine » (33), se cherche logiquement une femme parmi un choix désormais réduit de femmes. Auparavant, il considérait Esther son seul choix. Le narrateur le remarque : « Chose curieuse : jamais François n'avait paru accorder le moindre intérêt à la servante de MacSon... Au fond, cette fille métisse ne comptait pas pour François Lorrain. Mais Esther... » (34) l'intéressait en dépit de ses lacunes linguistiques et religieuses (35). Mais après avoir témoigné de la brutalité de MacSon envers Héraldine parce qu'elle continuait à enseigner aux enfants leur foi catholique, François subit un déclic : « Tant que tu n'as raillé que ma personne et

que mes opinions intimes, je me suis moqué de toi. Mais là, tu brutalises une femme... et cette femme est française, et cette femme est catholique ? Eh bien ? comme français et catholique je m'oppose à ta brutalité » (41). Les paroles reprennent celles de Groulx, exprimées dans « Pour l'Action française » : « Notre but est de fournir ainsi des munitions à tous les modestes mais braves combattants qui, dans les ateliers, dans les bureaux, dans les cafés ou en chemin de fer, se font un devoir de relever toute injure faite à leur race »

(3). À partir de ce moment, François commence à voir Héraldine d'une autre optique, ainsi qu'Esther :

C'est la femme faite pour le foyer, pour la ferme ! Et puis, c'est une Canadienne, une Française... et surtout une bonne catholique ! L'autre, une Anglaise, quoi ! sans instruction, sans religion, sans rien ! Aurais-je été insensé de me laisser aller à cette dérive ! Comme on est stupide quelquefois ! C'est égal ! maintenant, j'en tiens pour cette Métisse. Elle n'est pas laide, pas laide le moins du monde ! Elle a des yeux qui vous mangent... quels beaux yeux ! Quand je la connus pour la première fois, c'est assez singulier, ses yeux m'ont fait peur ! Cette façon qu'elle a de vous regarder fixement ! Mais on découvre, avec un peu d'attention, dans ces yeux-là des trésors de toutes sortes ! (93)

La description physique d'Héraldine faite auparavant perd de son importance devant la considération des deux composantes primordiales à la survivance de la culture canadienne-française. Enfin, François reconnaît en elle une richesse paradigmatique : la volonté de se mettre à la défense de la langue française et de la foi catholique.

Héraldine représente la vision de la survivance de l'identité canadienne-française.

La langue française et la foi catholique sont les trésors de ce peuple « orphelin » dans l'Ouest canadien que Féron souhaite insuffler d'espoir. Pour y arriver, il met le peuple métis sur un piédestal au même niveau que le peuple français : « Oui, cette race nouvelle

s'élevait au niveau des races supérieures, parce qu'elle était une race française ! » (74-75). Ce raisonnement fait qu'Héraldine n'est plus perçue pour son corps physique métis; plutôt elle est « élevée » au statut d'une Française (72, 76). Dès lors, c'est à travers le personnage topique d'Héraldine, la gouvernante des enfants français orphelins, que passe la doxa : « Or, Dieu avait envoyé au secours de ces deux orphelins, Héraldine » (44). Elevée au-delà de sa condition physique et de son héritage racial, Héraldine s'approche du statut d'une sainte envoyée par Dieu pour accomplir une mission; cette citation n'est qu'une parmi plusieurs dans le roman qui indique à quel point on lui accordée une révérence très particulière. Elle ne quitte pas les enfants en dépit de la souffrance douloureuse exercée sur elle à la main de MacSon. Et même à la fin, après la mort de MacSon, lorsque François lui demande de l'épouser, elle se prive de sa propre jouissance pour se vouer au devoir des enfants : « Non, François, je ne suis plus maîtresse de ma destinée ... l'ai-je jamais été ? Je ne puis pas vous donner ma main, mon coeur, ma vie ... toutes ces choses sacrées appartiennent désormais à ces enfants, à eux seuls ... et eux seuls peuvent en disposer » (211). Elle se sacrifie pour ses convictions, ou mieux encore, elle est transformée en martyre par son auteur afin qu'elle serve de topos pour le peuple canadien-français de l'Ouest.

La réponse de Héraldine signifie qu'elle n'agit pas comme sujet mais plutôt comme objet hégélien qui reflète les désirs du « soi » dominant. Héraldine n'est pas la maîtresse de sa destinée parce qu'elle ne fait pas ses choix en tant que « soi » (en-soi-pour-soi). Comme l'esclave hégélien, elle est dans une situation subordonnée et elle est au

service du maître (la cause française et catholique). La survivance de la race française compte sur le transfert de l'héritage culturel d'une génération à la prochaine. Souvent au cours de l'histoire, un martyr sert à inciter la promulgation d'un mouvement hégémonique qui commence à s'éteindre. En créant une martyre fictive vouée à la cause francophone, Féron tente de faire surgir un déclic nationaliste dans l'Ouest – tout comme Groulx souhaitait le faire par ses publications.

Par cette étude, il devient évident que le récit *La Métisse* masque légèrement son message de nostalgie doctrinaire. La voix narrative ne nous laisse aucune possibilité de ne pas comprendre le message que le peuple métis est le véhicule pour la survivance de la langue française et de la foi catholique. Comme nous l'avons déjà montré, c'est la conscience de François qui se glisse dans la voix du narrateur: « Et c'est au sein de ce petit peuple que François Lorrain retrouva plus vivace la langue et les coutumes de son pays de France » (74); « Seulement, la race métisse, comme la race acadienne, continuait de vivre et de demeurer une race véritablement française » (76). L'idéologie de la supériorité de la race est à peine masquée par ce récit transparent. L'histoire de Héraldine est peu importante quant au message central du roman, sauf qu'elle sert d'exemple puisque les Métis français doivent se joindre aux Français afin de résister aux Anglophones. Avant tout, Féron veut inciter une ferveur nationaliste chez les Français de l'Ouest canadien parmi lesquels il inclut le peuple métis :

Toujours, partout, la supériorité irrite, blesse, enrage . . . on veut l'abattre avant qu'elle n'ait atteint à trop de puissance ! Mais, Dieu merci, l'on n'a rien abattu ! Au contraire : en essayant de mettre la bêche dans ce nid de fourmis on y a développé

une activité énorme, une fièvre de reconstruction une vie plus intense, un espoir plus grand en l'avenir. (75)

Le langage amplifie le ressentiment envers les Anglophones, « la bêche » qui menace le nid français dans l'Ouest. Ce n'est même pas nécessaire de nommer « l'ennemi-voisin », car ce conflit anglais-français est omniprésent dans le discours canadien : « Les conflits entre groupe dominant et groupe dominé se manifestent par des tensions dans l'usage linguistique » (Yaguello, 70). La supériorité qui « irrite, blesse, enrage » est celle des Anglophones, car elle risque de détruire l'ordre établi et le rêve de franciser les prairies. Le langage subversif regagne le titre de « race supérieure » pour « les races françaises » qui ne se laissent pas abattre. Cependant, afin de résister à la domination anglaise, l'idéologie de Féron impose la domination du peuple métis et masque l'expression amérindienne des Métis. En tant que sujet hégélien, l'auteur cherche sa reconnaissance propre à travers ses personnages.

Le roman est un champ idéal pour exprimer les attentes d'une idéologie parce que les personnages fictionnels servent de « modèles » idéologiques. Ces « modèles », autrement nommés des *stéréotypes*, sont dotés de qualités conçues par l'auteur. Ils « représentent » la réalité sans l'être nécessairement. En effet, les personnages, étant « représentants » de la société, sont reconnaissables précisément à cause de leurs traces d'appartenance. Le masque de la martyre imposé sur la Métisse de Jean Féron indique fortement que l'identité métisse est sacrifiée au nom des causes des dominants francophones et anglophones. On peut conclure qu'au moins Féron insère les vestiges de

l'identité métisse dans le discours hégémonique, mais je préfère interpréter le masque de la martyre comme l'avènement de la Métisse mythique.

CHAPITRE TROIS

NIPSYA DE GEORGES BUGNET : UN SUJET EN DEVENIR ?

Dans mon analyse de *La Métisse* de Jean Féron, j'ai insisté sur l'influence idéologique de l'abbé Groulx pour démontrer précisément que la tension entre les Canadiens français et les Canadiens anglais supprimait la question identitaire de la Métisse, si bien que son côté amérindien a été effectivement ignoré (mises à part quelques descriptions physiques faites au début du roman). L'objectification de la Métisse s'accomplit par la valorisation exclusive de ses qualités de Catholique et de Française. La réduction et la simplification des personnages fictifs à certains éléments prescrits contribuent au malaise du lecteur contemporain qui se sent bousculé par les forces idéologiques d'une époque lointaine : l'idéologie domine le récit si bien que les personnages restent statiques, inertes, irréels, même stériles. Le genre littéraire de *La Métisse* (le roman à thèse) partage avec le stéréotype une connotation fortement négative (Suleiman, 8). Cependant, le stéréotype n'est pas toujours conçu d'une optique négative. Ruth Amossy explique la bivalence du stéréotype:

Principalement effectuées par des méthodes empiriques, voire expérimentales, les investigations des sciences sociales situent le stéréotype à la croisée de plusieurs interrogations. Dans son versant négatif, elles le relient à la question du préjugé et des tensions entre groupes sociaux; dans son versant positif, elles le mettent au centre d'une réflexion sur l'identité sociale; pris dans le dynamisme du stéréotypage, il permet d'explorer la cognition sociale. (Amossy, 51)

Ce troisième chapitre explore le versant positif du stéréotype à travers le premier roman de Georges Bugnet, *Nipsya*, afin de tracer les origines de la Métisse en tant que sujet en devenir.

Les interrogations primordiales dans *Nipsya* sont centrées plutôt sur l'identité en devenir du personnage principal, la jeune Métisse éponyme du roman, que sur les tensions entre les Francophones et les Anglophones dans la province d'Alberta. Ainsi, les stéréotypes identifiés dans *Nipsya* servent à évaluer la cognition sociale du peuple métis lorsqu'on les considère en tant que représentants sociaux. Chez cet auteur français naît une vision nettement plus positive de la condition des Métis comparée à celle que nous a offerte Féron. Cette fois-ci, l'idéologie ne domine pas le récit mais elle reste, néanmoins, fortement dirigeante. Comme lecteur on sent la conduite idéologique qui mène *Nipsya* à ses résolutions spirituelles et personnelles. Au centre de ma discussion est la question suivante : comment la Métisse arrive-t-elle à prendre une décision conjugale quand sa prise de position reflète l'identité collective qu'elle représente ? Certainement, une telle discussion inclut une considération de l'auteur, celui responsable de cette représentation littéraire. Contrairement à Féron, Bugnet reconnaît le côté amérindien de *Nipsya* et en discute par rapport à l'enquête identitaire de celui-ci. Cette reconnaissance de l'identité clivée de la Métisse indique une volonté de la part de Bugnet de légitimer les différences culturelles qui s'installaient dans les prairies : un acte certainement plus généreux que celui de Féron qui préférerait réduire la présence métisse à la chair à canon dans les luttes linguistiques et religieuses. À l'aide de la thématique déjà établie, j'étudierai l'évolution de

l'identité métisse dans l'hégémonie à travers le masque du saule, car cette métaphore transmet une idéologie existentialiste que j'identifierai quant au sujet en devenir.

Le stéréotype versus la représentation sociale

Le terme de représentation sociale a sans doute sur celui de stéréotype l'avantage de ne pas être chargé de connotations négatives. (Amossy, 51)

Dans son livre *Stéréotypes et clichés : langue, discours, société*, Ruth Amossy retrace l'historique et les influences de ces termes afin de les sortir de leurs états nébuleux et, en grande partie, de leurs connotations négatives. Selon Walter Lippmann, l'importance des stéréotypes reste qu'ils permettent à l'individu de se placer dans la société et de catégoriser le réel. Lippman désigne par le terme stéréotype « les images dans notre tête qui médiatisent notre rapport au réel. Il s'agit des représentations toutes faites, des schèmes culturels préexistants, à l'aide desquels chacun filtre la réalité ambiante » (Amossy, 26). Cette nécessité de catégoriser est aussi à la base de la pensée hégélienne : l'Un qui rencontre un Autre va ensuite le classer en considération d'abord de lui-même et ensuite des autres êtres. Résoudre le problème de la classification d'objets différents est devenu une passion pour les intellectuels du dix-neuvième siècle. Des encyclopédistes ainsi que des écrivains s'engageaient à catégoriser le monde des objets. Si un scientifique découvrait un nouveau spécimen, il fallait trouver sa place dans le système. Il y a même eu des systèmes inventés (comme le système Dewey-décimal) en réponse à cette pratique devenue intégrale à l'idéologie contemporaine. Héritier du dix-neuvième siècle, le

vingtième siècle a prolongé ce besoin d'identifier et d'organiser les objets autant que les êtres, comme a dit Amossy :

Le stéréotype apparaît ainsi au vingtième siècle comme un objet transversal de la réflexion contemporaine dans les sciences humaines, qui ne le prennent pas toujours en mauvaise part. Il traverse la question de l'opinion et du sens commun, du rapport à l'autre, de la catégorisation. Il permet d'étudier les interactions sociales, la relation des discours aux imaginaires sociaux, et plus largement le rapport entre langage et société. (7)

De ce point de vue, il est possible de voir le stéréotype d'une optique positive, sociale, et même mobile.

Le stéréotype transmet la doxa (c'est-à-dire l'opinion courante) non seulement en réponse aux opinions des objets déjà connus et catégorisés, mais, plus important, en *contre discours* avec ces mêmes objets classifiés. Par cela, je veux dire que, du fait que la doxa évolue, le stéréotype est également susceptible aux changements sociaux; mais, parce qu'ils s'entretiennent, la doxa et le stéréotype se modifient réciproquement mais très lentement. Par conséquent, le stéréotype, ainsi que la doxa, ne donne que *l'impression* d'être statique ou « stéréo », qui veut dire « solide » (Amossy, 62). C'est aussi pourquoi le stéréotype est mieux reconnu lorsqu'il répète le *statu quo*, car la condition ou l'état de l'objet répond ainsi aux attentes préconçues dans l'imaginaire collectif. Lorsque cet imaginaire collectif rencontre de nouvelles possibilités, il risque de bousculer les stéréotypes en préparant le moment de dialogue entre l'hégémonie et le contre discours – la rencontre du centre et de la marge.

Le rapport étroit entre la doxa et le stéréotype est équivalent au mouvement va-et-vient entre la possibilité et la nécessité selon la doctrine de Kierkegaard. Il faut une transition, un changement, une nouvelle possibilité pour qu'un stéréotype puisse évoluer. La présence d'un objet différent (et autre que tous concepts préexistants) bouscule toutes formes stables et établies. Leur nécessité est modifiée en réponse à cette nouvelle possibilité. On ne remarquerait pas ce changement s'il n'y avait pas une forme précédente pour faire la comparaison. Cette forme ancienne *a été* une actualité mais la forme nouvelle qui provient d'une possibilité récente est l'actuelle. Un sujet qui regarde un objet ne le voit pas en transition; il le voit sous une forme figée, *stéréo*. Dès qu'un être n'est pas en transition, il ne *devient* pas et donc *n'existe* pas en tant que sujet en devenir. Le stéréotype est ainsi comme un sujet objectifié. Il n'a pas d'esprit. Le stéréotype est la nécessité, le point de repère. Si un sujet objectifié reste dans cet état solide et immobile, il ne respire pas de possibilités et donc étouffe (37). Selon Kierkegaard, il faut la nécessité et la possibilité pour qu'un esprit survive – ni l'un ni l'autre, mais les deux. Pour qu'un mythe survive, lui aussi doit changer et évoluer. Il a besoin de repères stables *et* de nouvelles possibilités. Le contre discours dans le discours doxique doit fournir des possibilités différentes mais assez similaires aux formes déjà reconnues pour arriver à rejoindre la possibilité d'un sujet à sa nécessité. Ensuite, le sujet a besoin d'une autre possibilité pour continuer à devenir et, ainsi, à exister. La mutation d'un stéréotype montre qu'une transition doxique a eu lieu. À force de comparer les différences entre les

stéréotypes reconnus et les modifications de ces mêmes stéréotypes, on voit comment la Métisse mythique évolue dans l'imaginaire collectif.

Semblant figé, le stéréotype nous permet au moins de l'identifier à une époque et à un espace précis. Dans cet état, le stéréotype est une géographie littéraire, un point de repère utile pour nous aider à construire un sens identitaire. Cependant, comme l'indique Amossy, « les psychologues sociaux américains ont insisté sur le caractère réducteur et nocif des stéréotypes » (26); ainsi, le renversement axiologique du terme est important, surtout de nos jours lorsqu'on l'emploie le plus souvent dans son sens péjoratif. Le commentaire suivant de Amossy signale un point de vue qui s'aligne avec l'approche littéraire de Bugnet quant aux stéréotypes :

Le stéréotype schématise et catégorise mais ces démarches sont indispensables à la cognition même si elles entraînent une simplification et une généralisation parfois excessives. Nous avons besoin de rapporter ce que nous voyons à des modèles préexistants pour pouvoir comprendre le monde, faire des prévisions et régler nos conduites. (Amossy, 28)

Lorsqu'on considère les attitudes envers la stéréotypie dans l'étude de Nipsya, il faut prendre en considération la valeur axiologique du terme. À l'époque de la publication de *Nipsya* [1924], les psychologues n'auraient pas encore infecté le stéréotypage de connotations négatives. Je démontrerai que même si Bugnet employait des techniques littéraires déjà pratiquées, ses personnages ne sont pas imprégnés du stéréotypage négatif. Ma discussion se concentre sur la jeune Métisse, Nipsya, personnage qui n'a pas été simplifiée et généralisée autant que la Métisse de Féron. Les interactions de Nipsya avec son monde albertain aux alentours de la deuxième rébellion de Louis Riel permettent une

relecture de l'époque à travers les personnages fictifs. *Nipsya* présente un léger contre-discours aux stéréotypes promulgués par Féron. En effet, je dirais qu'ils représentent l'effort de la part de Bugnet de rapprocher son monde français d'origine à son nouveau monde albertain. Il utilise des structures littéraires à la française mais ses personnages sont nécessairement hors des stéréotypes français préconçus de l'Ouest canadien. Son choix personnel d'ajouter aux rangs de modèles fictifs de *nouveaux* versants veut dire qu'il augmente la possibilité que la Métisse devienne un sujet et non seulement un objet du discours hégémonique. Néanmoins, il existe dans le récit de Bugnet des stéréotypes à caractère réducteur et nocif, mais au moins le roman de Bugnet signale un mouvement qui se distancie des romans à thèse antérieurs. En effet, l'oeuvre de Bugnet se rapproche du genre des romans du terroir (comme *Maria Chapdelaine* [1914] de Louis Hémon). Pour le bien et pour le mal, la géographie de l'esprit se modifiait quant aux nouvelles représentations sociales dans l'Ouest.

La coexistence des aspects positifs et négatifs des stéréotypes de la Métisse contribue à son identité clivée. Dans le cas de *Nipsya*, l'identité de la Métisse est mise en question face à d'autres identités : celles des Amérindiens, des Francophones et des Anglophones dans l'Ouest. Qu'il s'agisse d'une identité stéréotypée, et ainsi objectifiée ne veut pas dire que les premières démarches vers l'intégration de la Métisse dans le discours hégémonique sont sans importance : « Qu'elles le prennent dans un sens péjoratif ou neutre, les sciences sociales font ainsi du stéréotype un concept bien défini qui permet d'analyser le rapport de l'individu à l'autre et à soi, ou les relations entre les groupes et

leur membres individuels » (Amossy, 28). Il s'agit de voir comment le stéréotype de la Métisse mythique évolue par rapport au dominant de l'Ouest. Elle prend la forme d'un sujet en devenir tant que l'auteur lui permet un choix de possibilités.

En tant que représentante sociale, la Métisse mythique de Bugnet ne porte pas le masque de la martyre qu'a porté Héraldine. En général, *Nipsya* n'est pas aussi imprégnée des marques de l'idéologie du ressentiment que *La Métisse*; c'est pourquoi le roman de Bugnet ne semble pas résister aux changements sociaux. En effet, Bugnet embrasse la possibilité du changement et du mouvement. Il promeut un nouvel avenir varié pour le peuple français dans l'Ouest, et, en même temps, il fabrique un autre masque à la Métisse mythique – le masque du saule : *Nipsya*.

Le masque du saule

Tout comme Féron, Bugnet tâche d'inciter une ferveur nationaliste parmi les Francophones de l'Ouest; mais cette fois-ci la Métisse principale du roman porte un autre masque symbolique, celui du saule. Même le nom propre du personnage principal transmet le message du masque car « *Nipsya* » vient du mot « *NIPISY* » qui signifie *le saule* dans la langue des Cris (au pluriel, *NIPISYA*) (*Nipsya*, 52). La nature du saule est particulière. Surtout, ce sont ses branches souples qui se plient sous les vents forts et qui survivent avec ardeur au climat hivernal. Les saules sont aussi très utiles pour fabriquer les objets pratiques tels les paniers et les chaises. Comme ils poussent près des sources d'eau, ils gardent leur souplesse tant qu'humide; mais dès séchés, ils durcissent pour

assumer n'importe quelle forme. Bugnet aurait su que les Cris employaient le saule pour fabriquer des objets quotidiens et, comme il était horticulteur réputé, il aurait su également qu'il y a de nombreuses variétés de saules. Il est significatif alors que dans la pensée de Georges Bugnet, le saule soit le symbole idéal de la Métisse.

Inspirée par les connotations du mot « Nipsya », j'entame une comparaison structurelle entre *Nipsya* et *Maria Chapdelaine*, car Bugnet partage avec son contemporain Hémon un style d'écriture typique du dix-neuvième siècle. Les deux romans du terroir idéalisent un mode de vie pour assurer la continuation du peuple francophone. Les auteurs présentent à leurs personnages féminins trois époux potentiels qui représentent trois voies plausibles non seulement pour la vie personnelle de ces deux femmes, mais pour le futur de leur peuple.

Les deux femmes ressemblent étrangement à Boucles d'Or du conte pour enfants – celle qui rend visite à la maison des ours et qui se trouve face à trois options, dont l'une est toujours « trop », l'une n'est toujours « pas assez », et l'autre est « tout juste bien ». Le message doxique suggère que même s'il existe des différences ou des choix apparents, la présence d'un système sous-entendu prescrit un certain ordre des choses attendues. Il s'ensuit de la reconnaissance de ce système que tout le monde trouvera éventuellement sa place dans le monde, dans la société, c'est-à-dire, dans l'ordre. Il faut tout simplement découvrir les codes du système idéologique afin de faire le « bon » choix.

Je soulève ici les ressemblances remarquables entre les prétendants de Maria et ceux de Nipsya. Les noms propres des personnages masculins transmettent des symboles

tellement transparents que je ne m'arrête pas pour les commenter, mais les signale tout simplement, en passant. Maria Chapdelaine doit choisir entre François Paradis, un coureur de bois; Lorenzo Surprenant, un Canadien français qui a quitté le Québec et qui vit aux États-Unis; et enfin, Eutrope Gagnon, un fermier voisin. Nipsya se trouve face à un choix *grosso modo* identique à celui de Maria : d'abord, il y a Mahigan qui est Cris comme la mère de Nipsya, et dont le nom se traduit en « Le Gros-Loup-des-bois »; ensuite, Alec, le facteur écossais de la *Hudson's Bay*; et enfin, Vital Lajeunesse, le cousin métis de Nipsya. Maria et Nipsya sont chacune menées par leurs créateurs/auteurs à la conclusion que François Paradis et Mahigan, qui représentent le hasard et l'incertitude des bois où ils vivent, sont « trop » sauvages pour leurs héroïnes. Lorenzo et Alec ne sont « pas assez » Français, eux, car ils représentent des mondes étrangers (Lorenzo, le lien aux États-Unis, et Alec, le lien aux Anglophones). Il reste heureusement les « tout juste bien », car Eutrope et Vital représentent la meilleure possibilité pour la continuation des générations; les noms propres de « Vital » et de « Gagnon » semblent servir de preuve transparente de survivance.

Cette comparaison entre les trois topoi masculins de *Maria Chapdelaine* et de *Nipsya* mérite une étude en profondeur de tous les passages qui les construisent. Pour l'instant, parce que mon but est tout simplement d'identifier les structures typiques des oeuvres marquant l'influence littéraire du dix-neuvième siècle, je cherche plutôt la macro-structure. Il est important de voir comment le discours hégémonique passe à travers ces

topoi masculins pour former les masques de ces femmes, car elles subissent, sans doute, des sanctions similaires pour arriver au même « bon » choix (le troisième).

Maria et Nipsya n'arrivent pas de façon autonome à leurs conclusions car, comme nous l'avons vu dans *La Métisse*, la voix du narrateur se fond avec la conscience du prétendant favori. Eutrope donne à Maria le conseil succinct du roman du terroir: « Vous seriez mieux de rester icitte, Maria, parmi des gens comme vous » (Hémon, 153). Et enfin, lorsque Maria cède à la proposition d'Eutrope Gagnon, le lecteur est censé se sentir soulagé par le choix de Maria, car elle agit conformément à la logique du discours hégémonique de l'époque. C'est précisément le cas pour le lecteur de *Nipsya* qui obéit supposément à la même doxa paradigmatique. Dans le message du roman du terroir, il faut reconnaître ceux qui partagent les mêmes racines. Dès lors, Maria et Nipsya sont toutes les deux masquées pour céder à la tâche hégémonique. Cependant, si le masque du saule accomplit parfaitement cette tâche pour Nipsya, « étant fille de la terre » (77) qui s'assoit « ses jambes souples croisées sous elle » (287), c'est le masque du chêne qui s'applique le mieux à Maria :

Les trois amoureux de Maria Chapdelaine n'avaient pas été attirés par des paroles habiles ou gracieuses, mais par la beauté de son corps et par ce qu'ils pressentaient de son coeur limpide et honnête; quand ils lui parlaient d'amour elle restait semblable à elle-même, patiente, calme, muette tant qu'elle ne voyait rien qu'il leur fallût dire, et ils ne l'en aimaient que davantage. (Hémon, 152)

Les masques de Nipsya et de Maria me rappellent la fable « Le chêne et le saule » de La Fontaine. Pour tout le monde formé par le système scolaire du dix-neuvième siècle (à qui s'adressent ces romans contemporains), la morale vient directement à l'esprit. Le grand

chêne s'écrase tandis que le saule, petit mais souple, survit en temps de grands vents. Même si plusieurs critiques ont déjà commenté les similitudes entre ces deux romans du terroir (qui partagent plusieurs aspects thématiques et structurels), Bugnet a nié ardemment toute connaissance de l'oeuvre de Hémon à l'époque où il rédigeait *Nipsya* (Bugnet, 33).¹⁷ Il lui serait, néanmoins, impossible d'ignorer l'allusion à la fable de La Fontaine.

Pour comprendre pourquoi Bugnet sert mieux sa Métisse en la masquant du topos du saule, il suffit d'une simple considération du milieu. L'énorme succès de *Maria Chapdelaine* est la preuve que le discours hégémonique dans le roman s'accorde directement aux attentes des lecteurs à l'époque de sa première publication. Mais le récit est situé au Québec où les racines canadiennes-françaises sont perçues comme étant nécessairement plus solides que dans l'Ouest. Et bien sûr, c'est nous qui lui appliquons le masque du chêne pour faire paraître la différence de l'hégémonie entre le Québec et les prairies, et non pour dire que le roman de Hémon anticipe l'écrasement du peuple canadien-français. Pourtant, nous comprenons pourquoi une Métisse qui portait le masque du chêne aurait été vite écrasée dans l'Ouest. Là, même si la présence des Métis change le discours hégémonique, Bugnet nous montre que les standards, les structures, les paradigmes qui sont appliqués à ce peuple métis viennent à l'origine d'une pensée européenne. Bugnet s'inspire toujours de la littérature française pour faire passer son message. Même s'il est conscient d'une différence entre les Métis et les Français (et même les Québécois d'ailleurs), et qu'il fait un effort pour modifier son masque hégémonique (il

lui a donné un nouveau nom, « Nipsya »), il applique essentiellement les mêmes caractéristiques paradigmatiques à Nipsya qu'il aurait imposées à une femme française. Il s'attend à ce que Nipsya soit assez souple, comme le saule, pour entrer dans le moule à pâte déjà prescrit par la doxa de son époque.

Au début du roman, Bugnet insiste spécifiquement sur l'héritage clivé de Nipsya. Mais, tout comme Féron a attiré l'attention du lecteur sur les aspects métis de Héraldine, les différences chez Nipsya ne sont évoquées que pour être « oubliées » petit à petit au fil du récit : « Ce soir s'éveille en elle l'hérédité rêveuse des races celtiques, reçue d'un père qu'elle n'a pas connu [...]. Nipsya avait reçu, par ses ancêtres kris, le génie de l'observation minutieuse et l'intelligence de la nature sauvage » (73). Comme dans *La Métisse*, ce processus de filtration sert à montrer comment Héraldine et Nipsya réussissent à s'aligner aux devoirs dictés par la société canadienne-française et catholique. De plus, comme dans *La Métisse*, il y a un lien particulier entre la voix narrative et un des personnages masculins. Logiquement, pour faire passer le message doxique, Bugnet se rallie derrière la voix de Vital; celui-ci est, selon lui, le meilleur époux pour Nipsya. Par le moyen du personnage de Vital, Bugnet rassure ses lecteurs que Nipsya est assez proche du topos canadien-français pour mériter le bonheur d'une vie conjugale avec Vital qui lui dit : « –Je t'ai toujours aimée, et je t'aime encore davantage maintenant, parce que tu deviens chrétienne » (267). L'importance de la foi catholique se répète dans le message de Nipsya tout comme elle a été centrale dans *La Métisse*. Une fois de plus, la survivance du peuple métis est alignée à celle des Canadiens français mais à condition que les Métis

s'assouplissent et adhèrent à la foi catholique. Bugnet lui-même démontre sa capacité de s'assouplir lorsqu'il se rallie derrière le personnage métis, Vital. Cet acte le distingue notamment de Féron qui choisit un Français comme son double. Je propose donc que Bugnet reconnaît mieux que Féron la subjectivité des Métis. Ainsi, il permet et encourage un changement dans le discours hégémonique : la reconnaissance des Métis en tant que sujets en devenir, sans leur nier leur côté amérindien. En effet, Bugnet valorise chez l'Autre une qualité à imiter.

Si Bugnet veut que Nipsya retienne quelque chose de sa « nature sauvage », c'est sans doute sa capacité d'agir comme le saule, de s'assouplir – un trait que l'auteur applique à la Métisse comme un masque tout fait. À la fin du récit, nous témoignons la preuve indéniable d'un ralliement hégémonique que Bugnet lance par la voix de Vital et qui résonne dans la voix narrative comme un chœur répétitif :

Vital : « –Ton âme est comme celle des saules, Nipsya. Elle est vivace, elle est variée ». (291)

La voix du narrateur : « Mais ce seront toujours les humbles saules parmi les arbres et les humbles hommes parmi les nations qui, tant qu'elle durera à la surface de la terre, referont la vie sur l'écrasement des siècles ». (292)

Vital : « Que nos fils, Nipsya, soient comme les saules et comme ton âme, humbles, utiles et variés; qu'ils demeurent le sang et l'âme du pays, les serviteurs dociles de la Sagesse ». (292)

Nipsya sert de topos pour la survivance des Métis français dans l'Ouest canadien. Le message qui passe à travers le masque du saule demande la flexibilité du peuple métis devant la présence dominante du peuple blanc. L'ironie est que ce même peuple métis, qui se révolte avec Louis Riel à l'arrière plan de ce récit d'amour – événement que je n'ai pas

commenté dans cette analyse préliminaire –, est assuré d'un avenir dans le discours hégémonique à travers le masque du saule. En tant que représentante de son peuple, la Métisse mythique évolue et, par ce fait, admet une identité métisse plus positive dans le domaine littéraire.

Il n'y a pas de doute que les discours hégémoniques dans les romans de Georges Bugnet et de Jean Féron appartiennent à la même époque. Bien qu'ils diffèrent légèrement, ils conviennent néanmoins à la doxa de la fin du dix-neuvième siècle et du début du vingtième qui s'installe dans les prairies. Les deux auteurs, étrangers au milieu ouest-canadien, appliquent sur leurs personnages des masques imprégnés de la doxa catholique et française. Ainsi, les masques de la martyre et du saule, que nous avons parcourus dans cette littérature provenant d'une époque très catholique et d'un milieu francophone, ne s'appliquent qu'aux Métisses qui se sacrifient et qui se plient à ces deux critères : la foi catholique et la langue française. La grande différence entre Nipsya et Héraldine parvient des choix des auteurs : dans le cas de Nipsya, le côté amérindien est mis en scène tandis qu'il est ignoré dans celui de Héraldine. Ainsi, l'identité métisse survit légèrement mieux lorsque la Métisse mythique est conçue en tant que sujet en devenir.

Le sujet en devenir

Bugnet admet la possibilité que Nipsya ait des choix dans sa vie et par cela il montre au moins une volonté de reconnaître la Métisse comme sujet en devenir. Du fait qu'on l'analyse en tant que stéréotype, la Métisse est un sujet objectifié mais elle n'est plus

l'objet stérile que Féron préfère montrer. Loin d'être une martyre sans destin propre, Nipsya est le saule varié qui s'adapte aux changements. La Métisse mythique ne meurt pas; elle a des possibilités. Tout au long du récit Nipsya semble respirer de la possibilité et de la nécessité kierkegaardienne. Mais à la fin du récit le lecteur peut se sentir trahi par l'auteur, car celui-ci réduit petit à petit les choix de Nipsya si bien que l'idéologie hégémonique l'emporte à la fin du roman. Bien qu'on ait déjà repéré la macro-structure du récit, on comprend mieux l'identité évoluée de la Métisse mythique lorsqu'on explore sa nature philosophique à travers sa nature sauvage du « saule ». Plus précisément, on comprend le danger pour l'identité de la Métisse mythique lorsque le masque du saule lui est imposé. La façon dont Nipsya s'assouplit aux attentes de ses prétendants révèle son désir existentialiste, et, à la fois, la crainte idéologique de l'auteur de lui permettre ce choix.

Le premier homme à attirer l'attention de Nipsya est le Cris, Mahigan. Lorsqu'elle se rend au poste de la *Hudson's Bay*, elle le trouve en dispute avec le facteur écossais. Le narrateur décrit Mahigan en utilisant des stéréotypes bivalents, à la fois négatifs et positifs : « Il a l'air furieux » (78); « Ah! C'est Mahigan ? Il a mauvaise réputation dans le pays [...] Il est beau garçon, et fort; les trois voyageurs avaient peine à le retenir tout à l'heure » (79); et par les paroles d'Alec qui le tutoye notamment : « C'est pitié qu'un habile chasseur et fameux trappeur comme toi aille dépenser, en quinze jours d'ivrognerie, dans les bars d'Edmonton ou d'ailleurs, tout son gain de la saison » (79). Pour faire sa première description de Mahigan, l'auteur emploie le stéréotype de l'Indien ivrogne et maléfique;

tout de suite après il explore également le côté vaillant de Mahigan qui accepte le défi de *dompter* un bronco sauvage. L'identité crise est valorisée par la réaction de Nipsya envers Mahigan et non pas grâce à la voix narrative : « Nipsya sentit bientôt ses craintes disparaître et l'appétit du combat l'emplit. Elle se glorifiait à cette habileté et cette énergie d'un homme de sa race, dédaignée des Blancs. Elle pensait maintenant qu'aucun Blanc ne valait Mahigan. Elle était fière de lui et, par lui, de la nation crise » (Bugnet, 81). Ainsi, le côté cris de Nipsya est valorisé, et, dorénavant, elle pense à Mahigan comme un héros (Bugnet, 82). En même temps, la voix narrative soulève l'inquiétude du lecteur devant une telle naïveté quand l'animalité de Mahigan est rendue aussi explicite par le texte : « La cayousse employait toute la ruse et l'endurance de sa race, l'Indien celles de la sienne » (Bugnet, 81). Plus tard dans le récit pendant que Nipsya travaille avec sa grand-mère chez ses cousins, Vital répète cette même inquiétude, « d'un ton sec, presque méchant » (Bugnet, 199) :

- Est-ce vrai, Nipsya ?
- Qu'est-ce qui est vrai ?
- Que tu n'as pas peur d'être seule avec Mahigan ?
- Non, je n'en ai pas peur.
- C'est bien. Tu es libre, Nipsya. (Bugnet, 199)

Nipsya ne comprend pas les remarques de Vital qui renforcent celles de la voix narrative. La liberté dont parle Vital est un synonyme de naïveté, c'est-à-dire que Nipsya, sans expérience du monde, ne reconnaît pas le danger sexuel que (re)présente Mahigan; par

contre, la liberté renvoie aussi à la décision de Nipsya de choisir son conjoint. Par la dureté de sa voix (ton sec), Vital espère détourner Nipsya du danger sexuel que représente Mahigan tout en la laissant *libre* de faire son propre choix. Très confuse, Nipsya ne tire pas la même conclusion et interprète mal ses attentes. Elle, « qui depuis si longtemps faisait tout ce qu'elle croyait bon, du mieux qu'elle pouvait, pour lui plaire » (Bugnet, 199), se réfugie dans la forêt où l'auteur s'assure qu'elle comprenne enfin le danger du « Gros-Loup-des-bois ». « Le petit saule » perd de sa souplesse lorsque Mahigan menace de la violer : « Elle demeure comme fascinée par ces yeux qu'elle ne regarde pas mais dont elle se sent toute dévorée. L'intense immobilité de l'homme dressé devant elle lui communique un sourd et puissant désir qui la maintient inerte » (Bugnet, 203). Nipsya s'enfuit sans être violée, mais l'expérience la durcit : elle n'a plus la même souplesse ni la même innocence envers ses prétendants. Elle conclut que « rien ne serait arrivé [si Vital] l'avait aimée comme elle l'aimait » (Bugnet, 204). Après être sortie de la forêt et des griffes du « Gros-Loup-des-bois », Nipsya « se présente librement » chez ses cousins pour annoncer résolument son désir de retourner chez sa grand-mère de l'autre côté du lac (Bugnet, 205-206). Son choix de se distancier physiquement de son expérience doublement pénible, qui est une violence symbolique, indique qu'elle est un sujet en devenir mais que ses possibilités sont davantage circonscrites.

Le deuxième prétendant de Nipsya, Alec, (re)présente un danger spirituel – l'athéisme. Désirant protéger son héroïne, le narrateur prévient le lecteur que « monsieur » Alec « essayait sur elle sa puissance » (Bugnet, 214), c'est-à-dire qu'il la séduit en

l'impressionnant de ses charmes, de sa musique et de ses connaissances mondaines (215-230). Pendant les deux mois qu'il lui fait la cours, Nipsya s'inquiète que « [c]es idées lui paraissaient une trahison à l'égard de son cousin, de sa grand'mère, de tous ceux de sa race. Elle n'aurait pas dû s'y complaire. Il ne lui fallait plus y penser. Mais cela, c'était une entreprise bien difficile. Elle y retombait sans cesse en dépit de sa volonté » (Bugnet, 230). Une fois de plus, la qualité du saule rend Nipsya susceptible aux dangers mondiaux. Elle ne peut pas résister aux idées puissantes de monsieur Alec et devient une « proie facile ». Une fois de plus, l'auteur intervient pour secourir Nipsya et fait disparaître la menace : « Puis, tout à coup, à partir du milieu de novembre, monsieur Alec ne vient plus » (Bugnet, 231). L'auteur enlève catégoriquement cette tentation pour Nipsya de dévier de la religion catholique. Même lorsque Nipsya va à la recherche de monsieur Alec, l'auteur redéploie ses forces pour protéger son petit saule; si Nipsya ne peut pas arriver à la « bonne » conclusion, « monsieur » Alec y arrivera :

– Où est alors pour vous le bonheur ?

– C'est quand vous me parlez de belles choses et quand vous jouez du violon.

Oui, c'était bien ce qu'il avait pensé. Elle aimait son talent, son esprit cultivé, ses manières d'honnête homme. Il n'éveillait point en elle la passion dominatrice. Et lui-même, il le savait bien aussi, il aimait en elle sa gravité, son ardeur de savoir, sa nature douce, son âme altérée de tendresse. Il était fortment tenté de passer la limite qu'il s'était marquée. Elle l'aimait assez pour se sacrifier à ses désirs s'il les voulait orageux. Elle lui serait une proie facile. Mais, comme elle l'avait dit, ce ne serait pas du bonheur. Il ne ferait que tomber devant elle au niveau de Mahigan. Si elle était honnête fille, lui descendait d'une lignée de gentilshommes. Il se maîtrisa, et, choisissant parmi ses livres un nouveau thème de conversation, il redevient monsieur Alec. (Bugnet, 236)

Fort à propos, il se marie d'un coup cette semaine-là à « une jeune fille blonde et rieuse » d'Edmonton (Bugnet, 240), une fille qui lui convient. L'auteur enlève, une fois pour toutes, la possibilité d'une vie conjugale entre Nipsya et l'athée; mais, en même temps, il lui nie la liberté du choix.

Nipsya arrive enfin à la troisième option – le « bon » choix. Vital est le prétendant idéal selon le narrateur, l'auteur, et l'idéologie hégémonique. Mais il *étouffe* la Métisse mythique, comme dirait Kierkegaard; il devient la nécessité pure de Nipsya. Même si Vital et le narrateur continuent à la décrire en tant que saule « vivace, humble, utile, et varié », en effet Nipsya est devenue un saule séché. Si elle porte toujours le masque du saule, elle a été tourbillonnée par le vent idéologique, mais elle se trouve figée en chrétienne à la fin du récit. Le saule peut être souple pendant qu'il est vivant et humide, mais dès qu'il ne reste plus d'eau, il assume une position figée. Comme la Métisse mythique qui continue à exister tant qu'elle est un sujet en devenir explorant ses possibilités, si elle est figée à l'état de sujet objectifié, elle étouffe. Puisque l'auteur lui enlève sa liberté de choix, la Métisse mythique n'est pas tout à fait un sujet en devenir, « en-soi-pour-soi ».

Le rôle idéologique de l'auteur doit être souligné à nouveau, car il est directement responsable des changements effectués à l'identité de la Métisse. On vient de voir comment Bugnet, en jouant légèrement avec les stéréotypes préexistants, a modifié la Métisse mythique. De son état d'objet dans le roman de Féron, à celui de pseudo-sujet en devenir dans le roman de Bugnet, elle comble les intentions idéologiques des *habitus-*

doxiques. La source de ces modifications provient du discours hégémonique et de la formation doxique des auteurs. Comme les influences de Féron ont déjà été examinées au chapitre deux, une comparaison entre Bugnet et Hémon complètera la distinction entre ces auteurs masculins qui, chacun à sa façon, apportent des changements au discours hégémonique de l'Ouest.

Se masquer/se métisser: l'auteur qui s'engage

Même si Georges Bugnet partage l'époque avec Joseph-Marc Lebel, du fait qu'il ne vient pas du Québec mais directement de la France, il apporte une formation doxique différente au discours hégémonique de l'Ouest canadien. Bourguignon d'origine, en 1904 Georges Bugnet vient avec sa femme directement dans l'Ouest où ils s'installent en colons. Aujourd'hui Bugnet est considéré un auteur canadien, mais sa formation scolaire, ancrée dans la France du dix-neuvième siècle, le marque profondément. Son style d'écriture nous rappelle son contemporain Louis Hémon, auteur du roman *Maria Chapdelaine* [1914], à tel point que Bugnet est souvent comparé à lui (Bugnet, 32-34, 36, 44, 324). Ces deux hommes de France traitent, de leur point de vue individuel, le problème de la survivance du peuple canadien. Hémon sert de porte-parole pour les Canadiens français du Québec, tandis que Bugnet sert de porte-parole pour le peuple métis de l'Alberta.

La différence entre ces deux écrivains s'explique par le fait que Hémon n'est que du passage au Québec tandis que Bugnet s'installe en Alberta. Le premier maintient une

certaine distance avec le lieu et les peuples, et il continue son trajet jusqu'en Ontario, tandis que l'autre participe plus intimement et d'une manière plus permanente à son pays d'adoption. Cela dit, Bugnet, qui a toujours voulu être homme de lettres, écrit sur l'Alberta, en Alberta. Cependant, il semble craindre les standards littéraires français ainsi que la trace laissée par sa propre production littéraire dans l'Ouest (Bugnet, 20) : « Et c'est parce qu'il est peu sûr de la valeur de ses premiers ouvrages qu'il les signe du pseudonyme d'Henri Doutremont, jusqu'à ce que Camille Roy, après la publication de *Nipsya*, lui affirme qu'il ne devait pas avoir honte de signer son vrai nom » (Bugnet, 21). Plus tard dans sa vie, Bugnet se démasque – il abandonne son pseudonyme. Comme au début de sa carrière d'écrivain Bugnet se masque derrière le pseudonyme d'Henri Doutremont (peut-on lire Henri « D'outre monde » ?), je ne peux pas ignorer la possibilité qu'il avait dû se sentir partagé entre deux mondes, ou bien entre deux identités – de France et d'Alberta. Imprégnée du style français, sa contribution littéraire insère dans l'hégémonie de l'Ouest canadien le sujet métis d'une façon métissée; par cela je veux dire que le pseudonyme de Bugnet est métonymique de son identité clivée. La crainte idéologique qu'on a témoignée chez Bugnet provient de sa propre crise identitaire. Heureusement, Bugnet fait de l'avenir des Métis français de l'Alberta le sujet de son roman afin d'explorer la multitude de crises identitaires cachées dans le discours hégémonique de l'Ouest.

La géographie identitaire de la Métisse, son temps et son espace, change pour son auteur. Les stéréotypes dans les romans étudiés jusqu'à présent nous permettent d'identifier les changements qui ont eu lieu dans le discours hégémonique pour mieux

comprendre la situation actuelle de l'identité canadienne. Comme a dit Amossy, le dynamisme du stéréotypage permet l'exploration de la cognition sociale, et celle-ci a changé énormément depuis le début du siècle. Dans le contexte canadien, l'influence de la Crise d'octobre et le mouvement social vers le multiculturalisme ne peuvent pas être ignorés. L'analyse du prochain chapitre nous permettra de faire le rapport entre les modèles préexistants et cette nouvelle carte géographique afin de comprendre comment on a réglé nos conduites idéologiques depuis les années vingt et de prévoir l'avenir de la Métisse mythique. La théorie de l'abjection nous servira à comprendre la culpabilité des Blancs et en particulier la dynamique de la domination.

CHAPITRE QUATRE

L'ABJECTION E(S)T LE DISCOURS MÉTISSÉ

La théorie de l'abjection, telle que formulée par Julia Kristeva, s'applique bien au contexte post-colonial des prairies canadiennes, car elle me permet de considérer la relation réciproque entre les dominants et les dominés d'une autre perspective. Tandis que le post-colonialisme nord-américain cherche à comprendre pourquoi l'homme blanc ressent le besoin d'imposer son système patriarcal sur tous ceux avec qui il vient en contact, la théorie de l'abjection sert à expliquer les causes et les effets de ce besoin. Dans notre contexte ouest-canadien, on doit reconnaître l'influence de la religion chrétienne, force dominante dans la littérature examinée jusqu'à présent, vu qu'elle partage l'espace idéologique dans lequel les masques de la martyre et du saule ont été construits. De notre époque post-coloniale, nous comprenons que l'identité métisse n'aurait pas choisi ces masques, mais ils lui ont été imposés par le dominant blanc et chrétien comme s'ils faisaient partie des rites sociaux. Certainement le manque de subjectivité chez la Métisse mythique suggère que les masques proviennent purement des attentes des auteurs blancs, c'est-à-dire d'une force étrangère. Les nouveaux arrivés dans l'Ouest appliquent (à tort) leurs cartes géographiques identitaires au peuple métis afin d'élargir leur espace idéologique. La réaction des dominants, de masquer la Métisse, indique qu'ils ne sont pas à l'aise dans cet espace idéologique avec un « Autre », mais préfèrent que l'Autre s'assimile à l'Un. J'avancerai dans ce chapitre qu'ils ressentent *l'abjection* lorsqu'ils se

trouvent en face de cette identité imprévue dans leur ordre établi : « It is the space between subject and object, both repulsive and attractive, which threatens to draw the subject and its object towards it, a space of simultaneous pleasure and danger » (Gross, 94). D'abord, j'étudierai les auteurs et leur fascination avec l'abjection dans le contexte de leur propre biographie.

Comme on a déjà vu chez Féron et Bugnet, le fait qu'ils se masquent indique que leur propre subjectivité subit un changement lorsqu'elle doit faire face au métissage. Ensuite, parce que les auteurs se masquent eux-mêmes, mais également la Métisse, le concept de l'abjection doit être relié à la Métisse mythique qui sera analysée en tant que corps abject. Bien que je m'attarderai brièvement sur les signes d'abjection chez Héraldine et chez Nipsya, la Métisse du roman de Nancy Huston, *Cantique des plaines*, se prêtera mieux à montrer l'aspect subversif de l'abjection, car elle porte le masque de la malade. À travers le personnage de Miranda, qui souffre de la sclérose en plaques, le discours hégémonique est présenté à la lumière de l'histoire violente et répressive des prairies. La contamination du discours hégémonique par le métissage déstabilise l'ordre établi et, par la suite, menace la subjectivité des *habitus* et rend l'Un et l'Autre abjects :

Il y a, dans l'abjection, une de ces violentes et obscures révoltes de l'être contre ce qui le menace et qui lui paraît venir d'un dehors ou d'un dedans exorbitant, jeté à côté du possible, du tolérable, du pensable. C'est là, tout près mais inassimilable. Ça sollicite, inquiète, fascine le désir qui pourtant ne se laisse pas séduire. Apeuré, il se détourne. Écoeuré, il rejette. Un absolu le protège de l'opprobre, il en est fier, il y tient. Mais en même temps, quand même, cet élan, ce spasme, ce saut, est attiré vers un ailleurs aussi tentant que condamné. Inlassablement, comme un boomerang indomptable, un pôle d'appel et de répulsion met celui qui en est habité littéralement hors de lui. (Kristeva, 9)

Cette citation me servira dans les deux contextes pour faire entrer le concept d'abjection dans notre discussion de la relation réciproque entre le dominant et la dominée.

I. Le *mal-aise* de l'abjection chez les auteurs

Chez les auteurs déjà étudiés, on remarque qu'il y a « une de ces violentes et obscures révoltes » qui imprègne leur écriture. Dans le discours de ressentiment chez Féron, on retrouve l'être dominé qui résiste « contre ce qui le menace », c'est-à-dire que le Francophone exilé dans l'Ouest se bat contre la menace anglophone qui s'accroît à cause des besoins démographiques. Du fait qu'il existe des Métis d'origine francophone ainsi qu'anglophone, la menace « paraît venir d'un dehors ou d'un dedans exorbitant »; l'assimilation des Métis à la communauté francophone n'est pas assurée. De plus, les Métis ont leur côté amérindien présentant un autre cas de menace qui doit être « jeté à côté du possible, du tolérable, du pensable »; ceci se manifeste dans le roman *Nipsya*, lorsque Bugnet suggère que tout ce qui ne rentre pas dans les paramètres de l'identité catholique et française pose un problème à l'intégrité du groupe : « c'est là, tout près mais inassimilable » à l'ordre établi. De cette façon, on pourrait dire que la présence métisse « sollicite, inquiète, fascine le désir qui pourtant ne se laisse pas séduire ». Féron reconnaît chez le peuple métis les valeurs linguistiques et religieuses qu'il cherche également à solliciter de et à renouveler chez la population francophone de l'Ouest. Cependant, la pluralité de l'identité métisse l'inquiète; Féron ne veut pas laisser entrer les Métis anglophones dans le regroupement de « la partie suprême ». Il ne veut pas, non plus, laisser intacte le côté amérindien des Métis, car cette identité étrangère risque de

menacer la sienne : « Apeuré, il se détourne » du côté amérindien; « Écoeuré, il rejette » l'Autre qui risque de le changer. On peut voir le même phénomène chez Bugnet qui s'inquiète pour Nipsya, craignant qu'elle va se laisser influencer par l'altérité de Alec et de Mahigan. Ainsi, Bugnet la détourne des possibilités et lui nie le statut d'un sujet en devenir. Pour se justifier, « un absolu le protège de l'opprobre, il en est fier, il y tient », c'est-à-dire qu'il tient à son idéologie, à l'ordre qui l'a formé, aux valeurs qui dictent la conduite sociale. « Mais en même temps, quand même, cet élan, ce spasme, ce saut », cet être bouleversé par la présence métisse de l'Ouest « est attiré vers un ailleurs aussi tentant que condamné », vers une nouvelle identité métissée qui n'est pas reconnue dans le discours hégémonique. Cependant, le métissage, « inlassablement, comme un boomerang indomptable, un pôle d'appel et de répulsion met celui qui en est habité littéralement hors de lui ». L'auteur devient instable à cause de cette interaction interdite entre l'Un et l'Autre (entre l'Européen et l'Amérindienne) qui fait naître une identité métissée. Introuvable dans le système binaire, le métissage déstabilise le nouvel arrivé dans les prairies. L'auteur blanc cherche à faire l'impossible, à silencier un être en devenir en le masquant différemment – *autrement*. L'abjection rend l'auteur « littéralement hors de lui » – instable, abject, voire métissé.

Les auteurs masqués/métissés

Lorsque ces deux auteurs blancs essaient de masquer leur identité derrière un pseudonyme, ils se « protège[nt] de l'opprobre » au cas où leur message serait mal reçu

dans le discours hégémonique. Ils risquent d'être rejetés eux-mêmes par leur propre groupe dominant. Déjà, ils ont franchi une première frontière géographique en déménageant de « chez eux »; Féron de l'Est, et Bugnet de la France. Ce déplacement les oblige à considérer de nouveaux points géographiques et les force à faire des comparaisons entre leur origine et leur destination (entre la nécessité et leur possibilité). Lorsqu'on se souvient qu'ils sont aussi en train de créer une nouvelle géographie identitaire, on remarque que ces auteurs franchissent des frontières identitaires lorsqu'ils amènent le sujet du métissage au discours hégémonique. Comme intermédiaires, ils risquent de devenir abjects; en effet, ils se masquent comme s'ils participaient à une cérémonie identitaire.

Le lieu géographique devient donc intégral aux questions identitaires. Comme l'a dit Atwood, le « ici et maintenant » est nécessaire pour qu'une personne perdue puisse se retrouver. L'auteur blanc, déplacé et séparé de ses points de repère, pourrait être perçu comme voyageur sans carte géographique identitaire. Avant de se connaître, cette personne, cet auteur, questionne son milieu :

Au lieu de s'interroger sur son « être », il s'interroge sur sa place : « Où suis-je ? » plutôt que « Qui suis-je ? ». Car l'espace qui préoccupe le jeté, l'exclu, n'est jamais *un*, ni *homogène*, ni *totalisable*, mais essentiellement divisible, pliable, catastrophique. Constructeur de territoires, de langues, d'oeuvres, le *jeté* n'arrête pas de délimiter son univers dont les confins fluides – parce que constitués par un non-objet, l'abject – remettent constamment en cause sa solidité et le poussent à recommencer. Bâtitteur infatigable, le jeté est en somme un égaré. Un voyageur dans une nuit à bout fuyant. Il a le sens du danger, de la perte que représente le pseudo-objet qui l'attire, mais ne peut s'empêcher de s'y risquer au moment même où il s'en démarque. Et plus il s'égare, plus il se sauve. (Kristeva, 15-16)

Loin de son pays d'origine, l'auteur/voyageur blanc s'égaré du système binaire dans ce nouvel espace ouest-canadien; là – où la présence métisse contredit le concept de l'« Un », de l'« homogénéité » –, la subjectivité de l'auteur est remise en question. « Il a le sens du danger, de la perte que représente » le métissage à son système fondateur, celui qui l'a construit. Renversé, son ordre établi le perturbe. Secoué, l'auteur/bâisseur tâche de stabiliser un concept de ce nouvel espace flou, « divisible, pliable, catastrophique », « métissé ». Chaque auteur répond à l'abject d'une façon unique et pour des raisons personnelles; néanmoins ils participent tous à ce phénomène de masquer et de se masquer.

Le pseudonyme comme masque

Un sujet tabou, comme celui du métissage dans le système binaire, précipite l'auteur vers l'abjection. La honte qui accompagne tous ceux qui sont associés à cet espace interdit pousse l'auteur à protéger et à conserver sa propre identité. Dans le cas des deux auteurs masculins étudiés ici, ils se protègent en se cachant derrière le masque d'un pseudonyme parce qu'ils se sentent mal à l'aise lorsque leur propre subjectivité est alors mise en question.

Lebel/Féron propose l'assimilation du peuple métis à la communauté francophone de l'Ouest; cependant, il risque de rencontrer une réticence du côté des Canadiens français qui ne veulent pas accepter l'aspect amérindien des Métis. Il me semble qu'il a surtout peur que les Canadiens français du Québec, qui le connaissent en tant qu'homme

politique, jugent sévèrement son projet d'élever les Métis au niveau de la « race française ». Féron semble avoir tellement honte de ce côté « sauvage » qu'il n'en parle pratiquement pas. Son silence sur ce sujet indique paradoxalement qu'il ne l'ignore nullement : « Plus il s'égare, plus il se sauve ». Plus il s'égare dans le mimétisme idéologique, plus il se sauve de la réalité physique d'une telle assimilation. Il déguise sa Métisse en lui imposant le masque de la martyre afin d'éviter une discussion sur « la pureté » de la race canadienne-française. Héraldine est privée d'une vie conjugale avec François parce que les deux orphelins ne la veulent pas : « Non, François, je ne suis plus maîtresse de ma destinée...l'ai-je jamais été ? Je ne puis pas vous donner ma main, mon coeur, ma vie ... toutes ces choses sacrées appartiennent désormais à ces enfants, à eux seuls... et eux seuls peuvent en disposer » (Féron, 211). Afin d'insister qu'elle est à leur service, l'auteur présente la situation comme si le choix n'est même pas celui de Héraldine. Même si Féron suggère que les Métis se doivent d'être comptés parmi les Canadiens français, il n'est pas prêt à soutenir l'idée des mariages mixtes. Son propre choix de se masquer lui permet de se protéger « contre l'opprobre », car il a été fort attiré vers les Métis – cette race « française » qui sert de porte-parole pour la cause catholique et française. L'idéologie (« l'absolu ») binaire le protège, mais son message reste tellement problématique qu'il n'ose pas entraîner sa propre identité dans l'espace de l'abjection. Comme l'auteur se sent abject, il se masque, c'est-à-dire qu'il se crée une autre identité. C'est en tant qu'abject – ni objet ni sujet – que Féron métisse le discours hégémonique en lui apportant le tabou du métissage.

Une relecture de la situation personnelle de Bugnet offre l'idée que lui aussi partage le *mal-aise* d'abjection et d'instabilité. On est sensé croire que Bugnet se masque derrière un pseudonyme parce qu'il professe avoir honte de la qualité littéraire de ses premières oeuvres : « Et c'est parce qu'il est peu sûr de la valeur de ses premiers ouvrages qu'il les signe du pseudonyme d'Henri Doutremont, jusqu'à ce que Camille Roy, après la publication de *Nipsya*, lui affirme qu'il ne devait pas avoir honte de signer son vrai nom » (Bugnet, 21). Je soulève ici le *mal-aise* (*dis-ease*, en anglais) de Bugnet envers la réception de son roman pour relier l'auteur et sa Métisse. C'est lorsque l'exilé questionne ses nouveaux milieux géographiques (physique ainsi qu'identitaire) qu'il « (se) place, (se) sépare, (se) situe et donc *erre* » (Kristeva, 15). Bugnet avoue sa volonté de se laisser errer : « J'ai tâché de faire simple et grand, ou plutôt, si je l'ai fait, ce fut sans le chercher, car je me suis laissé conduire par ma petite *Nipsya*, sans idées préconçues » (Bugnet, 20). Bien qu'il soit difficile de croire que l'auteur n'a pas de contrôle sur ses personnages ni sur leur destinée, on comprend le sentiment d'abjection exprimé par ce commentaire. L'auteur avoue sa propre instabilité lorsqu'il se place dans l'Ouest canadien, lorsqu'il se sépare de son pays d'origine, lorsqu'il se situe dans un nouveau contexte géographique. Il erre, il dévie de ses idées et de ses stéréotypes préconçus lorsqu'il tâche de reconcilier ses deux mondes. Il essaie de placer sa Métisse dans l'idéologie hégémonique, de la séparer de ses origines amérindiennes, de la situer dans le système binaire, mais cet effort le rend abject. C'est parce que, ayant du mal à reconcilier le métissage avec le système binaire, il impose ses préférences idéologiques, que sa Métisse est rejetée. Elle n'est plus libre de poursuivre

sa subjectivité. En effet, l'auteur se rapproche de son personnage principal par ce sentiment d'abjection : Nipsya, qui porte le masque du saule, est menée à s'assouplir aux forces extérieures; et Bugnet, qui porte le pseudonyme d'Henri Doutremont, ressent la rigidité et la fausseté de cette force idéologique. Percevant l'absence du métissage dans son réseau de catégories, Bugnet se laisse conduire par l'abjection afin d'introduire ce concept tabou dans le discours hégémonique. Il se masque tant qu'il place le métissage dans la géographie idéologique, et en se masquant il s'inclut dans le métissage – il admet indirectement sa propre abjection envers le « soi » dominant.

Même si les deux auteurs masculins choisissent de se masquer derrière un pseudonyme, Bugnet démontre une meilleure capacité de se métisser que Féron. Par cela je veux dire qu'il adopte une stratégie plus subversive en explorant les deux aspects de l'abjection à travers Nipsya : « Abjection is the expression of both a division (between the subject and its body) and a merging (of self and Other, the social) » (Gross, 92).

L'abjection est donc physique *et* psychologique – corps *et* esprit. Féron ignore presque entièrement le côté physique de Héraldine jusqu'au moment où il se rend compte qu'il ne peut pas réunir ce corps métis avec le corps français de François *et* rester fidèle à l'idéologie « pure laine » de son époque. Ce qui est abject chez Héraldine est son corps physique. Voilà pourquoi Héraldine est présentée en tant qu'objet auquel son auteur affiche le masque de la martyre. Féron veut masquer l'abjection. Nipsya, par contre, se rapproche davantage à l'état d'un sujet en devenir parce que son auteur explore le côté physique ainsi que psychologique de son personnage. Bugnet tâche de comprendre sa

Métisse et d'explorer l'abjection d'une manière plus philosophique – dans le sens qu'il valorise la quête spirituelle de son personnage. Tant que l'auteur permet à sa Métisse d'explorer ses possibilités, lui aussi participe à la subjectivité existentialiste – de façon subversive, il s'explore à travers son personnage métis. Ce rapprochement à son personnage principal semble donner une subjectivité plus réelle à sa Métisse, car elle a la capacité d'influencer un Autre, de le rendre abject. Cependant, lorsque Nipsya atteint la position sociale souhaitée selon les conduites hégémoniques – lorsqu'elle devient la femme de Vital –, elle perd cette qualité parce que l'auteur s'est rendu compte qu'elle a des « pouvoirs d'horreur », c'est-à-dire une capacité de subversion. De cette façon, il masque l'abjection de la Métisse et la sienne; comme le dit Gross : « acquisition of a symbolic position represses abjection » (93). Il est important de souligner que Bugnet au moins reconnaît la possibilité de la subjectivité chez sa Métisse; et, même si cela lui fait peur, il fait entrer le métissage dans le discours hégémonique à travers son écriture.

En somme le *mal-aise* circule, et si les auteurs ne l'attendent pas, l'abjection les emportera et les fascinera à nouveau. Il n'est pas étonnant qu'on retrouve l'abjection dans la littérature sous plusieurs formes et sous plusieurs masques, parce que cet espace est le lieu *par excellence* de l'exploration des non-dits : « Literature, poetry and the arts are more or less successful attempts to sublimate the abject » (Gross, 93). Bien que les auteurs tâchent différemment et avec plus ou moins de succès de transformer la Métisse, une chose est certaine : « The subject must have a certain, if incomplete, mastery of the abject; it must keep it in check and at a distance in order to define itself as a subject »

(Gross, 87). Au fond de la relation entre la Métisse mythique et ses auteurs est le désir d'être reconnu en tant que sujet. Fanon le dit en termes hégéliens :

L'homme n'est humain que dans la mesure où il veut s'imposer à un autre homme, afin de se faire reconnaître par lui. Tant qu'il n'est pas effectivement reconnu par l'autre, c'est cet autre qui demeure le thème de son action. C'est de cet autre, c'est de la reconnaissance par cet autre, que dépendent sa valeur et sa réalité humaines. C'est dans cet autre que se condense le sens de sa vie. (Fanon, 177-178)

L'auteur/sujet sublime la Métisse abjecte afin d'être reconnu par l'Autre, afin de se définir en tant que sujet, afin de donner sens à sa vie. La métamorphose de la Métisse mythique aide à montrer que ce processus est en transformation perpétuelle à cause de la relation réciproque entre l'Un et l'Autre. Comme le propose Kierkegaard, le sujet doit être en devenir s'il va survivre et progresser (dans le sens dont parlent Atwood et Cardinal). Cependant, le *mal-aise* social soulevé au premier chapitre signale que les deux « je » en question souffrent toujours de ne pas se reconnaître : « It is only when men are able to accept their differences as well as their similarities and still relate to each other with respect and dignity that a healthy society exists » (Cardinal, 22). En effet, le *mal-aise* social provient du sentiment d'abjection dont souffre le « nous » problématique.

La notion de l'étranger proposée par Kristeva (1988) soulève la même problématique identitaire dont parle Cardinal : « pourrions-nous intimement, subjectivement, vivre avec les autres, vivre autres sans ostracisme mais aussi sans nivellement ? » (Delvaux, 497). La postmodernité est à la recherche des « soi » perdus qui ont subi les forces de la domination, de l'assimilation, du nivellement. Ce concept d'êtres perdus – étrangers à eux-mêmes – relie une fois de plus la relation entre le dominé et le

dominant, car les deux « je » se retrouvent dans le même *mal-aise* : l'étrangeté. Lorsque le dominant subit la prise de conscience de sa propre étrangeté, il se rend compte également de son objectivité. Ainsi, le désir de retrouver sa subjectivité devient « le thème de son action », comme le dit Fanon. C'est à travers l'autre et « [c]'est dans cet autre que se condense le sens de sa vie ». Le discours post-colonial réitère ce phénomène de mimétisme, voire de mascarade. Lorsque le dominé (la dominée dans notre cas de la Métisse mythique) intériorise les conditions/représentations prescrites par le dominant, il subit ce que Bourdieu nomme *la violence symbolique* :

Et les femmes elles-mêmes appliquent à toute réalité, et, en particulier, aux relations de pouvoir dans lesquelles elles sont prises, des schèmes de pensée qui sont le produit de l'incorporation de ces relations de pouvoir et qui s'expriment dans les oppositions fondatrices de l'ordre symbolique. Il s'ensuit que leurs actes de connaissance sont, par là même, des actes de reconnaissance pratique, d'adhésion doxique, croyance qui n'a pas à se penser et à s'affirmer en tant que telle, et qui « fait » en quelque sorte la violence symbolique qu'elle subit. (Bourdieu 1998, 39-40)

On se demande si, étant femme, Huston comprend plus intuitivement cette pratique de la violence symbolique, même si elle n'est pas nécessairement immunisée contre les forces de la domination masculine; au contraire, elle a appris à les manipuler à travers le langage du dominant. En fait, elle dit que « [l]es femmes sont des comédiennes-nées. Elles ont l'habitude de s'adapter; cela fait partie de leur identité de femme » (Huston 1999, 33). Par cela, elle avoue sa capacité de jouer des rôles.

On retrouve chez Huston des traces de mimétisme post-colonial, car elle aussi est un *habitus doxique* « perdu » qui reconnaît, néanmoins, son rôle colonisateur : « Quand je

dis "nous", je parle, bien sûr, des Blancs; je parle de l'histoire européenne en Alberta. Comme la plupart des Blancs ayant grandi en Amérique du Nord, j'ai appris très tôt à éprouver à la fois du respect et de la culpabilité envers les populations indigènes que "nous" avions soumises, décimées et enfermées sur des réserves » (1995, 205). Le sentiment de culpabilité provient du même espace d'abjection dans lequel on retrouve la Métisse mythique qui demeure un thème préféré des Blancs. La grande différence entre Huston et les auteurs précédents reste qu'elle est une femme colonisée qui résiste à tout encadrement canadien. Cependant, dans son recueil d'essais *Désirs et réalités*, Huston répète le cliché canadien de l'ennui lorsqu'elle se rappelle de son pays natal qu'elle décrit « en un mot, un endroit sans histoires et sans Histoire » (Huston 1995, 199). Par le fait qu'elle exploite le thème ancien de l'ennui, Huston avoue qu'elle reconnaît son dominant – l'Europe – comme centre du monde. Sortie de la marge, de l'Ouest canadien, elle est arrivée « au coeur du Berry qui est au coeur de la France qui est au coeur de l'Europe », mais l'abjection la suit même « là ». Elle souffre d'un *mal-aise* social qu'elle nomme une allergie : « Je me suis rendu compte que j'étais non seulement *ennuyée* par tout ce qui me rappelait ma culture d'origine, j'y étais, en plus, *allergique* » (203). Contrairement à Féron et à Bugnet, Huston vient de l'Ouest canadien et s'exile de cet espace parce qu'il la rend malade. Ainsi, la géographie maintient son rôle identitaire; cependant, dans le cas de Huston, la place de son *origine* la rend abjecte même si elle n'occupe pas cet espace maintenant. Etrangère dans son pays adoptif, lorsque les Français lui posent la question attendue – « Et vous, vous venez d'où ? » –, Huston répond en son for intérieur : « De

nulle part » (1995, 199). Autrement dit, elle vient de l'abjection : « This abyss is the locus of the subject's generation and the place of its potential obliteration » (Gross, 89).

Cependant, la géographie physique n'est pas le seul moyen de rencontrer l'abjection, comme le dit Huston : « Car, après tout, il ne s'agit pas de revivre ces choses avec le corps, mais de les vivre, pour la première fois, avec l'esprit » (1995, 204). La solution à son abjection est d'écrire à partir de l'exil de son abjection.

Huston exprime précisément ce sentiment d'abjection lorsqu'elle explique la genèse de son roman, *Cantique des plaines*. D'abord, elle avoue son *mal-aise* envers Calgary, son lieu de naissance : « j'avais horreur des westerns, des cow-boys, du rodéo, des gros steaks juteux et de tout ce qui pouvait me rappeler Calgary, ce bled paumé d'un demi-million d'habitants où je suis venue au monde » (Huston 1995, 201). La géographie physique rend Huston mal à l'aise et elle cherche une *catharsis* : « je me suis lancé un défi : celui de transformer cet endroit en matière brute de mon écriture » (Huston 1995, 201). Ainsi, par ses écrits, par le langage, Huston confronte directement sa propre abjection.

La langue du récit comme masque

Le langage sert de masque pour Huston et joue un rôle primordial dans son roman, *Cantique des plaines*. Le sentiment d'abjection circule dans le langage, car ce n'est qu'à ce moment que le pouvoir subversif du symbolique est rendu manifeste : « Like the broader category of the semiotic itself, the abject is both a necessary condition of the subject, and

what must be expelled or repressed by the subject in order to attain identity and a place within the symbolic » (Gross, 88-89). Ainsi, le fait que Huston emploie le masque linguistique indique qu'elle reconnaît le pouvoir symbolique du langage qui capte son identité abjecte. Bien que Huston n'emploie pas de pseudonyme, elle se masque dans la langue française. Elle a écrit la première version de son roman en anglais et l'a intitulée *Plainsong*.¹⁸ La traduction de *Plainsong* donne naissance à la version française, *Cantique des plaines* [1993] qui a mérité le Grand Prix du Canada. Cette deuxième version ajoute une dimension particulière quant à la relation entre l'auteure et le concept du métissage, car elle a entamé toute une polémique au sujet de l'identité de Huston et de sa légitimité au prix « québécois ».¹⁹ Claudine Potvin la résume bien : « Or, écrivaine canadienne et française mais non pas canadienne-française, "Albertaine défroquée", "anglophone récalcitrante", "anomalie territoriale", Nancy Huston dit avoir choisi "d'être tout cela" » (9). Remise en question par les critiques littéraires ainsi que par elle-même, la subjectivité de l'auteure est déstabilisée à cause des liens géographiques qui la mènent dans l'espace de l'abjection.

« L'étrangeté » chez l'auteure (reconnue par l'auteure en plus) est transmise par son écriture :

Les écrits de femmes (quoique non exclusivement), dont ceux de Nancy Huston, tendent à se situer à côté de ce que Emily Hicks appelle *border writing* en ce qu'ils déconstruisent les binarismes colonial/postcolonial, centre/périphérie. Le texte frontalier pense, parle, écrit à partir de l'entre-deux, ligne de démarcation qui intègre les multiples dimensions, les différents codes culturels situés de chaque côté de la frontière. En ce sens, selon Hicks, cette écriture pratiquerait une politique de non-identité. (Potvin, 12)

Pour Huston, qui est d'origine anglophone et qui raconte l'histoire des contacts entre les Amérindiens et les peuples européens anglophones, la langue française sert de sorte de filtre différentiel. Elle évite la *lingua franca* de ses personnages fictifs, étant donné qu'il n'y a pas de personnages francophones. Comme elle reste cachée derrière le masque linguistique, Huston elle-même est moins impliquée dans son propre message sur l'histoire honteuse de l'Ouest canadien. En écrivant en français, elle se permet de se masquer pour assumer une distance personnelle de ses aïeux et de leur comportement envers les Métis. Son empathie pour la condition métisse est sincère, car elle se décrit hybride et avoue sa propre identité problématique :

« You see I started writing in a foreign language in a foreign country, and I never wrote a single word in Canada », says Huston. « I was 15 when I left Canada, and I've never been a Canadian writer in the sense that I was living in Canada and writing in Canada. But I'm not a French writer either, because I didn't grow up in France, in the French culture, French schools, French religion, so I'm one of those hybrids ». (Huston 1999) ²⁰

Même si le récit *Cantique des plaines* est situé dans les environs de Calgary, Huston, née à Calgary, habite à Paris depuis au moins vingt ans. Comme elle le dit elle-même, cela fait qu'elle n'est pas tout à fait canadienne ni française, mais « hybride ». Même si elle n'est pas métisse par naissance, elle s'engage à la cause métisse et adopte une perspective métissée d'après ses propres expériences culturelles « étrangères ». Autrement dit, Huston suggère que la langue française la rend métissée quant à ses origines anglophones. Ainsi, elle contribue une double vision au discours hégémonique, du fait que, lorsque son sujet

traite de l'histoire des Métis anglophones dans l'Ouest, elle est communiquée par le filtre de la langue française.

La langue française permet une nouvelle « dimension » – un espace entre-deux – pour que Huston puisse explorer le *mal-aise* de son abjection. En fait, elle insiste que « la version française l'avait amenée à retravailler le texte anglais » (Potvin, 9). Qu'elle se sente plus à l'aise à travailler son abjection dans sa deuxième langue – qu'elle s'explore mieux en tant qu'hybride – prouve que l'abjection est le lieu *par excellence* de la genèse du sujet, de sa survie et de son progrès. J'avance que, pour Huston et les femmes écrivaines, l'aspect masculin du langage ajoute encore une autre « dimension » d'étrangeté, car elles écrivent nécessairement à partir d'un « discours sexué, seul instrument par lequel la femme peut s'exprimer et, de par ce fait, se construire en tant que sujet » (Dansereau 1997, 3). Lorsque l'auteure subvertit l'espace littéraire (autrement dominé par l'homme), elle s'engage afin d'établir sa propre subjectivité – comme l'a fait l'auteur masculin dominant d'ailleurs. Cependant, avant d'arriver à cet état du sujet, l'auteure parcourt plus profondément le trajet d'abjection *parce qu'elle est femme* – parce qu'elle subit une *violence symbolique* plus féroce qu'un homme ne pourrait sentir dans une société patriarcale. Pendant que Huston transmet la connaissance d'une domination historique des Métis, elle s'implique dans un acte de *reconnaissance*. Elle applique sur ses personnages « des schèmes de pensée qui sont le produit de l'incorporation de ces relations de pouvoir » parce qu'elle est un *habitus doxique*, mais elle reconnaît les effets destructeurs de la domination masculine. Formée par l'ordre symbolique masculin,

Huston résiste à ce pouvoir dominateur par l'expression subversive de l'abjection. Bien que le langage provienne du dominant masculin, Huston échange le regard masculin dominant pour un regard féminin hybride mais toujours colonisé par le langage masculin.

Encore plus significatif est le fait que Huston crée une narratrice problématique qui se rapproche fortement de son auteure. Bien que Paula raconte à la première personne, elle n'est pas tout à fait une narratrice intradiégétique; l'histoire qu'elle raconte est celle de son grand-père, Paddon, et de sa relation avec sa maîtresse métisse, Miranda. « Le regard ironique et complice de la narratrice » (Potvin, 10) transmet l'inquiétude géographique de Huston : « Et pour moi Paddon, ton maintenant à toi aussi est devenu un alors, et toi aussi, comme Miranda, tu ne peux continuer de vivre que dans mes mots: ici, sur ces pages que je ne cesse de maculer de mes larmes et de mes cendres » (Huston 1993, 59). Le « ici » et « maintenant » deviennent ancré dans l'écriture, dans les mots, dans le langage.

Le lecteur s'approche de l'Histoire illégitime et absente de la mémoire canadienne à travers les mots de Paula qui s'inspirent des fragments d'écrits de Paddon et tâchent de « tirer [son] existence du vide » (46) – l'espace de l'abjection. Intermédiaire, « Paddon le cartographe, l'arpenteur » (62), transcrit l'histoire orale de Miranda, des Blackfeet, de l'Ouest métissé – celle qui a été ignorée parce qu'elle n'avait pas jusque alors pris une forme écrite. La narratrice souligne comment l'absence de mots a été interprétée par les dominants comme une absence d'Histoire. Cependant, illettrée, Miranda s'exprime physiquement par l'art visuel au lieu de l'écriture : « elle est peintre, apprends-tu, mais

menuisier aussi, quelqu'un qui travaille de ses mains comme toi tu n'as jamais su ni rêvé le faire ; elle a isolé elle-même l'apprentis et cloué toutes les planches du sol et découpé des lucarnes dans le plafond et recouvert les murs de formes peintes bondissantes » (50-51). Bâtisseuse, la Métisse construit pour Paddon une nouvelle vision du monde en remplissant l'espace vide qui l'habitait : « [A] l'écouter tu as su que tu entendais une chose vraie et sacrée, plus vraie et plus sacrée que tout ce que tu avais pu entendre à l'église, et tu t'es demandé comment tu ferais pour continuer à donner des cours d'histoire remplis de silences assourdissants » (55). Par la suite, Paddon écrit à partir de Miranda; il tâche de « dessiner la carte de son corps » (62). Il croit qu'« [u]n seul et unique cil suffit à reconstituer l'individu entier. Chaque partie contient le tout » (61). Paddon traduit les morceaux d'un corps – d'une identité – en langage écrit parce que, selon les valeurs du dominant, la preuve de l'existence et de l'histoire est *à lire*. Miranda est même obligée de lui traduire sa peinture parce qu'elle représente une manière de penser étrangère à Paddon et à la pensée européenne :

Une autre fois, elle te dit : Dawn [la fille de Miranda], c'est la même chose que ma peinture. Comment ça ? demandas-tu. Eh bien, répondit Miranda, je la regarde, ses yeux versent des choses en moi et je les bois et ça peut durer pendant des heures, elle me remplit de couleurs, tu comprends ? Mmm, dis-tu. Tout ce qui compte, c'est qu'il y a une coulée, dit Miranda, peu importe dans quel sens ça coule. C'est la même chose qui pousse ma main à peindre, et quand les formes apparaissent sur la toile, elles rient exactement comme Dawn. Et puis, je peux m'arrêter à n'importe quel moment, c'est toujours plein. Nulle part au monde il n'y a de vide. (60-61)

Versé de couleur, l'espace identitaire « coule », bouge, est fluide et souple comme le corps de Miranda : « Miranda n'était pas jolie mais elle était belle, avec ses yeux toujours

vifs et ses mains volantes et son corps mouvant » (54). Pour que Paddon n'oublie pas les leçons de Miranda, il *écrit* ce soir là : « Le vide n'existe pas. Le tableau est toujours achevé » (61); il s'assure de remplir « l'espace vide » de l'Histoire racontée par les dominants. Mais, comme le souligne Potvin, « [s]i dans les toiles de Miranda, il n'y a jamais d'espace vide, la couleur ne garantit pas le passage identitaire, la reconnaissance de la forme étrangère » (Potvin, 15). De même, Paddon focalise sur le corps fragmenté de Miranda pour la reconstituer, pour la préserver ainsi que l'Histoire ouest-canadienne. Par la suite, Paula devient celle qui doit transmettre cette géographie identitaire en écrivant une nouvelle carte géographique de l'esprit.

Même le nom propre de la Métisse suggère qu'elle représente le nouveau monde, ou mieux, le monde à l'envers, car il nous rappelle le personnage féminin dans la pièce de Shakespeare, *La tempête*. Les deux Miranda font face à des épreuves identitaires dans des espaces géographiques associés à l'exil. La Miranda de Shakespeare est la seule femme sur une île presque déserte n'occupé que par Prospero, le père de Miranda, et Caliban, le personnage moitié animal et moitié humain. La Miranda de Huston semble s'approprier les qualités hybrides de Caliban, surtout l'aspect abject.

Métonymique de l'Histoire illusoire de l'Ouest, le corps abject de Miranda résiste à l'ordre établi. Gross l'explique ainsi : « Abjection is the subject's and culture's revolt against the corporeality of subjectivity » (94). L'idée que la subjectivité réside dans le corps physique réduit les possibilités de franchir les frontières corporelles. Par cela je veux dire que l'identité d'un sujet, encadré dans un corps sexué, n'est pas libre de choisir

entièrement son expression. Les codes sociaux dictent trop souvent les conduites jugées « acceptables » selon les forces en place. Si un sujet en devenir ne suit pas ces conduites, il est rejeté, exilé, rendu abject. La Métisse mythique résiste à l'encadrement dicté par son dominant, elle résiste aux masques qu'il lui impose. Étudiante de Lacan, Huston conçoit sa Métisse en tant que corps fragmenté qui souffre des effets de la violence symbolique :

Un jour par exemple, elle commença à te raconter l'histoire d'Enfant-qui-tousse, puis s'écarta de son sujet pour te décrire les oreillons spectaculaires dont Dawn avait souffert petite, ce qui lui fit penser à un masque Bella Coola qui avait tout l'air de souffrir de la thyroïde et, quand tu cherchas à la ramener doucement vers Enfant-qui-tousse, elle s'interrompit d'un air dépité, comme si tout son esprit avait été tendu vers une chose derrière le masque dont tu venais de lui barrer l'accès à jamais. (64)

La façon circulaire dont parle Miranda ne respecte pas la chronologie linéaire valorisée par la société dominante. Paddon cherche « doucement » mais posément à ramener

Miranda dans sa manière linéaire de penser, à lui imposer son masque de Blanc.

Soudainement, elle, qui cherche derrière le masque Bella Coola – où son esprit circulait librement –, est empêchée de s'exprimer à sa façon parce que le Blanc ne la suivait pas.

Le mouvement fluide de sa pensée est attelé par la force idéologique du dominant. La manifestation corporelle de cet encadrement de la Métisse mythique prend la forme d'une maladie du corps – la sclérose en plaques.

II. Le masque de la malade

Notre dernière forme de masque, celle de la malade, dévie du chemin idéologique parcouru par Héraldine et Nipsya. Non seulement y a-t-il une coupure nette entre l'idéologie discursive du début et de la fin du vingtième siècle, mais on remarque dans

Cantique des plaines qu'il y a eu une véritable subversion de la doxa dominante. Le phénomène post-colonial contribue à la reconnaissance de la part des dominants d'avoir imposé à tort leur système colonial. Un sujet colonisé subit une violence symbolique qu'il ne reconnaît pas nécessairement parce qu'il a intériorisé les désirs du dominant. Cette violence intériorisée détruit l'esprit généralisateur du sujet. Celui-ci perd petit à petit sa propre identité en échange de celle souhaitée par l'ordre établi. Une analyse des changements effectués dans le discours hégémonique montrera le pouvoir subversif du masque de la malade. Comme le dit Huston : « Si l'on arrache carrément le masque, à quoi ressemble le visage qu'il révèle ? Le problème, c'est que quand un visage humain passe plusieurs années sous un masque, il a tendance à se transformer. Non seulement il vieillit mais, à force de manquer de lumière et d'oxygène, il devient blême, flasque, bouffi » (1999, 39). Ainsi, la décision de Huston de créer un personnage malade comme topos des Métis est centrale à notre étude de l'abjection et du *mal-aise* social. Paula réécrit les conversations personnelles des amants qui servent de métonymie du dialogue social entre les Métis et les Blancs. Notre connaissance de la maladie de Miranda est très analeptique et fragmentée, car elle passe par les souvenirs de son amant Paddon recréés par Paula. Tout au long du récit, non seulement perd-elle le contrôle sur son corps, mais elle souffre d'oublis de plus en plus grands qui se manifestent à travers ses analepses linguistiques ainsi que historiques. Le cas maladif de Miranda se doit d'être étudié de plus près, car les symptômes de la sclérose en plaques (SP) peuvent être lus en tant que manifestation physique d'une crise identitaire.

Les symptômes de la sclérose en plaques sont filés de façon incongrue dans le récit – exactement comme l'attaque imprévue de la maladie – et reliées aux moments révélateurs de son expression identitaire : « Ce n'est qu'après avoir appris la gravité de sa maladie que Miranda t'a autorisé à la regarder peindre » (60); « La semaine suivante, Miranda perdit son épaule droite. Mais elle enchaîna là où elle s'était interrompue au sujet de sa fille et de son art » (61). Par cet enchaînement, Huston semble provoquer une comparaison importante entre la SP et l'idée de Lacan, « *the body-in-bits-and-pieces* ». Le corps morcelé de la Métisse devient métonymique de sa subjectivité effritée : « [L]e corps de Miranda était un champ miné et que le temps le sillonnait à pas feutrés, amorçant et lançant des grenades les unes après les autres, puis déguerpissant pour laisser fuser un rire hystérique – haha ! hahahahaha ! –, montrant d'un doigt jubilateur le nouveau membre paralysé » (62). Paddon suit la réduction de ses mouvements et de ses sensations corporelles comme s'il traçait la carte géographique d'une guerre sur laquelle tous les lieux de batailles perdues sont des terres conquises :

En 1943 elle avait encore l'usage de ses bras et de ses mains, mais ses jambes étaient inertes depuis un an déjà et elle avait des plaques d'insensibilité sur le ventre et dans le creux du dos. Allongé près d'elle dans le lit, tu l'aidais à dessiner la carte de son corps. Ici ? Posant un baiser sur la peau. Oui. Et là ? Oui. Et là ? Non – là, il n'y a rien. Rien ? (62)

Impuissants contre la maladie qui gagne du terrain, Miranda et Paddon souffrent de l'abjection ensemble; d'abord la Métisse du côté corporel, ensuite le Blanc du côté phénoménal.

La définition et les symptômes médicaux de la SP décrits ci-dessous soulèvent des similarités avec l'abjection qu'on peut relier à la condition de Miranda ainsi qu'à celle de Paddon :

La SP s'attaque à la gaine de myéline des fibres nerveuses du cerveau et de la moelle épinière, entraînant l'inflammation et souvent la détérioration de cette substance, par plaques. **Résultat : l'influx nerveux est bloqué ou altéré.** Les symptômes de SP varient selon la région touchée dans le système nerveux central. Ces régions sont habituellement appelées « lésions » ou « plaques ».²¹

Si on considère le système patriarcal en tant que système nerveux central, il s'ensuit que l'abjection rend la subjectivité de la Métisse et de Paddon bloquée ou altérée. Après sa première rencontre avec Miranda, Paddon part de chez elle avec son « nouveau corps » (51). Paula raconte comment il était « secoué » et « bouleversé » par la force de Miranda (53) jusqu'au jour où Paddon racontait à ses élèves la version illégitime de l'Histoire ouest-canadienne – celle qui parlait contre l'hégémonie blanche et qui tracassait tellement le recteur de l'école qu'il l'a accusé de communisme (242-244). Ce changement chez Paddon est effectué par Miranda qui lui présente une autre *version* du passé avant qu'elle ne perde sa *vision*, un autre symptôme de la SP : « *troubles visuels (vue double ou brouillée)* ». L'influence de la Métisse jette Paddon dans l'espace « entre-deux » de l'abjection où cette nouvelle vision du monde déstabilise son système binaire. En conséquence, lorsqu'il confrontait l'ordre établi, Paddon « tremblai[t] d'émotion » (242) comme s'il souffrait des symptômes de la SP : « *troubles de l'équilibre et de la coordination* - Ces troubles peuvent comprendre des pertes d'équilibre, des tremblements, l'ataxie (démarche instable), le vertige, la maladresse et le manque de coordination ».

Ainsi, Paddon se rapproche de la souffrance de la Métisse en partageant les mêmes symptômes physiques : « Miranda perdit l'équilibre et manqua de renverser un seau de peinture » (181). Par l'enchaînement de la SP à l'acte métonymique de peindre, on comprend que l'identité métissée est en jeu; par cela je veux dire celle de Miranda *et* celle de Paddon qui devient nécessairement impliquée. Bouleversée par les « *troubles sexuels* » associés à la SP, même la relation entre Paddon et Miranda indique la difficulté à rejoindre les deux identités abjectes : « [I]l vous est devenu impossible de joindre vos deux corps » (63). Rendue abjecte leur expression du désir, Miranda et Paddon s'hébergeaient dans le langage en racontant des histoires; mais la maladie remporte une autre victoire avec l'avènement d'autres symptômes : « *difficultés de l'élocution et de la déglutition* - Ces troubles peuvent comprendre un ralentissement de l'élocution, des troubles de l'articulation (dysarthrie), des changements dans le rythme d'élocution et de la difficulté à avaler (dysphagie) ». Une fois de plus, Paddon souffre des effets secondaires de la SP :

Voilà ce que Miranda t'avait permis de comprendre : cette merveille de la mémoire, ce caractère indestructible du passé – mais, juste au moment où ton esprit s'apprêtait à cerner ces idées, tremblant de les voir se matérialiser enfin, les approchant avec la plus grande précaution de crainte qu'elles ne s'envolent avant que tu n'aies pu les capter par des mots, juste à ce moment-là, Miranda se mit à oublier. (63-64).

Ce symptôme-ci est le plus destructeur au niveau identitaire : « *altération de la mémoire pour les faits récents et troubles cognitifs* - Ces symptômes peuvent comprendre des troubles de la mémoire immédiate et de la concentration ainsi que l'altération du jugement

ou du raisonnement ». Sans mémoire, l'identité de la Métisse risque de ne pas survivre au-delà du « ici » et du « maintenant ». Comme Paddon s'inquiète de la préserver par la forme écrite, il veut entendre au complet l'histoire de l'Enfant-qui-tousse. Cependant, Paddon semble avoir des troubles de concentration du fait que Miranda devait lui expliquer la raison pour laquelle l'Enfant-qui-tousse (autrement nommé l'Enfant-Secousse) conseillait aux Indiens de se peindre les joues en blanc : « Tu ne vois pas ? dit Miranda. Parce qu'il disait que si on voulait survivre il fallait se peindre en blanc » (65), qu'il fallait devenir Autre.

Bien que la SP ne soit pas une maladie contagieuse, les écrits de Paddon démontrent qu'il a été infecté par Miranda – ce corps abject. Son manuscrit n'évolue plus chronologiquement comme il le faisait au début : « Les mots avancent. Le langage se dépolie dans le temps » (14), mais d'une façon plus circulaire :

Le chat avance, il ne peut marcher à reculons. Mais nous, on peut remonter en arrière – sans quoi ce n'était pas la peine de nous doter d'un cerveau aussi complexe. L'humanité n'est même rien d'autre que cela – cette capacité d'aller en avant et en arrière, de noter les récurrences, de faire des rapprochements, d'apprécier des motifs. Nous savons être présents dans le passé et passés dans le présent. Et même, vertiginieusement, nous projeter dans l'avenir. (63)

Paddon travaille le concept du temps comme un espace géographique auquel il peut retourner. Ce changement idéologique chez Paddon indique le renversement axiologique dans le discours hégémonique. Jetant un oeil rétrospectif sur son passé, le dominant Blanc a pu capter son rôle décisif dans la destruction de l'identité métisse pour ensuite chercher à changer son approche coloniale. Il reconnaît sa présence colonisatrice révolue et le

besoin de formuler une nouvelle manière de pensée pour une société post-moderne. Le colonialisme rend le dominant et le dominé abjects. Allongé à côté d'un corps abject, le dominant reconnaît que c'est lui qui a rendu la Métisse malade en la masquant avec des « plaques » de violence symbolique. Paula nous fait comprendre que la relation entre Paddon et Miranda ne pouvait pas sortir de cet espace d'abjection : « Votre amour devrait se situer sur un autre plan, ni celui du corps ni celui de l'esprit mais ailleurs » (114). Lorsqu'on considère la maladie du corps en relation avec le *mal-aise* social, la question identitaire de la Métisse mythique correspond à ce sentiment d'abjection qui contamine le corps *et* l'esprit – la géographie identitaire.

Si nous reprenons un instant les masques de la martyre et du saule, nous voyons que le masque de la malade n'a pas le même rôle à jouer. La martyre et le saule servent d'exemples de conduite sociale pour s'aligner ou adhérer au groupe présenté comme dominant. Les stéréotypes masquent les vraies Métisses. Etouffée par ces paradigmes sociaux au fil des années, la vraie Métisse souffre derrière un tel masque. Physiquement malade, Miranda meurt vers la fin du récit. Son rôle n'est pas tout simplement de jouer à l'amante exotique de Paddon, mais de porter le masque de la malade pour transmettre le message central. A force de porter des masques au fil des années, comme ceux de la martyre et du saule, la Métisse mythique s'est rendue malade. Représentante de son peuple, elle a été humiliée de ne pas avoir perdu ses traits métis et de ne pas avoir pris les masques des Blancs. Miranda raconte à Paddon que sa mère « avait honte d'être une métisse » (135). Malade maintenant, Miranda montre comment renverser cette doxa en

exprimant avec fierté son côté métis : « Tu vois, nous autres Blackfeet on était des dures à cuire » (98). Le corps abject résiste à l'encadrement du dominant.

Huston choisit de créer un personnage métis malade non pas pour être maléfique, mais pour exprimer la réalité d'une domination historique et identitaire de même que pour exprimer sa propre abjection culturelle, pour s'excuser. Le fait que Huston fasse ressortir cette voix fière de Miranda montre que du côté des Blancs un énorme changement a eu lieu dans le discours hégémonique à la fin du vingtième siècle. Paula parle souvent à son grand-père comme s'il représentait tous ses aïeux au cours du récit :

Elle aimait bien que tu lui parles et elle t'écoutait toujours, mais son esprit n'assimilait presque rien de ce que tu lui disais, il suivait tes mots comme des traces de pas dans le sable en les oblitérant aussitôt, comme une vague qui ne fait que monter, monter sans jamais redescendre, elle allait vers l'avant et chaque seconde était parfaitement neuve, non seulement elle ne se rappelait plus les circonstances de votre rencontre ni le nombre d'années qu'avait duré votre amour, elle ne pouvait plus prendre assez de recul pour récapituler le sens d'une phrase.
(114)

Quand Huston laisse mourir le personnage de Miranda, elle sonne le glas pour le peuple métis. Sa Métisse mythique sert de message aux Blancs. Si Miranda commence l'Histoire de l'Enfant-qui-tousse et ne la finit pas tout de suite ni d'une façon linéaire, elle nous enseigne que l'histoire n'est pas achevée. L'Histoire ouest-canadienne n'est pas achevée. Dans l'exploration identitaire, le cercle n'aboutit jamais. Une rencontre avec un Autre déclenche une nouvelle série de *dé-couvertes* qui nous ramène éventuellement à une carte géographique identitaire en train de se dessiner, de nous définir. On se demande à nouveau où va la Métisse mythique, et où elle nous amène.

CONCLUSION

La parole analytique est une parole qui « s'incarne », au sens fort du terme. A cette condition seulement, elle est « cathartique » : entendons qu'elle équivaut, pour l'analyste comme pour l'analysant, non pas à une purification, mais à une renaissance avec et contre l'abjection. (Kristeva, 39)

On témoigne dans la littérature ouest-canadienne la métamorphose de la Métisse mythique. L'incarnation des désirs et des craintes du dominant, la Métisse mythique évolue en fonction de l'idéologie hégémonique. Ainsi, sa manifestation littéraire répond directement aux besoins du colonisateur. En effet, on témoigne dans la littérature ouest-canadienne la métamorphose des auteurs blancs, du « dominant », de « l'idéologie hégémonique ». Ils se construisent de nouvelles cartes géographiques identitaires pour garder leur subjectivité : « It is a subject, an ego, only with reference to the mapping and signification of its corporeality » (Gross, 85). Ils construisent ces signes identitaires dans l'espace d'abjection où la genèse et la mort se rencontrent. Tout comme dans la philosophie de la phénoménologie, où le concept est précurseur du langage, ainsi est l'abjection. Cependant, le langage est le médium par lequel on essaie d'exprimer cette abjection, ce retour en arrière, ce processus cyclique qui ramène le sujet à un état d'instabilité et de renaissance. Ainsi, l'écriture devient surtout une thérapie pour *l'écrivain* même si on a tendance à focaliser sur la production finale – telle qu'elle sort en forme écrite.

Pour les fins de cette analyse, j'ai dû étudier des romans écrits par les dominants afin de montrer l'évolution du discours hégémonique. Créations d'auteurs blancs, les romans s'offrent comme terrain légitime pour explorer l'espace géographique identitaire du groupe dominant. Les auteurs eux-mêmes lui apportent leur propre inquiétude idéologique face aux rencontres avec l'Autre. Le fait qu'ils choisissent tous le persona de la Métisse afin de se reconnaître mène à des études comparatives canadiennes riches en crises identitaires, car une telle figure incarne la rencontre de l'Un et de l'Autre.

Au fil des chapitres j'ai cherché à retracer l'évolution de la Métisse mythique : celle qui résistait à un encadrement dans le système binaire du dominant; celle qui s'est présentée d'abord en tant qu'objet hégélien; celle qui semblait ensuite devenir un sujet kierkegaardien, mais qui est effectivement rendue abjecte à force d'avoir été niée sa propre subjectivité. Métonymique de la crise identitaire canadienne, la Métisse mythique sert de topos non seulement pour le peuple métis mais également pour tous ceux qui se sentent « entre-deux », « hybrides », voire « métissés ».

Mon étude du roman de Féron, *La Métisse* dans le deuxième chapitre, a servi de relier la crise identitaire des Canadiens français à celle des Métis qui sont bousculés par les forces idéologiques françaises et catholiques. Ainsi on a vu comment l'étude de la Métisse mythique ne s'accomplit qu'à travers une analyse de son dominant. J'ai montré comment la crise identitaire des Métis provient du manque de reconnaissance de leur subjectivité par le dominant. Celui-ci a insisté que la Métisse mythique porte le masque

de la martyre – symbole de sacrifice au nom d'une cause – parce qu'il ne la reconnaissait qu'en tant qu'objet hégélien.

La cause française et catholique ressortait également chez *Nipsya* de Bugnet, mais cette fois-ci l'auteur a démontré une volonté de légitimer l'identité clivée de la Métisse. Comme le suggère le masque du saule, sa qualité de souplesse a été valorisée et même imitée par le dominant. C'est à partir des changements dans le discours hégémonique qu'on a pu montrer que la Métisse mythique est, en effet, un sujet en devenir qui s'adapte aux conditions sociales. Cette réalité déstabilise le dominant jusqu'au point où lui aussi se questionne, se métamorphose, se métisse, et se retrouve abject.

Le *mal-aise* qu'on a soulevé chez les auteurs blancs s'explique quant à ce sentiment d'abjection. Dans *Cantique des plaines*, le roman de Huston, les symptômes de la sclérose en plaques chez Miranda sont manifestes de la pratique de masquer. Les concepts de Kristeva nous ont servi à mieux comprendre que la problématique identitaire de la Métisse mythique est reliée à la crise canadienne dont souffrent le dominant et la dominée.

Une étude littéraire n'est qu'une façon d'entamer la problématique identitaire ouest-canadienne. En fait, il faut se méfier d'utiliser seule la littérature comme source légitime, car l'écrit est trop souvent uniquement sous le contrôle du dominant. L'histoire orale nous présente tout un autre domaine discursif rarement examiné par le groupe dominant. Par la suite, la question essentielle demande une étude pluridisciplinaire qui pourrait traiter de la situation actuelle des Métis qui continuent à faire face à une société

également en crise. Il n'y a pas qu'une crise, tout comme il n'y a pas qu'une idéologie en jeu.

Le poème suivant de Gwendolyn MacEwen illustre ma prise de position envers le processus de masquer, de démasquer et de remasquer la Métisse. On y retrouve le désir et le plaisir de *dé-couvrir* – une action qui nous rappelle la fascination et l'horreur avec l'abjection. Au delà de la « vraie » Métisse, au delà du corps nu comme le dit MacEwen, il y a toujours un autre espace géographique à *dé-couvrir*.

« The Discovery » par Gwendolyn MacEwen

do not imagine that the exploration
ends, that she has yielded all her mystery
or that the map you hold
cancels further discovery

I tell you her uncovering takes years,
takes centuries, and when you find her naked
look again,
admit there is something else you cannot name,
a veil, a coating just above the flesh
which you cannot remove by your mere wish

when you see the land naked, look again
(burn your maps, that is not what I mean),
I mean the moment when it seems most plain
is the moment when you must begin again
(MacEwen, 188)

NOTES

¹ J'emploie « mythique » ici dans le sens *utopique* et non dans le sens que lui donne Roland Barthes. J'adopte plutôt le sens que Simone de Beauvoir développe de la femme mythique dans *Le deuxième sexe*.

² Traduit par Hélène Filion: « Il n'a pas envie de parler du Canada... Cette phrase résume à elle seule le dilemme canadien. Personne n'a envie de parler du Canada, même pas les Canadiens entre eux. Tu as raison Paddy. Le Canada est ennuyeux » (*Essai sur la littérature canadienne*, 13). Il est à noter le changement subtil dans le choix des pronoms sujets lors de la traduction : « us » est traduit par « eux ».

³ Dans son livre, *L'identité*, Stéphane Ferret fait le survol des philosophies identitaires depuis Aristote.

⁴ Je regarde des extraits sélectifs de *The Sickness unto Death* et *Philosophical Fragments, or a Fragment of Philosophy* présentés par J. Preston Cole dans *The Problematic Self in Kierkegaard and Freud*. Ainsi, les citations seront en anglais.

⁵ Freud emploie l'image d'un petit homme à l'intérieur du cerveau, tandis que Lacan préfère la métaphore du miroir (Gross, 82).

⁶ Emma LaRoque, "Here Are Our Voices - Who Will Hear?" in *Writing the Circle: Native Women of Western Canada*, Jeanne Perreault et Sylvia Vance (dir.), xxiv.

⁷ « [Its] fictional expressivity borders dangerously on indoctrination », dit Estelle Dansereau (1984).

⁸ Pierre-Yves Mocquais cherche à « interpréter la tendance actuelle à republier des textes dont la valeur littéraire est contestable et le message idéologique discutable » (67).

⁹ Je me sers à nouveau des théories de Marc Angenot pour l'étude des idéologies du ressentiment, mais en deux temps : d'abord, le ressentiment des Canadiens français; et ensuite, celui des Métis.

¹⁰ Les détails bibliographiques de Joseph-Marc Lebel sont tirés de la quatrième de couverture du livre publié en 1983.

¹¹ Pierre-Yves Mocquais commence son article, « *La Métisse* de Jean Féron dit, non-dit et récupération idéologique », par le commentaire suivant : « Il semble possible de déclarer avec une relative assurance qu'idéologie et production romanesque entretiennent des liens étroits » (57).

¹² C'est pourquoi, comme le dit Mocquais, « ce travail est, à l'origine, le produit d'une intuition » (57).

¹³ J'emploie le terme « habitus » au sens bourdieusien.

¹⁴ Une analyse de ses caractéristiques pamphlétaires peut être menée à l'aide du livre *La Parole pamphlétaire* de Marc Angenot. Bien qu'une telle analyse en profondeur soit désirable, elle ne sera pas faite ici, car ce n'est pas l'objectif principal de ce travail.

¹⁵ Yagueillo dit que « la même réalité ou le même concept sont désignés par des mots différents selon qu'on est membre de l'*in-group* ou de l'*out-group*, c'est-à-dire que l'on voit les choses de l'intérieur ou de l'extérieur. Ce qui est en cause, c'est le droit de nommer : comment on se nomme soi-même et comment on nomme l'autre » (70).

¹⁶ Le titre de l'article a deux sens. D'abord il est écrit *pour* le journal *l'Action française*, mais il suggère que Groulx veut inciter les Français à l'action.

¹⁷ On peut lire des comparaisons de Bugnet et de Hémon dans la version critique de *Nipsya* (Bugnet, 32-34, 36, 44, 324).

¹⁸ En passant, cela a été un acte qui a brisé un pacte personnel avec son mari, Tzvetan Todorov (philosophe et écrivain), selon lequel ils s'étaient promis d'employer et de ne travailler que dans leur langue commune, le français.

¹⁹ Le livre *À tout prix : les prix littéraires au Québec* discute de la polémique soulevée autour de Nancy Huston.

²⁰ http://infoculture.cbc.ca/archives/bookswr/bookswr_11021999_hustonprofile.phtml

²¹ Tout renseignement sur les symptômes de la sclérose en plaques provient également du site web, <http://www.scleroseenplaques.ca/fr/informations/foireauxquestions.htm#1>.

BIBLIOGRAPHIE

- Amossy, Ruth et Anne Herschberg Pierrot. *Stéréotypes et clichés: langue, discours, société*. Paris : Éditions Nathan, 1997.
- Angenot, Marc. *La parole pamphlétaire : Typologie des discours modernes*. Paris : Payot, 1982, 1995.
- Angenot, Marc. *1889 : un état du discours social*. Longueuil, Qc : Préambule, 1989.
- Angenot, Marc. *Les idéologies du ressentiment*, Québec: XYZ éditeur, 1992.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths et Helen Tiffin. *Key Concepts in Post-colonial Studies*. Londres : Routledge, 1998.
- Atwood, Margaret. *Survival : A Thematic Guide to Canadian Literature*. Toronto, Ont : Anansi, 1972.
- Atwood, Margaret. *Essai sur la littérature canadienne*, traduit de l'anglais par Hélène Filion. Montréal, Qc : Les Éditions du Boréal Express, 1987.
- Barthes, Roland. *Mythologies*. Paris : Seuil, 1957.
- de Beauvoir, Simone. *Le deuxième sexe. Tomes I et II*. Paris : Gallimard, 1976 [1949].
- Benoist, Marius. *Louison Sansregret, métis*. Saint-Boniface, Man : Les Éditions du blé, 1994 [1976].
- Bourdieu, Pierre. *La domination masculine*. Paris : Seuil, 1998.
- Bourdieu, Pierre. « Le marché des biens symboliques », *L'année sociologique*, numéro 22, 1971, p. 49-126.
- Bourdieu, Pierre avec Loïc J.D. Wacquant. *Réponses pour une anthropologie réflexive*. Paris : Seuil, 1992.
- Bouvier, Laure. *Une histoire de Métisses*. Montréal : Leméac, 1995.
- Bretall, Robert. *A Kierkegaard Anthology*. Princeton, NJ : Princeton University Press, 1946.
- Bugnet, Georges. *Albertaines : anthologie d'oeuvres courtes en prose présentée et annotée par Gamila Morcos*. Canada : Éditions des Plaines et Éditions universitaires de Dijon, 1990.

- Bugnet, Georges. *Nipsya*. Édition critique préparée par Jean-Marcel Duciaume et Guy Lecomte, Canada : Éditions des Plaines et Éditions universitaires de Dijon, 1990.
- Bugnet, Georges. *Poèmes* (présentation de Jean-Marcel Duciaume), Edmonton, Ab : Les Éditions de l'Églantier, 1978.
- Butler, Judith. *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York : Columbia University Press, 1987.
- Campbell, Glen. « Dithyramb and Diatribe : The Polysemic Perception of the Métis in Louis Riel's Poetry », *Canadian Ethnic Studies*, 17.2, 1985, p. 31-43.
- Cardinal, Harold. *The Unjust Society*. Vancouver : Douglas and McIntyre, 1999 [1969].
- Cole, Preston J.. *The Problematic Self in Kierkegaard and Freud*. New Haven : Yale University Press, 1971.
- Dansereau, Estelle. « *La Métisse* by Jean Féron », *Canadian Ethnic Studies* 16.2 (1984), 137-9.
- Dansereau, Estelle. « Le(s) discours féminin(s) de la francophonie nord-américaine », *Francophonies d'Amérique*, 7, (1997), p. 1-8.
- Delvaux, Martine. « Le Moi et l'A/autre: subjectivité divisée et unité culturelle », *Canadian Review of Comparative Literature/Revue canadienne de littérature comparée*, septembre-décembre 1995, p. 487-500.
- Dorion, Leah, and Darren R. Préfontaine. "Deconstructing Métis Historiography: Giving Voice to the Métis People", *Resources for Métis Researchers*, sous la direction de Lawrence J. Barkwell, Leah Dorion and Darren R. Préfontaine. Winnipeg, Man : The Louis Riel Institute, 1999.
- Dubé, Paul. « Je est un autre.... et l'autre est moi : essai sur l'identité franco-albertaine » in *La question identitaire au Canada francophone : récits, parcours, enjeux, hors-lieux*, sous la direction de Jocelyn Létourneau avec la collaboration de Roger Bernard. Sainte-Foy, Qc : Les Presses de l'Université Laval, 1994, p.
- Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil, 1952.
- Féron, Jean. *La Métisse*. Saint-Boniface, Man : Les Éditions des Plaines, 1983[1923].
- Ferret, Stéphane. *L'identité*. Paris : Flammarion, 1998.
- Foucault, Michel. *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard, 1971.

- Gaboury-Diallo, Lise. « En marge : les clairvoyantes et la sorcière dans *Nipsya* et *Tchipayuk ou le chemin du loup* », in *Les discours de l'altérité*, Actes du douzième colloque du Centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest, sous la direction de Jacques Paquin et Pierre-Yves Mocquais. Régina, Sask : L'Université de Régina, 1992, p. 201-214.
- Genevoix, Maurice. *Éva Charlebois*. Québec : Flammarion, 1981 [1942].
- Gross, Elisabeth. « The Body of Signification », in *Abjection, Melancholia and Love : The Work of Julia Kristeva*, sous la direction de John Fletcher et Andrew Benjamin. New York : Routledge, 1990, p. 80-103.
- Groulx, Lionel. « Ceux qui viennent ». Montréal : Bureaux de l'Association Catholique de la Jeunesse Canadienne-Française, 1914.
- Groulx, Lionel. « Pour l'Action française », conférence prononcée au Monument National de Montréal le 10 avril 1918 : Bibliothèque de l'Action française, 1918.
- Groulx, Lionel. *L'appel de la race*. Montréal : Fides, 1980 [1922].
- Groulx, Lionel. *Mes mémoires. Tome I*. Montréal : Fides, 1970.
- Groulx, Lionel. *Mes mémoires. Tome II*. Montréal : Fides, 1971.
- Hébert, Pierre. *Lionel Groulx et l'appel de la race*. Québec : Éditions Fides, 1996.
- Hémon, Louis. *Maria Chapdelaine*. Québec : Bibliothèque québécoise, 1990 [1914].
- Huston, Nancy. *Cantique des plaines*. Paris : J'ai lu, 1993.
- Huston, Nancy. *Désirs et réalités : textes choisis 1978-1994*. Montréal, Qc : Leméac, 1995.
- Huston, Nancy. *Plainsong*. Toronto : McArthur & Company, 1999 [1993].
- Irigaray, Luce. *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1977.
- Irigaray, Luce. *Parler n'est jamais neutre*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1985.
- Irigaray, Luce. *J'aime à toi*. Paris : Grasset, 1992.
- Juéry, René. *Manie Tobie : femme du Manitoba*. Saint-Boniface, Man : Les Éditions des Plaines, 1979.
- Kierkegaard, Søren. *Fear and Trembling and The Sickness Unto Death*, traduit du danois par Walter Lowrie. New York : Doubleday, 1954.

- Kristeva, Julia. *Les nouvelles maladies de l'âme*. Paris : Fayard, 1993.
- LaRoque, Emma. « Here Are Our Voices Who Will Hear » in *Writing the Circle: Native Women of Western Canada*, sous la direction de Jeanne Perreault et de Sylvia Vance. Edmonton, Ab : NeWest Publishers, 1990.
- Lavallée, Ronald. *Tchipayuk ou le chemin du loup*. Québec : Albin Michel, 1987.
- MacEwen, Gwendolyn. « The Discovery » in *15 Canadian Poets*, sous la direction de Gary Geddes et Phyllis Bruce. Toronto : Oxford Univeristy Press, 1970, p. 188.
- Makward, Christiane avec Odile Cazenave. « The Others' Others: "Francophone" Women and Writing » *Yale French Studies*, 75 (1998), p.190-207.
- Mocquais, Pierre-Yves. « La Métisse de Jean Féron : dit, non-dit et récupération idéologique » in *Écriture et Politique Actes du septième colloque du Centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest*, Edmonton, Ab : L'Université de l'Alberta, 1987, p. 57-67.
- Morcos, Gamila. *Dictionnaire des artistes et des auteurs francophones de l'ouest canadien*, Sainte-Foy, Qc : Les Presses de l'Université Laval et la Faculté Saint-Jean, 1998.
- Muel-Dreyfus, Francine. *Vichy et l'éternel féminin*. Paris : Seuil, 1996.
- Painchaud, Robert. *Un rêve français dans le peuplement de la Prairie*. Saint-Boniface, Man : Les Éditions des Plaines, 1987.
- Potvin, Claudine. « Inventer l'histoire : la plaine revisited » *Francophonies d'Amérique* 7 (1997), p. 9-18.
- Primeau, Marguerite. *Dans le muskeg*. Montréal : Fides, 1960.
- Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil, 1990.
- Robin, Régine. *Le roman mémoriel : de l'histoire à l'écriture du hors-lieu*. Longueuil, Qc: Préambule, 1989.
- Saint-Pierre, Annette. *Sans bon sang*. Saint-Boniface, Man : Les Éditions des Plaines, 1987.
- Shakespeare, William. « The Tempest » in *The Riverside Shakespeare*, sous la direction de G. Blakemore Evans. Boston : Houghton Misslin Company, 1974, p. 1606-1638.

Sing, Pamela V. « La voix métisse dans le "roman de l'infidélité" chez Jacques Ferron, Nancy Huston et Marguerite-A. Primeau », *Francophonies d'Amérique*, 8 (1998), p. 23-37.

Suleiman, Susan Rubin. *Le roman à thèse ou l'autorité fictive*. Paris : PUF, 1983.

Taylor, Charles. « Les sources de l'identité moderne », in *Identité et postmodernité au Québec*. Paris : L'Harmattan, 1994, p. 347-363.

Toumson, Roger. *Mythologie du métissage*. Paris : PUF, 1998.

Viau, Robert. *L'Ouest littéraire : Visions d'ici et d'ailleurs*. Montréal : Éditions du Méridien, 1992.

Weiss, Fredrick G., dir. *Hegel: The Essential Writings*. New York : Harper and Row, 1974.

Yaguello, Marina. *Les mots et les femmes*. Paris : Payot, 1992 [1978].

Yergeau, Robert. *À tout prix : les prix littéraires au Québec*. Montréal : Les Éditions Triptyque, 1994.

http://infoculture.cbc.ca/archives/bookswr/bookswr_11021999_hustonprofile.phtml

<http://www.scleroseenplaques.ca/fr/informations/foireauxquestions.htm#1>