

SOMMAIRE

Marie VAUTIER, Le postmodernisme euro-américain apocalyptique et le mythe archaïque : <i>Des mondes peu habités</i> de Pierre Nepveu	7
Nicolas DOUAY, Coopération et planification métropolitaine au Canada : Toronto, Montréal et Vancouver à l'épreuve du défi collaboratif	19
Jean-Pierre AUGUSTIN et Laurence LIÉGEOIS, Vivre ensemble dans les espaces publics canadiens : tensions et enjeux de l'urbanité	39
Marie LEFEBVRE, Le congrès mondial acadien : entre mémoire et territoire	53
Céline PRÉAUX, Les anglophones du Québec et les francophones de Flandre. Pour une approche comparée de l'impact de la minoration sur l'identité de deux communautés à double majorité	69
Linda FASANO, Un passeur de cultures : Naïm Kattan	87
Lucie HOTTE, Le goût de l'ailleurs dans la poésie de Lise Gaboury-Diallo	107
André DODEMAN, Mapping the North in Farley Mowat's <i>High Latitudes: An Arctic Journey</i>	123
Brieg CAPITAINE et Thibault MARTIN, La déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones : le dilemme canadien face à la reconnaissance du « sujet » autochtone	139
COMPTE RENDU	155

ÉTUDES CANADIENNES/CANADIAN STUDIES EST PUBLIÉE
 GRACE À L'AIDE DU MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES ET DU COMMERCE
 INTERNATIONAL DU CANADA (MAECI)

AVANT-PROPOS

Ce numéro s'ouvre sur la vision poétique de l'espace urbain chaotique et vidé de sens du roman de Pierre Nepveu, *Des mondes peu habités*, qui s'inscrit dans le courant postmoderniste apocalyptique euro-américain. Marie Vautier montre comment l'auteur détourne le mythe archaïque de la relation père-fils pour donner au personnage féminin la place centrale dans la renaissance du père.

Quittant le chaos pour la planification, les deux articles suivants abordent une thématique que nous retrouvons de manière récurrente dans les pages de cette revue, celle de l'aménagement des grandes villes canadiennes, ici Toronto, Montréal, Vancouver et Calgary. Nicolas Douay insiste sur les aspects politico-stratégiques et les solutions collaboratives ; Jean-Pierre Augustin et Laurence Liégeois se penchent sur la cohabitation de populations diverses dans les espaces publics urbains.

La quête identitaire est au cœur des congrès mondiaux acadiens, ces grands rassemblements fraternels qui permettent tous les cinq ans de cimenter pour un temps et dans un lieu donné, souvent symbolique, cette communauté éclatée, autour d'une identité « généalogique », déterritorialisée, où la notion de fête tient une place essentielle et où la langue n'est pas nécessairement centrale. Après ce texte de Marie Lefebvre, c'est aussi d'identité qu'il est question dans l'étude de Céline Préaux qui, dans une approche comparative et très documentée, nous expose la situation minoritaire des anglophones du Québec et les francophones de Flandre, dont on verra qu'ils entretiennent avec leurs majorités respectives des rapports bien différents.

Les deux contributions suivantes nous mènent de l'identité culturelle à l'identité personnelle. C'est d'abord Linda Fasano qui expose le parcours de Naïm Kattan, écrivain à l'identité multiple, juif, irakien et francophone, qu'elle présente comme un « passeur de cultures », un véritable « médiateur transculturel ». Quant à Lucie Hotte, elle nous entraîne dans un genre littéraire hybride, celui de la carte postale poétique, exploité par Lise Gaboury-Diallo, native de Saint-Boniface au Manitoba, lors d'un voyage, en quelque sorte initiatique, au Sénégal, où la rencontre avec l'autre amène à une découverte de soi, dans une « conscience métissée ».

Pour terminer – et cela nous fournira la transition avec le compte rendu d'André-Louis Sanguin sur le livre *Les Inuit et les Cris du nord du Québec. Territoire, gouvernance, société et culture* – André Dodeman, montre comment le livre de voyage de l'écrivain Farley Mowatt, *High Latitudes: An Arctic Journey* s'inscrit en faux contre la vision du Nord qui hante l'imaginaire canadien, en se plaçant du point de vue des habitants de l'Arctique. Brieg Capitaine et Thibault Martin, pour leur part, attirent notre attention sur la déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones, que le Canada n'a finalement signée que tout récemment, en attribuant ces réticences à « la difficulté de l'État canadien à reconnaître le “sujet” collectif autochtone, dont cette déclaration est le symbole ».

Patrice BRASSEUR

LE POSTMODERNISME EURO-AMÉRICAIN APOCALYPTIQUE ET LE MYTHE ARCHAÏQUE : *DES MONDES PEU HABITÉS* DE PIERRE NEPVEU¹

Marie VAUTIER
Université de Victoria (CB)

Le deuxième roman de Pierre Nepveu, *Des mondes peu habités* (1992), se présente comme un roman postmoderne focalisé sur le chaos, l'ennui, la ville impersonnelle, les déchets, le suicide, le manque d'espoir et le manque d'avenir. Pourtant, sous la surface de ce texte apocalyptique euro-américain (Heffernan 2008 ; Rosen 2008), se trouve une structure basée sur les anciennes religions telluriques, telles qu'elles sont décrites par des historiens de religions comme Mircea Eliade (*Aspects du mythe* [1963]) ou par l'ethnologue/l'anthropologue britannique Sir James Frazer (*The Golden Bough* (éd. abrégée 1951)).

Pierre Nepveu est poète, romancier, critique littéraire et une figure centrale des milieux culturels du Québec ; *Voix et Images* a consacré un numéro à ses écrits en 2008. Mais ce roman semble avoir laissé les critiques perplexes : il n'y a pas d'études approfondies des *Mondes peu habités*. Les comptes rendus du roman lors de sa publication firent l'éloge de l'écriture poétique du texte sans toutefois explorer le défi que lance le roman à l'ontologie occidentale. Dans cet article, je revois le roman sous l'angle de la mythocritique et des études apocalyptiques, pour démontrer comment ce texte encourage un changement profond au niveau de l'imaginaire ontologique, en « forçant » une restructuration de notre vision du monde – un travail cosmologique qui fait de la place au féminin.

Pierre Nepveu's second novel, *Des mondes peu habités* (1992), initially appears to be a postmodern text which concentrates on chaos, boredom, impersonal cosmopolitanism, garbage, suicide, lack of hope and lack of faith in the future. However, beneath the surface of this typical Euro-American apocalyptic novel (see Heffernan 2008 ; Rosen 2008), an alternative structure can be excavated—a structure described by historians of religion such as Mircea Eliade (*Aspects du mythe* 1963) and by the celebrated ethnologist/anthropologist Sir James Frazer (*The Golden Bough*, abridged ed. 1951).

Pierre Nepveu is a poet, a novelist, a literary critic and a central figure of Québécois culture ; the foremost literary journal in Quebec, *Voix et Images*, published an issue devoted to his work in 2008. His second novel, however, seems to have left literary critics somewhat perplexed, as there are no detailed studies of this work. Book reviews of *Des mondes peu habités* (translated as *Still Lives* [Winnipeg, Nuage Editions] by Judith Weisz Woodsworth in 1997) discussed the poetic quality of its prose without exploring the challenge the novel offers to western ontology. In this article, I submit the text to a mythocritical study, and reveal how the dominant apocalyptic tones of the novel give way to a hidden other cosmogony, which wishes to encourage a profound change in our ontological imaginings of how the world is made. This novel forces a restructuring of our world view, and promotes a cosmological shift which makes room for the feminine.

¹ Ce texte a été présenté à la réunion de l'ACFAS (Association francophone pour le savoir) à Montréal en mai 2010, dans l'atelier « Fictions de la Franco-Amérique », organisé par Jean Morency et Jimmy Thibault. Une version différente de ces recherches a été publiée en anglais en Australie, dans *Australasian Canadian Studies* (2008).

Marie VAUTIER

Des mondes peu habités, le deuxième roman de Pierre Nepveu, semble à prime abord être un roman postmoderne apocalyptique, où plus rien ne tient. Les comptes rendus lors de sa publication en 1992 ont noté la qualité poétique du texte, ainsi que son portrait de la solitude postmoderne masculine². Mais ce texte complexe n'a pas attiré d'études approfondies, malgré la renommée de son auteur³. Dans cet article, je voudrais aborder trois aspects de ce roman fascinant. Il me semble que le roman présente d'abord une vision du monde typique du postmodernisme apocalyptique pour, ensuite, subvertir ce portrait par la présence cachée d'un système mythique tellurique (archaïque). Les rituels de ce monde mythique sont ensuite subvertis à leur tour et la filiation masculine typique du mythe archaïque cède la place à une appréciation quelque peu problématique du fait féminin. Après une brève mise au point du postmodernisme apocalyptique, cet article résumera la trame anecdotique du roman pour, ensuite, se concentrer sur le travail textuel sur le mythe archaïque et les retombées sociales et philosophiques de ce travail.

Dans un chapitre intitulé « Apocalypse ou renouvellement ? », Janet Paterson explique :

Pour décrire les traits du postmodernisme, certains critiques emploient des formulations nietzschéennes telles que “la mort de Dieu” et “le crépuscule de l’humanisme”. Menacé d’une catastrophe atomique, le monde est perçu comme étant non seulement en déclin, mais en ruines [...] cet état de ruines est à ce point généralisé qu’il caractérise le corps, la science, la théorie, la philosophie, l’Histoire et même l’Amérique post-moderne. (PATERSON 1993 : 109)

Depuis la publication de l’ouvrage de Paterson en 1993, la fascination euro-américaine pour le concept de l’apocalypse, qui est lié au postmodernisme, prend de l’ampleur, comme il est évident dans les publications récentes de Teresa Heffernan (2008), Elizabeth K. Rosen (2008) et Marlene Goldman (2005). Dans la Bible, l’Apocalypse décrit la fin du monde. À la description

² Voir, par exemple, les comptes rendus de BEAUDOIN 1993 ; BIRON 1993 ; CÔTÉ 1992.

³ Trois fois lauréat du prix du gouverneur-général, deux fois lauréat du prix Gabrielle-Roy, récipiendaire du prix Athanase-David en 2005, Pierre Nepveu est reconnu pour son travail de poète, romancier, critique littéraire et commentateur social. Il a été invité dans de nombreuses universités pour y partager ses recherches académiques et présenter ses écrits créatifs.

DES MONDES PEU HABITÉS DE PIERRE NEPVEU

biblrique des batailles épiques et du chaos généralisé s'ajoute l'arrivée du Sauveur, qui apporte le paradis sur terre à ceux et celles qui le méritent. Mais, comme le remarque Rosen,

[the] image of destruction [du World Trade Centre, le 11 septembre 2001] was indicative of a profound shift from a descriptive term that referred specifically to the hopeful biblical story of ultimate judgment and reward, to an adjective now understood to be a synonym for the catastrophic or devastating. (ROSEN 2008 : xiv)

Aux États-Unis, les universitaires affichent leur angoisse postmoderne, et Cornel West n'hésite pas à se prononcer pour des continents entiers :

[in] the eyes of many, we live among the ruins of North Atlantic civilization [...] As we approach the end of the twentieth century, the rich intellectual resources of the West are in disarray and a frightening future awaits us. (WEST 1985 : 259)

Plus récemment, Bonnie Mann a décrit l'ère postmoderne par un lexique qui fait écho au roman de Nepveu :

Postmodernity is the kind of time and space that we live in, structured by a vast disarray of material and social circumstances, extremes of impoverishment and wealth that defy comprehension, environmental destruction that threatens all of us (but not equally), and the instantaneous networks of communication that are the taken-for-granted backdrop to some lives [...] In this [postmodern] age, [...] the immediate environment that sustains all of us both socially and physically becomes alien and threatening. (MANN 2006 : viii)

Au Québec, l'exploration du postmodernisme est complexe, le Québec littéraire étant situé entre les deux pôles de l'euro-américanisme et des écrits du Nouveau Monde. Ces complexités nombreuses dépassent les bornes de cet article, mais il me paraît évident que le second roman de Nepveu se présente initialement comme un texte euro-américain postmoderne apocalyptique : c'est-à-dire, non ludique et catastrophique. Par contre, enfoui profondément sous la surface du portrait urbain cru du quartier montréalais Côte-des-Neiges, on peut déceler dans ce texte des signes du mythe archaïque. Le mythe archaïque, on le

sait, se préoccupe de la fécondité, de la procréation, de la mort et de la renaissance, et des liens entre le roi, la communauté robuste et la moisson copieuse. Le roi et son successeur, qui est normalement son fils, sont étroitement associés aux cycles naturels de la semence et de la récolte⁴.

Mon hypothèse est que le roman se sert du mythe archaïque de trois façons contradictoires. D'abord, on y trace le portrait ironique du personnage principal, Jérôme Roy, qui est si opprimé par l'ennui postmoderne euro-américain qu'il n'a plus de vigueur, plus de vie – mais il ne peut mourir. Deuxièmement, le mythe archaïque est présenté de façon non ironique, pour adresser les questions essentielles à la condition humaine : des questions de procréation, de filiation et du cycle de renouvellement : la naissance, la mort, et la renaissance. Troisièmement, le roman se sert du mythe archaïque pour proposer un renversement masculin/féminin. Dans ce troisième volet, l'opposition entre le père/roi et le fils/provocateur est remplacée par un rapport père/fille d'un autre ordre. Sans tomber dans une lecture biographique du texte, je voudrais citer ici Pierre Nepveu, qui a souvent fait le lien entre l'écriture de ce roman et l'arrivée de ses deux filles dans sa vie. Dans une entrevue, il dit : « *Des mondes peu habités* m'a mené à un point où ça devenait comme une sorte d'évidence d'avoir des enfants. Il a été une prise de conscience et a changé ma vie » (CÔTÉ 1992 : B7⁵). Il me paraît évident que le travail sur le mythe archaïque dans *Des mondes peu habités* est lié à l'arrivée de la paternité dans la vie de l'auteur, mais je voudrais me concentrer dans cet article sur ces trois aspects du travail textuel sur le mythe.

Des mondes peu habités

Dès l'incipit, on comprend que le personnage principal du roman, l'adolescent Jérôme, a perdu et la foi et le nord. Il annonce à ses parents qu'il quitte définitivement ses études au collège. Tout est balayé dans ce monde postmoderne : l'histoire, la culture, la politique, la famille, la religion, l'acquisition du savoir, l'ambition. Après une tentative de suicide dans la

⁴ Bien des commentaires sur ce roman rappellent le mythe archaïque : « implacable fatalité » (BEAUDOIN 1993 : 266), « rituel » (BIRON 1993 : 403), « vision universelle » et « pureté originelle » (KWATERKO 2008 : 69), mais aucun ne mentionne les allusions textuelles nombreuses au mythe. Kwaterko discute brièvement du roman dans sa contribution au numéro de *Voix et Images* consacré à Nepveu ; sa perspective est fort différente de la mienne.

⁵ Voir aussi l'entrevue avec Pierre Nepveu dans CHASSAY et DROLET (2008), et le dernier chapitre de NEPVEU 1998, où il traite de son séjour au Brésil et de la « seule chambre où dormaient nos deux filles nouvelles, encore étrangères... » (1998 : 347).

DES MONDES PEU HABITÉS DE PIERRE NEPVEU

baignoire, Jérôme quitte la maison familiale et se retrouve dans une librairie d'occasion, où, « accablé par cette procession d'ouvrages charriant le savoir du monde », il tourne « le dos à toute forme d'expression et choisi[t] le silence comme on décide d'une vocation » (NEPVEU 1992 : 14). En 1967, à l'âge de vingt-cinq ans, Jérôme rencontre Arlette, une hôtesse du pavillon français à l'Exposition universelle de Montréal, et, avec elle, en un instant, « il [passe] de la mort douce à l'explosion de vie » (*ibid.* : 21). Ils ont une enfant, Léa, mais quand celle-ci a deux ans, Arlette et leur fille rentrent en France et Jérôme perd le contact avec elles. Il décide de rester dans l'appartement montréalais, et il reprend son état de non-vie. Vingt ans plus tard, il reçoit une lettre de sa fille, qui viendra voir son père pendant l'été. Il ne lui fait pas part du suicide qui vient d'avoir lieu dans son immeuble : l'étudiant de maîtrise qui habitait au-dessus de lui s'est suicidé dans sa baignoire. La rencontre tant anticipée a lieu à l'aéroport Mirabel au nord de Montréal et la voix narrative impersonnelle cède la place aux textes écrits par Léa, qui décrit son père, leur rencontre et les tensions vécues par les deux dans l'appartement, ainsi que la seconde tentative de suicide de Jérôme, qui pensait se jeter du haut d'un pont qui surplombe le site de l'Expo '67. Le roman se termine par une lettre de Léa à sa mère en France, où elle annonce son intention de rester à Montréal, de travailler à « la lente transformation de [son] père, [de] le détourner de tout ce noir qui l'habitait » (*ibid.* : 192).

Des mondes peu habités est un texte très poétique, mais rempli d'images qui soulignent la négativité du postmodernisme euro-américain : des téléphones que sonnent sans qu'on y réponde, des téléviseurs qui beuglent pour personne, des déchets dans la rue, des citadins qui cohabitent sans communiquer, des souvenirs du passé qui s'éclatent dans le vide. La mémoire culturelle, transmise habituellement au Québec par les conteurs, l'étude, la lecture, l'histoire, l'art et, de nos jours, la technologie, est écartée dans ce texte, et la question du professeur du jeune Jérôme est souvent répétée par les personnages : « y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » (*ibid.* : 148). Jérôme, ce « descend[ant] d'éclopés de l'âme » (*ibid.* : 11), est condamné à une non-vie :

Ainsi donc, rien n'avait commencé, tout avait plutôt fini. Une cascade, une kyrielle de fins : la mort de quelques tranquilles ou minables ancêtres, celle du Père Brébeuf, puis Rome, envolée en fumée [...] il n'était pas fait pour les grands, parce qu'il n'était pas né sous une de ces bonnes étoiles qui font les vies fastes et les mort glorieuses. (*Ibid.* : 12-13)

L'étudiant de maîtrise, Marc Melville, présente également un rejet du savoir historique et de la mémoire culturelle, et projette le désespoir profond du postmodernisme euro-américain apocalyptique. Le roman insiste sur sa solitude et sur l'inutilité de son travail universitaire. Melville se suicide après la rédaction de sa thèse, qui porte sur les *Relations des Jésuites* et le langage et des bribes de ses écrits sont découvertes dans des flaques d'eau et des sacs de déchets dans le quartier après sa mort. La dévaluation postmoderne du savoir ne peut être plus explicite : « Il n'y a pas d'avenir », dit Marc Melville (NEPVEU 1992 : 138⁶).

Des mondes peu habités et le mythe archaïque.

Pour Pierre Nepveu, le rituel est important. Dans *L'écologie du réel*, il écrit : « [l]e ritualisme contemporain [...] me paraît une tentative de réponse éthique et esthétique à la confusion ambiante – [...] [à] condition, bien sûr, de concevoir le rituel autrement que comme une routine vide de sens » (NEPVEU 1988 : 213-14). Dans l'économie postmoderne du texte, on voit des routines « vidées de sens » dans la photographie quotidienne que prend Jérôme des déchets abandonnés du quartier et dans les histoires répétitives qu'entend l'amie de Jérôme, Jeanne Beaugrand, en tant que bénévole pour un service destiné aux démunis : « SOS-J'écoute » (NEPVEU 1992 : 54). Mais c'est dans le mythe archaïque qu'on retrouve l'utilisation la plus soutenue du rituel, et les travaux d'historiens des religions comme Mircea Eliade (1963) et d'anthropologues comme Sir James Frazer (1906-1915) peuvent éclairer certains éléments de celui-ci⁷. Essentiellement, dans ce schéma, le vieux roi doit mourir, pour garantir la richesse de la récolte. Il doit être remplacé par son challenger, qui est d'habitude son fils vigoureux. Ou, de façon contradictoire, le fils peut prendre la place de son père dans la mort rituelle. Ce faisant, il devient

⁶ Le nom de ce personnage rappelle celui de l'auteur célèbre de *Moby Dick* (1851), Herman Melville. Ce roman américain classique explore aussi les thèmes de la filiation, des figures du père et du fils et des personnages mythiques aux noms significatifs qui se considèrent comme orphelins et exilés, tels qu'Ismaël. Le discours héros/antihéros est aussi suggéré par ce nom : Melville lui-même était le petit-fils de deux héros de la guerre d'indépendance américaine, mais il mourut dans la pauvreté et sans avoir connu la « gloire » littéraire qui lui a été accordée bien après son décès. Voir *Subversive Genealogy* de M.P. Rogin (1983) pour une discussion de Melville et de son roman.

⁷ Voir également les travaux de GUSDORF 1953 et de DURAND 1960. Le premier travail de Frazer date de 1890 ; il a continuellement ajouté à son texte, pour finir avec douze tomes (1906-1915). Son travail a été résumé en un volume et publié chez The MacMillan Company en 1951.

le bouc émissaire du peuple et se sacrifie pour le bonheur de la communauté. Le modèle se base sur le cycle naturel de semences/moisson, où le roi est associé à la mort et le fils du roi à la renaissance.

Le roman de Nepveu, cependant, ne correspond pas tout à fait aux modèles ; en effet, il pratique une subversion postmoderne de ces éléments. Jérôme est un roi ironique, un anti-roi postmoderne de l'*illo tempore* d'Eliade, qui illustre l'ennui quotidien : « rien n'avait commencé, tout avait plutôt fini [...] il était retombé dans le sommeil profond dont il n'aurait jamais dû sortir » (NEPVEU 1992 : 12-13). Marc Melville se présente initialement comme le fils putatif qui pose constamment des défis à Jérôme. Cet étudiant bruyant prive Jérôme « de tout sommeil » (*ibid.* : 68). Un soir, il envahit l'espace personnel de Jérôme : ayant perdu ses clés, il pénètre sans invitation dans l'appartement de Jérôme, et se fait aider de son « père » pour grimper du balcon de Jérôme à son propre appartement qui se trouve au-dessus, assumant ainsi une position supérieure. Quand Marc Melville se suicide dans sa baignoire – et là il réussit un geste que le jeune Jérôme n'a pu accomplir – l'économie mythique du roman nous invite à voir dans ce décès le sacrifice du fils/bouc émissaire, qui va apporter de la « joie » au peuple⁸. Jérôme lui-même essaie très fort de voir Melville dans ce rôle : il conçoit sa mort comme « un signe désespéré qui disait que la mort avait fait son œuvre, qu'elle cesserait bientôt de travailler et de trouver des hôtes, ici même, tout près, dans le voisinage de sa propre vie d'homme effacé et sans projet » (*ibid.* : 131). Pourtant, Melville n'est pas le fils voulu. Il lui manque les qualités divines nécessaires pour se substituer au roi. Jérôme remarque qu'il a un « air fébrile » et « un côté vulnérable » (*ibid.* : 72). Cet étudiant croit encore à « l'AAAAAmour » (*ibid.* : 134), et il est trop étroitement lié au passé historique, étant donné le sujet de ses études. Le suicide de Melville ne correspond pas à la structure mythique qui devient de plus en plus évidente dans le texte : ni le modèle du bouc émissaire ni celui du fils-challenger ne fonctionnent dans ce texte postmoderne, qui se sert de ces modèles pour ensuite les subvertir. Comme nous allons maintenant le voir, c'est Léa, la fille de Jérôme, qui est la « vraie » héritière symbolique du roi⁹.

L'arrivée de la première lettre de Léa au printemps, le suicide de Marc Melville (découvert pendant la nuit du solstice d'été) et le cycle naturel des

⁸ Comme le remarque Frazer, "Joy on such an occasion is natural and appropriate" (FRAZER 1951 : 668).

⁹ Melville est toujours associé à la noirceur et à la pluie. En contraste, la lettre de Léa arrive pendant la période des semences et elle est associée au soleil et à l'été.

semences et des moissons sont liés. Léa insiste sur la fatalité qui gère ses rapports avec son père ; ils sont dans « une histoire ancienne » dit-elle, qui est « orchestré[e] par une configuration particulière des astres ou par un dieu » (NEPVEU 1992 : 160). Comme le roi du mythe archaïque, Jérôme se méfie de Léa, la fille-challenger¹⁰. Il dit que l'avion qui apporte sa fille « ressembl[e] à un obus ayant trouvé sa cible » et il se voit comme « inutile et encombrant, [car] il [a] fait son temps » (*ibid.* : 141-142). Devant l'arrivée imminente de Léa, Jérôme se dit qu'« il faudra bien que bataille se livre, et que le monde se casse ou recommence » ; de plus, il caractérise leur rencontre comme « le grand duel au cœur de l'été enfin arrivé » (*ibid.* : 147).

La rencontre père-fille a lieu et les tensions de l'anticipation mènent à la deuxième tentative de suicide de Jérôme. Les dernières pages du roman se composent du journal intime de Léa, des lettres de Léa et d'une lettre de Jeanne, l'amie de Jérôme, qui est partie à Rome. Elles présentent une très forte valorisation du féminin : le marchand de fleurs que Jeanne aperçoit près de son hôtel est « plein d'amabilité avec les femmes » (*ibid.* : 179) ; sa lettre parle d'une cérémonie « de fécondité » à Rome (*ibid.* : 178). D'ailleurs, à travers le roman, on retrouve des images répétées d'hommes qui tournent en rond, alors que Léa se déplace toujours en ligne directe, et Jeanne « descen[d] la Côte comme une écolière en vacances » (*ibid.* : 51). Dans cette subversion du mythe archaïque, la femme est dépeinte comme digne d'entreprendre la bataille mythique, prête à détrôner le roi. Dans l'économie mythique du texte, Léa consent à jouer son rôle dans le rituel prescrit : elle se situe « au bout d'un cercle qui est aussi un commencement » (*ibid.* : 166). Elle accepte le fardeau.

Comment interpréter ce renversement du mythe archaïque ? N'avons-nous affaire ici qu'à une substitution du fils symbolique par la fille biologique, une substitution qui néanmoins respecte les paramètres du mythe archaïque traditionnel, avec son besoin de conflit qui mène à la mort du roi ? L'interprétation n'est pas facilitée par le changement de voix narrative, mais on peut croire pendant un certain temps que Léa triomphe symboliquement de son père, car elle confie à sa mère dans sa dernière lettre qu'elle se trouve

¹⁰ Il se méfie également de ses textes écrits. Tandis que les feuilles de Melville sont « envolées à tout vent » (NEPVEU 1992 : 146), «[t]out ce que Léa lui avait écrit, même les choses légères et anodines, lui paraissait maintenant du plus grand prix, mais il ne pouvait s'empêcher, en même temps, d'y pressentir une sourde menace, un danger que lui seul, lui le faux aventurier qui croyait aux fantômes, pouvait conjurer » (*ibid.* : 132).

« maintenant presque chez [elle...] c'est lui, l'étranger » (NEPVEU 1992 : 192). Est-ce que « cette méditation sur la condition masculine » (comme on décrit le roman sur la quatrième de couverture) suggère que la réponse à la solitude et à l'angoisse postmodernes soit de placer le fardeau de l'âme perdue sur sa progéniture ? Ne s'agit-il dans ce roman que d'un simple renversement du mythe traditionnel dans le but de valoriser le féminin ? Non. Léa, cette jeune fille de vingt-deux ans, décide de rester à Montréal, de s'occuper de son père, de l'empêcher de « s'abolir dans le néant » (*ibid.* : 192). Bien qu'il y ait des images dans ce texte poétique qui présume un conflit intergénérationnel, cette bataille n'a pas lieu.

Il me semble qu'une autre subversion du modèle mythique est à l'œuvre ici. Dans les « histoires anciennes » racontées par la mère de Léa, il fallait des tremblements de terre, des inondations, des feux non maîtrisés pour que quelque chose de neuf soit créé : « Rien ne se passait, rien ne se créait sans des cataclysmes et des crimes comme ceux-là » (*ibid.* : 160). Mais ces vieilles histoires sont subverties dans ce texte. Le roman indique que l'existence même de Léa est symbolique d'un nouvel ordre : Jérôme, écrivant à sa fille, trouve que l'acte même donne « un sens à ses jours, » mais ce sens est « très ténu sans doute et toujours proche de s'écrouler sans le moindre avertissement « *sous le poids de ce sens plus ancien* qui [...] pointait encore [...] vers la diminution irrémédiable de Jérôme, photographe et père oublié » (*ibid.* : 111 ; c'est moi qui souligne). Cependant, le poids de l'ancien sens n'écrase pas ce sens nouveau. Le modèle mythique a été changé : Jérôme ne meurt pas ; Léa, sa progéniture, ne pose pas le geste de défi si nécessaire au mythe archaïque.

Dans sa discussion du rituel comme une réponse à « la confusion ambiante » (NEPVEU 1988 : 213), Nepveu propose que « cette ritualisation où l'étrangeté et l'altérité présentent, par le brouillage des signes qu'elles suscitent, [offre] la possibilité d'une nouvelle répartition des formes et des forces » (*ibid.* : 212). Au moment où Jérôme aperçoit Léa pour la première fois à l'aéroport, il prend conscience de ce bouleversement majeur : « tout ce qui a eu lieu avant n'existe plus, c'est fini mais aussi tout commence, le monde se remet à tourner en sens contraire » (NEPVEU 1992 : 154). Dans le roman, les passages qui suivent la réception de la lettre initiale de Léa utilisent un champ lexical très positif qui se rattache au cycle naturel : exceptionnellement, les citoyens de Côte-des-Neiges « salu[ent] le retour du soleil » « en pleine lumière retrouvée » (*ibid.* : 50, 54). En se rendant à l'aéroport pour accueillir sa fille, Jérôme note des « prés, des champs de blé d'Inde, des granges comme celle du vieil oncle exproprié » (*ibid.* : 151). A l'aéroport, il observe une tempête

estivale qui s'annonce, et l'activité frénétique de la récolte : « les fourgonnettes et tracteurs de toutes sortes semblaient circuler dans un crépuscule fébrile au bord de la panique » (NEPVEU 1992 : 152). En quittant l'aéroport, Jérôme a un autre sentiment inhabituel ; il voudrait montrer à sa fille « ce paysage qui signifiait les vacances d'été » et qui a été exproprié pour l'« aéroport irréal » de Mirabel (*ibid.* : 157). De façon significative, en rentrant à Montréal avec sa fille, Jérôme note que « l'orage ne vient pas » (*ibid.* : 156). Quelque chose vient de changer dans le cycle naturel et Jérôme, ce citoyen qui quitte rarement le centre-ville et qui ne va que très rarement à la campagne associe celle-ci aux changements profonds que va effectuer sa fille.

Léa va sauver son père de la mort rituelle et cet acte permettra à Jérôme de se joindre à sa fille comme un co-voyageur dans le Nouveau Monde¹¹. Le motif de conflit disparaît du texte. L'héritière, la jeune femme qui initie un nouvel ordre mythique, prend le contrôle de la narration et réoriente le rituel. Au lieu de prendre l'initiative de la bataille, Léa se fond avec son père :

« J'écris toute proche de lui [...] J'écris dans sa détresse, je l'effleure et la palpe, je l'écoute et la respire... À son contact, mes mots se perdent » (*ibid.* : 165-166). Évidemment, ce comportement ne colle pas au rituel mythique usuel. Le texte a « forcé » un changement profond. Ce changement fondamental engage un bouleversement ontologique à un niveau très profond de notre cosmogonie : notre façon de voir, de concevoir le monde. On comprend maintenant le dédain exprimé dans le texte pour toute notion de savoir – un dédain qui dépasse de loin le questionnement postmoderne habituel. On veut y effectuer un changement ontologique à l'imaginaire occidental.

Les images du dernier chapitre du roman sont positives, joyeuses, et on peut y voir l'idée de la formation d'une famille nouvelle : Jérôme, Jeanne, et Léa. Il est possible que le texte suggère qu'en tant que société, nous pouvons nous attendre à ce que nos jeunes femmes soient mieux adaptées que les hommes à l'incertitude postmoderne et prêtes à assumer un nouvel ordre. Mais il est plus probable qu'en subvertissant les « histoires anciennes » à un niveau très profond et peu évident du discours romanesque, le roman nous propose de délaisser les vieilles structures, la mémoire périmée, le besoin de conflits réglés par la mort et de travailler à la coopération et à la sollicitude entre générations et entre hommes et femmes.

¹¹ Pour des études du mythe dans le Nouveau Monde, voir PATAI 1983 et VAUTIER 1991a, 1991b, 1998.

Dans ce texte, le portrait de l'angoisse postmoderne euro-américaine au moyen de l'utilisation ironique du mythe archaïque est très complexe. Son travail encore plus complexe – et guère ironique – sur ce mythe dans le but de faire de la place au fait féminin à un niveau profond de l'ontologie contemporaine est également fascinant. Bien que quelques aspects des changements de genre puissent être perçus comme problématiques – du moins au niveau superficiel de la trame anecdotique – il reste que ce roman admirable mérite d'être le sujet d'études approfondies. En fin de compte, ce texte ne s'inscrit pas dans la description qu'offre Elisabeth Rosen de la littérature postmoderne apocalyptique : « There is nothing beyond this Ending, no hope of a New Heaven on Earth, precisely because there is nothing worth saving » (ROSEN 2008 : xv). Pour Pierre Nepveu, il y a quelque chose au lieu de rien.

Bibliographie

- BIRON, Michel (1993), « Le sens du rituel », compte-rendu des *Mondes peu habités*, *Voix et Images* 18/2, pp. 400-403.
- BEAUDOUIN, Réjean (1993), « Un homme diminué », compte-rendu des *Mondes peu habités*, *Liberté* 33/4-5 (208-209), pp. 265-69.
- COTE, Lucie (1992), « Dans la solitude de la ville de Pierre Nepveu », compte-rendu des *Mondes peu habités*, *La Presse* 27 septembre, p. B7, Cahier « Livres ».
- CHASSAY, Jean-François et DROLET, Alexandre (2008), « Entretien avec Pierre Nepveu », *Voix et Images* 34/1, pp. 15-26.
- DURAND, Gilbert (1979 [1960]), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire : introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Bordas.
- ELIADE, Mircea (1963), *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard.
- FRAZER, Sir James George (1951), *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, éd. abrégée, New York, Macmillan.
- GOLDMAN, Marlene (2005), *Rewriting Apocalypse in Canadian Fiction*, Montréal, Kingston, London, Buffalo, McGill-Queen's University Press.
- GUSDORF, Georges (1953), *Mythe et métaphysique*, Paris, Flammarion.
- HEFFERNAN, Teresa (2008), *Post-Apocalyptic Culture: Modernism, Postmodernism, and the Twentieth-Century Novel*, Toronto, University of Toronto Press.

Marie VAUTIER

- KWATERKO, József (2008), « Pierre Nepveu et l'imagination exotopique », *Voix et Images* 34/1, pp. 67-79.
- MANN, Bonnie (2006), *Women's Liberation and the Sublime: Feminism, Postmodernism, Environment*, New York, Oxford University Press.
- MELVILLE, Herman (1972), *Moby-Dick, or, the Whale*, édition, introduction et notes de Harold Beaver, Hammondswoth, Penguin.
- NEPVEU, Pierre (1988), *L'écologie du réel : mort et naissance de la littérature québécoise contemporaine*, Montréal, Boréal.
- NEPVEU, Pierre (1992), *Des mondes peu habités*, Montréal, Boréal.
- NEPVEU, Pierre (1997), *Still Lives*, traduction anglaise des *Mondes peu habités*. Trad. Judith Weisz Woodsworth, Winnipeg, Nuage Éditions.
- NEPVEU, Pierre (1998), *Intérieurs du nouveau monde, essais sur les littératures du Québec et des Amériques*, Montréal, Boréal.
- PATAL, Daphne (1983), *Myth and Ideology in Contemporary Brazilian Fiction*, London et Toronto, Associated University Presses.
- PATERON, Janet M. (1993), *Moments postmodernes dans le roman québécois*, éd. augmentée, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa.
- ROGIN, Michael Paul (1983), *Subversive Genealogy: the Politics and Art of Herman Melville*, New York, Knopf.
- ROSEN, Elizabeth K. (2008), *Apocalyptic Transformation: Apocalypse and the Postmodern Imagination*, Lanham, Lexington Books.
- VAUTIER, Marie (1991a) « Le Mythe postmoderne dans quelques romans historiographiques québécois », *Québec Studies* 12, pp. 49-57.
- VAUTIER, Marie (1991b) « Postmodernisme et postcolonialisme : refaire les mythes du "centre" dans le contexte du Nouveau Monde », *Zeitschrift der Gesellschaft für Kanada-Studien*, 11/1-2, pp. 141-149.
- VAUTIER, Marie (1998), *New World Myth: Postmodernism and Postcolonialism in Canadian Fiction*, Montréal, Kingston, London, Buffalo, McGill-Queen's University Press.
- VAUTIER, Marie (2008) "Postmodernism, Archaic Myth and the Feminine: Pierre Nepveu's *Des Mondes peu habités/Still Lives*", *Australasian Canadian Studies* 26/2, pp. 125-158.
- WEST, Cornel (1985), "Afterword: The Politics of American Neo-Pragmatism", in John Rajchman and Cornel West (eds.), *Post-Analytic Philosophy*, New York, Columbia University Press, pp. 259-72.

COOPÉRATION ET PLANIFICATION MÉTROPOLITAINE AU CANADA : TORONTO, MONTRÉAL ET VANCOUVER À L'ÉPREUVE DU DÉFI COLLABORATIF

Nicolas DOUAY

Université Paris-Diderot
UMR Géographie-Cités (équipe CRIA)

Dans un contexte urbain marqué par les phénomènes de métropolisation, les villes canadiennes connaissent de nombreux changements : au niveau spatial elles sont confrontées à de nouveaux enjeux et politiquement elles connaissent une grande fragmentation de ses réseaux de pouvoirs. Chaque métropole (Toronto, Montréal et Vancouver) tente de développer des réponses adaptées à ses problèmes et à ses acteurs.

In an urban context marked by the phenomenon of metropolization, Canadian cities are experiencing many changes: spatially they are confronted by new challenges and politically their powers are being increasingly fragmented. Each Canadian metropolis (Toronto, Montreal and Vancouver) reacts at its own pace according to its specific problems and respective players.

Dans un contexte urbain marqué par les phénomènes de métropolisation¹ et de mondialisation (SCOTT 2001), de nouveaux enjeux émergent et font apparaître des risques d'éclatement. Les villes sont maintenant concurrentes entre elles afin d'accueillir ou, tout simplement, de fixer les activités économiques qui deviennent, par ailleurs, de plus en plus volatiles. Pour faire face à cette évolution, de nouvelles formes de gouvernance apparaissent.

L'objectif de cet article est de comparer les réponses développées par les trois principales métropoles canadiennes. L'étude de ces configurations métropolitaines s'effectue à la lumière de trois cadres théoriques. Le premier renvoie aux modes de coopération, à la lumière de la littérature sur le régionalisme métropolitain ; le second s'inscrit dans le champ théorique de la planification, notamment quant à la rupture paradigmatique en faveur de l'approche collaborative (HEALEY 1997a).

¹ La métropolisation renvoie, d'une part, au développement d'un système de métropoles dans un contexte économique de concurrence généralisée et, d'autre part, au processus interne d'étalement et de restructuration de l'urbanisation sous l'effet des stratégies de localisation des ménages et des entreprises.

Coopérer et planifier à l'échelle métropolitaine

Les différentes versions du régionalisme métropolitain

Le régionalisme métropolitain traditionnel correspond au courant des réformateurs. Il fut très populaire dans les années 1960 et 70 et fait référence à l'idée progressiste selon laquelle un gouvernement métropolitain qui réunirait la ville-centre et les municipalités suburbaines serait l'approche la plus pertinente pour répondre à la question de la gouvernabilité des aires métropolitaines. Selon les tenants de ce modèle théorique, la fragmentation institutionnelle et l'autonomie locale entraînent des externalités négatives importantes. Ross, Levine et Stedman (1991) les relèvent dans les domaines raciaux, économiques et fiscaux. Ils notent aussi la tendance au développement de politiques conservatrices en matière d'utilisation du sol et d'habitat qui pousse à l'exclusion. De même, ils insistent sur les problèmes que la fragmentation accentue en matière de fourniture de services urbains. Les phénomènes de débordements que les Anglo-Saxons nomment *spillover* se développent avec les villes de banlieues qui profitent des services offerts par la ville-centre sans contribuer à leur financement. Face à ces externalités négatives exacerbées par la fragmentation, les réformateurs proposent la création d'un gouvernement métropolitain (appelé parfois « métro-gouvernement ») qui réunirait la ville-centre et la banlieue sur une base de solidarité et de partage des coûts, pour offrir différents services et élaborer une planification commune. Au-delà de cette vision théorique, ce débat sur la gouvernabilité a permis la restructuration des gouvernements locaux sous des formes variées. Le Canada semble l'un des pays où ce modèle fut le plus écouté, notamment pour mener à bien les réformes institutionnelles à Toronto et Winnipeg durant les années 1960 ou encore à Halifax ou Montréal plus récemment. Dans les faits, le modèle unitaire reste assez rare dans le monde occidental, le modèle le plus apprécié étant un système à deux niveaux qui maintient aux côtés du gouvernement métropolitain les communes de base (SHARPE 1995).

Le deuxième courant théorique est celui de l'école du choix public qui affirme que la fragmentation municipale, voire la concurrence entre les municipalités, est plus efficace pour répondre à la question de la gouvernabilité des métropoles :

L'école du Public Choice s'inscrit en faux contre l'essentiel du diagnostic des réformateurs et par conséquent contre leurs propositions de réforme, tout en restant dans un cadre

COOPÉRATION ET PLANIFICATION MÉTROPOLITAINE AU CANADA

institutionnel. Pour les tenants de cette école, les agglomérations [...] ne peuvent être caractérisées par les termes de fragmentation, de balkanisation, de patchwork, d'émiettement, etc. Ils préfèrent utiliser les expressions de système politique polycentrique ou d'économie publique locale complexe car ils estiment que la fragmentation n'est pas chaotique mais rationnelle et organisée » (LEFEVRE 1995 : 121).

Ainsi la fragmentation institutionnelle des métropoles serait le reflet d'une idéologie dominante relative à la liberté de choix des citoyens, le morcellement institutionnel des villes apportant aux résidents différents choix de résidences. Les citoyens peuvent ainsi voter avec leurs pieds (TIEBOUT 1956), en choisissant de déménager si le niveau de services ou de taxes n'est pas à la hauteur de leurs attentes. La métropole peut, de ce fait, se réguler naturellement, même si cela peut entraîner de fortes disparités entre les municipalités. Dès lors, celles-ci ne sont pas considérées comme un inconvénient (ce qui est dénoncé par les réformateurs), mais comme une conséquence naturelle des lois du marché qui assure ainsi la liberté de choix des citoyens.

La troisième école théorique, celle des « néo-régionalistes », est apparue avec la montée en puissance des villes suite aux dynamiques de métropolisation et de globalisation de l'économie. Cette école dépasse l'opposition classique entre les adversaires et les partisans du gouvernement métropolitain traditionnel et propose une voie médiane qui dépasse la simple question institutionnelle, en proposant de s'intéresser aux réseaux d'acteurs gouvernementaux et non gouvernementaux (CHAMPAGNE 2002). Même si ce courant théorique est né aux États-Unis, il est opératoire pour l'analyse des configurations politiques locales extérieures à ce pays. Ainsi, l'observation de la situation canadienne permet de repérer des configurations politiques proches de ce courant théorique (SANCTON 2001), notamment la Communauté métropolitaine de Montréal (CMM), le *Greater Toronto Services Board*² (GTSB) ou encore le *Greater Vancouver Regional District* (GVRD). En parlant de la situation canadienne, Sancton insiste sur le besoin de dépasser une approche uniquement institutionnelle autour de la notion de gouvernement et note la nécessité de comprendre le néo-régionalisme comme une dynamique de gouvernance :

² Créé en 1999, mais aboli en 2001.

Nicolas DOUAY

La plupart des villes-régions canadiennes (incluant Montréal) ont déjà les institutions gouvernementales préconisées par la nouvelle pensée régionaliste américaine. Ce qu'il manque au Canada, c'est une vision commune, à l'échelle de notre société, selon laquelle la santé économique et sociale de nos villes est la responsabilité de tous les intervenants qui possèdent les ressources nécessaires pour apporter des changements. (SANCTON 2000 : 90-91)

La spécificité métropolitaine en matière de planification et le tournant collaboratif

Ces considérations sur les différentes formes de régionalisme métropolitain nous renseignent sur les processus de coopération et de régulation. Toutefois, il faut aussi garder à l'esprit le contenu même des politiques qui peuvent être développées, ce qui constitue en fait l'objet de la planification. La planification métropolitaine a connu son âge d'or pendant la période de forte croissance qui a succédé à la Seconde Guerre mondiale avec l'ambition de rationaliser et maîtriser la croissance métropolitaine. Cette approche traditionnelle se focalise alors sur la régulation juridique de l'usage des sols et sur le développement de nouvelles infrastructures.

La planification métropolitaine connaît ensuite un certain renouveau pragmatique à travers les pratiques professionnelles mais aussi par les réflexions théoriques. D'une part, le modèle néolibéral propose une planification stratégique qui se focalise sur la recherche de résultats. D'autre part, un modèle issu des luttes urbaines propose une planification communicationnelle qui vise la recherche de consensus entre les acteurs. Ces deux remises en cause vont converger et s'articuler SALET et FALUDI (2000) évoquent ainsi le « *revival of strategic spatial planning* » et enfin HEALEY parle régulièrement de « *collaborative planning* » (1997a), de « *strategic plans* » ou encore de « *new strategic spatial planning* » (1997b). Néanmoins, quelle que soit la formule sémantique adoptée, nous pouvons constater qu'il existe un consensus sur le fait que l'approche communicative ou collaborative est maintenant le paradigme dominant en matière de théorie de la planification urbaine (INNES 1995 ; ALLMENDINGER et TEWDWR-JONES 2002).

Plus concrètement, l'approche collaborative s'inscrit dans la lignée du nouveau régionalisme métropolitain en permettant la mise en œuvre d'une véritable stratégie spatiale coordonnant les actions des acteurs publics et privés. Ces planifications consistent bien souvent à faire émerger des stratégies spatiales liant attractivité économique et cohésion sociale et territoriale mais,

COOPÉRATION ET PLANIFICATION MÉTROPOLITAINE AU CANADA

pour avoir du sens, celles-ci doivent être articulées avec des stratégies de mobilisation des acteurs.

Toronto : Le plan de croissance du gouvernement comme seul outil de régulation

Une coopération métropolitaine qui tend à devenir néolibérale

Toronto connaît une tradition ancienne de coopération avec le *Metropolitan Toronto* qui a été créé en 1954. Jusqu'au milieu des années 1970 la tradition de réforme civique reste très forte et la planification métropolitaine connaît alors son âge d'or. À partir des années 1980, la croissance urbaine déborde largement des frontières de *Metro Toronto* et, en 1991, celui-ci ne représente plus que 54% du *Greater Toronto Area (GTA)*. Les problématiques métropolitaines ne sont plus traitées à une échelle pertinente et se font donc sentir avec de plus en plus d'acuité.

Face à ce constat, le gouvernement néo-démocrate charge alors A. Golden d'étudier les problématiques métropolitaines de la capitale ontarienne. Le rapport du *Golden Task Force* (1996) insiste sur la nécessité de réaliser des réformes importantes en matière de coopération métropolitaine. L'arrivée des conservateurs au pouvoir va modifier le cours des réformes. En 1998, ils décident la fusion des six municipalités de *Metro Toronto* pour en faire la « *mega-city* » de Toronto (BOUDREAU 2000). À l'échelle métropolitaine, est créé le *Greater Toronto Service Board (GSTB)* en 1999 (SANCTON 2001). Regroupant les vingt-cinq municipalités de l'aire métropolitaine, le *GSTB* avait comme ambition de coordonner et d'intégrer les services urbains, principalement en matière de transports publics. Il était dirigé par un conseil de quarante membres, composé principalement des maires, la nouvelle ville de Toronto disposant de douze conseillers. En réalité cette nouvelle institution n'avait que peu de pouvoirs ; le gouvernement a donc choisi d'ignorer les principales recommandations du rapport Golden laissant ainsi sans réponse les enjeux métropolitains :

it is a shadowy body... with no direct elections, no clear mandate, no taxing powers, no democratic accountability, and no independant power... [it] is purpose-built for impotence.
(MENDELSON 2000 : 75)

En 2001, le gouvernement de l'Ontario a aboli le *GSTB* et a repris le contrôle direct des transports publics sur le Grand Toronto. Aujourd'hui, il

n'existe plus d'institution pour répondre aux problématiques métropolitaines du *GTA*. Dans les faits, la province reste fortement présente (notamment en matière de transport ou d'éducation) et détient le principal rôle en matière de régulation métropolitaine même si les acteurs économiques font de plus en plus souvent entendre leurs voix notamment par l'intermédiaire du *Metropolitan Toronto Board of Trade* ou encore du *Greater Toronto Marketing Alliance* (*GTMA*).

En l'espace de quelques décennies, Toronto a profondément changé son mode de régionalisme passant d'un modèle traditionnel appuyé sur une forte tradition de réforme civique, qui faisait de Toronto une « *city that works* » comme la présentait F. FRISKEN (1993), à un mode beaucoup plus léger qui correspond à ce que les américains désignent comme étant du nouveau régionalisme métropolitain. Depuis quelques années, l'impératif de compétitivité redéfinit ainsi la nature des alliances qui font de plus en plus de place aux acteurs privés. La régulation métropolitaine devient ainsi plus néolibérale (KIPFER et KEIL 2002).

Une planification d'inspiration stratégique

Avec le *Metro Toronto*, la capitale ontarienne connaît une forte tradition de coopération. Jusqu'au milieu des années 1970 la tradition de réforme civique reste très forte et la planification métropolitaine connaît alors son âge d'or. Dans cette perspective, le concept de *Toronto-Centred Region* (*TCR*) est mis en avant en 1963 afin de bien planifier le développement des réseaux de transport (FILLION 2000). Il s'engage alors une réflexion plus générale sur l'avenir de la métropole qui aboutira en 1968 avec le document « *Choices for a Growing Region* ». Le rapport final du *TCR*, en 1970, propose finalement de réorienter la croissance urbaine vers l'est. En 1982, le programme du gouvernement dans lequel s'inscrivait le *TCR* est supprimé, entraînant de la sorte la fin de l'âge d'or de la planification métropolitaine torontoise.

Toronto réunit près de 5 millions d'habitants et est très insérée dans les dynamiques de globalisation de l'économie. La métropole ontarienne connaît une forte croissance et les prévisions pour 2031 insistent sur une perspective de 3,7 millions d'habitants supplémentaires pour atteindre 11,5 millions pour l'ensemble de la région élargie du *Golden Horseshoe*, ainsi que 1,8 millions de nouveaux emplois à ce même horizon (GOUVERNEMENT DE L'ONTARIO 2006).

Dans cette perspective, les enjeux métropolitains se font sentir avec plus d'acuité car il n'y a plus d'institution à cette échelle pour y répondre. Toutefois,

COOPÉRATION ET PLANIFICATION MÉTROPOLITAINE AU CANADA

face à ce constat, le gouvernement de l'Ontario a repris l'initiative en 2004 en élaborant le projet « *Places to grow* ». Celui-ci s'est achevé en 2005 par une large phase de consultation. L'intervention du gouvernement s'inscrit dans la continuité des réflexions engagées précédemment, notamment en matière de centralité et de protection des espaces verts. Sa stratégie actuelle se décompose en trois parties :

- La première phase insiste sur l'élaboration d'une stratégie spatiale : « lieu et mode de croissance ». Ce « plan de croissance » constitue le cœur de la stratégie métropolitaine en articulant les différents outils du gouvernement : zonage, protection, financement, etc.

- La seconde phase s'appuie sur un programme de financement des infrastructures afin de soutenir et d'orienter la croissance : « infrastructures de soutien de la croissance ».

- La troisième phase du projet consiste en l'identification et la mise en place d'une stratégie de ceinture verte : « protéger les ressources précieuses » (GOUVERNEMENT DE L'ONTARIO 2005). La protection de la ceinture verte s'inscrit dans des débats déjà anciens qui correspondent à la sensibilité progressiste de Toronto. Dans l'élaboration de cette stratégie, la société civile a donc été tout naturellement fort impliquée dans le processus. Nous pouvons ainsi noter la participation de l'*Ontario Greenbelt Alliance*, d'abord dans l'élaboration et aujourd'hui dans le suivi de la mise en œuvre du plan. L'intérêt de cette loi réside dans l'engagement du gouvernement qui en a pris l'initiative et qui s'engage dans sa mise en œuvre. Pour leurs parts, les municipalités doivent prendre en compte cette stratégie dans l'élaboration de leurs plans. Plus concrètement, en 2005, le gouvernement a désigné 720 000 hectares au titre de cette ceinture verte. Cette identification correspond à trois objectifs différents : protection de l'agriculture, de l'environnement et soutien à une gamme d'activités économiques et sociales.

Au-delà de cette stratégie en trois phases, le gouvernement participe au redéveloppement du *waterfront*. Cette revitalisation a été mise en avant lors de la candidature de Toronto à l'organisation des Jeux olympiques de 2008 et constitue, depuis, le principal objet de planification. Sur le modèle de la *London Docklands Redvelopment Corporation*, le *Waterfront Revitalization Task Force* a été créé et donne un contenu à cette nouvelle alliance des acteurs publics et privés qui participent ainsi à la redéfinition du mode de gouvernance qui tend à devenir néolibéral (KIPFER et KEIL 2002).

Finalement le mode de planification métropolitaine torontois apparaît comme assez minimaliste. L'absence de réels mécanismes institutionnels laisse

le leadership au gouvernement provincial qui a choisi une approche légère. La régulation de l'usage des sols est traitée sans s'appesantir sur les modalités locales d'application, le gouvernement préférant se concentrer sur les outils à mettre au service de l'implémentation de cette stratégie. Cette recherche d'efficacité s'inscrit ainsi dans le courant de la planification stratégique (PADIOLEAU et DEMEESTERE 1989).

Montréal : Une nouvelle institution avec un schéma métropolitain contesté

Une coopération métropolitaine marquée par l'autonomie locale malgré la création d'une institution

La thématique de la coopération métropolitaine occupe l'agenda politique montréalais depuis près d'un siècle (PINEAULT 2000). La première démarche de réflexion métropolitaine est effectuée à l'occasion de la préparation de l'exposition universelle de 1967. La ville de Montréal élabore alors un plan baptisé « Horizon 2000 » (1967) qui propose la structuration du territoire métropolitain en fonction de deux axes (un axe est-ouest, plutôt industriel et un axe nord-sud, plutôt résidentiel) et qui constitue la matrice des différentes planifications développées depuis. Toutefois, ce premier épisode n'est pas suivi d'effet et il faut attendre 1969 pour voir la première réforme d'importance lorsque la Communauté urbaine de Montréal (CUM) est créée pour rassembler les municipalités de l'île de Montréal. Cette coopérative de services est rapidement paralysée par un affrontement récurrent qui oppose la ville-centre aux banlieues (COLLIN 1998).

Pendant plusieurs années, les débats et les discussions se concentrent sur la création d'un palier métropolitain fort et autonome (TRÉPANIÉ 1998) notamment lors des travaux du groupe de travail sur Montréal et sa région en 1993. Finalement, la création de la nouvelle ville de Montréal en 2001 mobilise l'attention de la majeure partie des acteurs, notamment dans des processus de mobilisation afin de s'opposer à cette nouvelle institution. La création de la Communauté métropolitaine de Montréal (CMM) en 2000 constitue alors un élément secondaire par rapport à la vaste opération de fusions municipales. Cette nouvelle institution s'inscrit dans l'approche classique du régionalisme métropolitain, le gouvernement provincial ayant ainsi fait le choix d'une structure légère et souple en opposition avec l'ancienne CUM qui était devenue une grosse structure administrative, paralysée par le clivage entre la ville-centre et les banlieues. Cette nouvelle structure épouse en grande partie les limites de la région métropolitaine de recensement pour réunir en 2006, à la suite des « défusions », quatre-vingt-deux municipalités, au total 3,4 millions d'habitants

COOPÉRATION ET PLANIFICATION MÉTROPOLITAINE AU CANADA

répartis sur 4 360 km². Elle est définie comme un organisme de planification, de coordination et de financement à l'échelle métropolitaine. Présidée de droit par le maire de Montréal, la CMM est dirigée par un conseil de 28 membres.

Lors de sa création, l'institution a suscité beaucoup de protestations de la part des banlieues (surtout la municipalité de Laval et l'ensemble de la couronne nord) et, aujourd'hui encore, l'opposition entre le centre et la périphérie persiste. Elle s'exprime très clairement quand il s'agit de discuter de projets d'envergure qui engagent l'avenir de la métropole (à l'image des différents projets d'infrastructures) ou, plus généralement, de réfléchir à la mise en place de mécanismes de redistribution entre les municipalités. Le mode de régionalisme montréalais apparaît comme une version extrêmement légère du modèle traditionnel qui prône la création d'un gouvernement métropolitain. En effet, les compétences comme la dynamique de fonctionnement de la CMM en réduisent fortement l'impact sur le fonctionnement métropolitain.

Une approche de la planification encore largement traditionnelle

Montréal est la principale métropole québécoise, réunissant près de la moitié de la population provinciale avec 3,4 millions d'habitants et plus de la moitié du PIB québécois. La croissance démographique y est beaucoup moins importante qu'à Toronto ou Vancouver. C'est pourquoi les enjeux de développement économique apparaissent de manière plus criante, Montréal se situant à la 26^e place sur 26 quant à la richesse produite, si on la compare à ses voisines nord-américaines (CMM 2003).

Le gouvernement a choisi d'encadrer la démarche de planification de la CMM en publiant son Cadre d'aménagement pour la région métropolitaine de Montréal (MAMM 2001) afin d'une part de baliser le travail des acteurs locaux et d'autre part pour coordonner les différents ministères et services du gouvernement. La loi impose à la CMM d'engager une démarche de planification qui comporte plusieurs étapes. L'institution métropolitaine a donc débuté en élaborant sa *Vision 2025* qui présentait un contenu assez flou mais par conséquent assez consensuel. Ensuite, elle a élaboré son schéma d'aménagement. Axé essentiellement sur l'organisation du territoire, ce schéma devait devenir un guide pour les différentes municipalités membres. Le projet de schéma présente quatre objectifs³ (CMM 2005a : 77) :

³ Il demeure cependant assez général lorsqu'il s'agit de mise en œuvre.

Nicolas DOUAY

- « la structuration des lieux de convergence des activités humaines » par l'intermédiaire d'une consolidation du milieu urbain, notamment le long des axes de transports publics ;
- « la consolidation du milieu urbanisé », par le moyen d'une densification du territoire qui se traduit par une densité minimale moyenne de 24 logements par hectare ;
- « la préservation des activités et éléments témoins du patrimoine, des milieux naturels et du paysage » ;
- « la préservation de la zone agricole », en proposant un statu quo face aux périmètres d'urbanisation, rompant ainsi avec les pratiques habituellement en cours.

L'élaboration du schéma semble avoir été conçue par les responsables politiques et administratifs de la CMM comme une obligation légale à respecter et non comme le moment clé de l'émergence de l'organisme. Les enjeux sont donc abordés assez discrètement, uniquement dans une pratique traditionnelle de la planification qui ressemble à bien des égards au modèle rationnel. Les vrais choix d'aménagement et de développement pour la métropole risquent donc de ne pas se faire ou, en tout cas, de s'effectuer en dehors de l'arène de discussion⁴ du schéma qui semble marginalisé à l'intérieur comme à l'extérieur de la CMM. Les véritables négociations stratégiques sur les objets métropolitains d'envergure (à l'image de la localisation du Centre hospitalier de l'Université de Montréal, de la construction du pont de l'A 25 ou encore du tracé de l'autoroute 30) ne s'effectuent pas réellement à la CMM et, lorsque l'organisme métropolitain aborde ces questions, l'arène du schéma n'est pas investie pour y répondre.

La compréhension des faiblesses du contenu des documents développés par la CMM peut être trouvée du côté du processus décisionnel. Afin de respecter les délais légaux, la concertation en amont fut presque inexistante et il a fallu attendre la phase de consultation publique qui a été réalisée au printemps 2005 pour voir émerger un peu de débat public (CMM 2005b). Le peu de personnes qui se sont exprimées ont plutôt choisi de « se défouler » et d'exprimer leurs mécontentements, le schéma d'aménagement devenant alors la victime expiatoire de la création de l'institution. Finalement, la CMM apparaît comme un organisme encore très jeune, à l'intérieur duquel les élus tiennent leur légitimité de leur municipalité locale. Ils ont ainsi de la difficulté à appréhender les enjeux métropolitains dans leur globalité et, surtout, à assumer

⁴ Pour l'anglais *arena for discussion*, autrement dit « forum de discussion. (NDLR)

COOPÉRATION ET PLANIFICATION MÉTROPOLITAINE AU CANADA

à l'échelle de leur municipalité, les conséquences d'une stratégie métropolitaine. Dans ce sens, le cas montréalais illustre l'intégration de certains aspects de l'approche stratégique (TRÉPANIÉ 1995 ; BOIVIN et MASSICOTTE 2002), mais peine tout de même à prendre en compte les apports du courant communicationnel afin de réaliser la totalité du tournant collaboratif (DOUAY 2008 ; DOUAY 2010). Dans cette perspective, la planification métropolitaine montréalaise semble encore largement traditionnelle.

Vancouver : Une institution reconnue avec un plan régional ambitieux

Une coopération métropolitaine forte avec une institution ancienne

Les enjeux métropolitains sont très anciens en Colombie-Britannique. Dès 1926, le gouvernement s'y intéresse en mettant en place le *Greater Vancouver Water District (GVWD)*. En quelques décennies, la planification devient un objet de préoccupation plus important et le gouvernement décide donc de développer des mécanismes de coopération métropolitaine plus durables.

Nous pouvons distinguer une première période entre 1949 et 1968, lorsque le *Lower Mainland Regional Planning Board (LMRPB)* élabore le plan régional présenté en 1963 sous le nom de « *Chance et Challenge* ». À la suite de controverses avec le gouvernement provincial, le *LMRPB* est dissout. Toutefois, il a permis de poser les bases d'une pratique forte et efficace de la planification qui se concentre alors sur la régulation de l'usage des sols.

Une seconde période s'est ouverte depuis 1967 avec le *Greater Vancouver Regional District (GVRD)* qui vient remplacer le *LMRPB* pour le territoire concernant l'agglomération de Vancouver. Ce mode de coopération léger, qui laisse subsister les municipalités locales, est rapidement reconnu pour ses succès, notamment en matière de planification. Plus qu'un véritable gouvernement métropolitain, le *GVRD* apparaît plutôt comme un outil de gouvernance destiné à construire des consensus entre les différents acteurs. En effet, il ne constitue pas un niveau de gouvernement distinct et ne détient pas de réels pouvoirs, si ce n'est celui de persuader les municipalités d'adhérer aux visions et programmes développés. La particularité de Vancouver réside donc dans la capacité à construire et maintenir des consensus entre les acteurs locaux, le gouvernement provincial, les acteurs économiques et la société civile dans son ensemble (organisée ou non). Cela différencie Vancouver de Toronto et de Montréal, où le niveau métropolitain n'a pas atteint ce niveau de maturité.

Nicolas DOUAY

Toutefois plusieurs chercheurs ne manquent pas de remarquer que ce mode de régulation n'est pas sans poser la question de son imputabilité. À cet égard, Smith (2004) prend l'exemple de l'autre organisme métropolitain, le *Greater Vancouver Transportation Authority* (plus connu sous le nom de *Translink*) créé en 1998. Celui-ci a la responsabilité de l'important dossier des transports et est censé travailler en harmonie avec le *GVRD*, mais ses responsables n'ont pas à rendre compte de leurs actions par l'intermédiaire de votes. Dans cette même perspective, il s'agit de poser la question de la pérennisation des mécanismes de gouvernance métropolitaine en interrogeant les perspectives d'avenir qui s'offrent au *GVRD* :

Perhaps the key long-term problem facing the Vancouver city-region involves deciding the most appropriate form of governance for a new century. Should the GVRD be converted into some form of metropolitan or regional government, as Artibise (1996, 1997, 1998) argues, or should all of the communities in the GVRD planning area be amalgamated into a single "city", such as recently occurred in Toronto, as Christie and Ferry (1998) propose? Or should the concept of "regional governance", which is what Oberlander and Smith (1993) and Smith (1996) claim is currently being represented by the GVRD, be extended to emphasize the need for "networking" among a wide variety of "stakeholders", including special interest groups, citizens, and public agencies? Or is there still another approach? (HODGE et ROBINSON 2001 : 359)

Finalement Vancouver se singularise par l'ancienneté et surtout l'efficacité de ses pratiques de coopération métropolitaine. Le *GVRD* semble alors se situer quelque part entre le régionalisme traditionnel et le nouveau régionalisme (SANCTON 2001), étant « *comprehensive in territory and flexible in function* » (SANCTON 1993: 100).

Une approche de la planification qui tend à devenir collaborative et durable

L'originalité de Vancouver quant à l'ancienneté des pratiques de coopération métropolitaine peut s'expliquer par le contexte de croissance, avec notamment l'organisation des JO de 2010 ou encore de l'accueil de nombreux immigrants majoritairement en provenance d'Asie. Cela pose toutefois, la nécessité de baliser le futur afin de protéger l'environnement, d'autant plus qu'il existe sur la côte ouest une forte tradition à cet égard qui impose les

COOPÉRATION ET PLANIFICATION MÉTROPOLITAINE AU CANADA

enjeux de lutte contre les changements climatiques ou les pollutions ou encore la protection des espaces naturels et agricoles au centre des agendas politiques.

La première démarche significative de planification métropolitaine s'amorce en 1975, lorsque le *GVRD* présente un premier plan régional « *to manage the growth of Greater Vancouver [...] so as to maintain or enhance the livability of the Region* » (*GVRD* 1975 : 5, 8, 18). Ce premier plan correspond à un profond renouvellement des pratiques de la planification, ainsi H. Lash qui fut le premier directeur de la planification du *GVRD* décrit le plan comme « *a new process, a different kind of planning* » (cité par HODGE et ROBINSON 2001 : 337). Dans cette dynamique, l'ensemble des districts qui composaient le *LMRPB* décide de coopérer et adopte en 1980 le « *Plan for the Lower Mainland of British Columbia* ».

Le changement de gouvernement provincial en 1983 remet en cause la pratique de la planification métropolitaine. Toutefois, le *GVRD* décide de poursuivre ses travaux avec les municipalités sur un mode de coopération complètement volontaire (14 des 15 municipalités y participent alors). En 1989, le *GVRD* retrouve ses prérogatives en matière de planification et décide de mettre à jour son plan pour répondre notamment à la croissance démographique et économique qui s'intensifie. Le processus débute par un énoncé de vision à long terme « *The Livable Region : A Strategy for the 1990s* » (*GVRD* 1989) qui est suivi d'un exercice de sensibilisation et de mobilisation des citoyens par l'intermédiaire de nombreux outils de communication.

Les discussions se focalisent finalement sur la régulation de l'usage des sols et des transports afin de définir une stratégie capable de gérer l'arrivée d'un nouveau million d'habitants dans les 25 prochaines années sans remettre en cause la qualité de l'environnement et de la vie. Afin de baliser l'élaboration du plan régional, dès 1993, le *GVRD* décide de se concentrer sur différents points :

- placer les valeurs environnementales avant de répondre à la demande de croissance urbaine ;
- harmoniser la planification des transports et la régulation de l'usage des sols ;
- planifier l'ensemble du *Lower Mainland*, couvrant ainsi un espace allant jusqu'à 125 km de Vancouver ;

Nicolas DOUAY

La mise en œuvre de la planification doit s'inscrire dans un partenariat entre les différents niveaux : local, régional et provincial plus que par une hiérarchie de plans.

Le *Livable Region Strategic Plan* est finalement adopté en 1996 par le GVRD et par ses 23 membres. La mise en œuvre du plan s'appuie notamment sur le *Growth Strategies Act* du gouvernement provincial qui a reconnu et intégré le plan régional au sein des politiques provinciales. Au niveau local, elle repose sur une série d'indicateurs que doivent remplir les municipalités afin de démontrer leurs implications. Toutefois les consensus pourraient devenir plus fragiles, lorsqu'il sera question de dépasser les simples énoncés de stratégies afin, par exemple, d'augmenter la densité (HODGE et ROBINSON 2001). Ces enjeux s'inscrivent dans les critiques généralement formulées contre l'approche collaborative de la planification (RICHARDSON 1996).

Conclusion

Le développement des trois métropoles canadiennes transforme le Canada dans ses dimensions spatiales, économiques et politiques avec l'avènement d'une société très largement urbaine et connectée aux réseaux planétaires. Les transformations que connaissent ces grandes villes génèrent de nombreuses tensions et peuvent remettre en cause les équilibres établis à toutes les échelles (métropolitaine, provinciale, fédérale). Les démarches étudiées sont différentes mais traduisent toutes une volonté, en partie spécifique au Canada, de mettre en œuvre une collaboration à l'échelle métropolitaine pour répondre à ces tensions qui sont autant de défis pour l'action publique. Les trois métropoles ont choisi des niveaux de coopération plus ou moins institutionnalisés, des modes de leadership plus ou moins forts et des démarches de planification plus ou moins spatialisées. Ainsi, elles sont au sein du monde occidental des exceptions car elles illustrent, dans des styles différents, une ambition régulatrice face aux tensions générées par la métropolisation.

Toronto s'inscrit pleinement dans le nouveau régionalisme métropolitain et développe une stratégie proche du courant stratégique sur fond de régulation néolibérale ; Montréal a été récemment dotée d'une institution métropolitaine qui pratique une planification plus traditionnelle, même si elle tend à devenir stratégique. Toutefois, cette nouvelle CMM peine à établir des consensus régionaux. Enfin, Vancouver s'inscrit dans un régionalisme métropolitain plus traditionnel, avec une institution ancienne et reconnue, quoique la souplesse de son approche et sa capacité à établir des consensus entre les acteurs rappellent

COOPÉRATION ET PLANIFICATION MÉTROPOLITAINE AU CANADA

en partie le nouveau régionalisme, mais aussi les approches collaborative et durable de la planification. Dans les faits, ces trois métropoles rencontrent des obstacles en grande partie similaires. Elles peinent souvent à discuter réellement du modèle de développement à adopter et à traiter des aspects redistributifs (économiques, sociaux, fiscaux, etc.) de l'aménagement du territoire ou encore de la localisation et de la réalisation d'équipements métropolitains d'envergure potentiellement conflictuels (autoroutes, incinérateur, lignes de trains, etc.). Ces problématiques correspondent en fait à une partie de des enjeux qui sont venus remettre en cause l'approche traditionnelle de la planification et qui, aujourd'hui, font obstacle au tournant paradigmatique en faveur de l'approche collaborative.

Cependant, même si Vancouver peut apparaître comme le meilleur élève de la classe Canada, il convient de relativiser cet a priori. Le large spectre des solutions développées dans ces trois métropoles s'inscrit dans des courants théoriques relativement différents. Ces dissemblances correspondent surtout au contexte et à l'histoire de ces différents territoires. Ainsi le *GVRD* ne serait pas forcément transférable à Toronto, comme l'échec du *GTSB* a pu l'illustrer. De même, les mécanismes de partenariats public-privé observés à Toronto ne seraient pas nécessairement imaginables à Montréal, qui ne dispose pas de la même base économique ni des mêmes mécanismes d'interaction. Finalement, les enseignements que l'on peut tirer du bon élève Vancouver renvoient à la capacité à créer une arène de discussion à l'échelle métropolitaine. Il s'agit alors de stabiliser un « régime urbain » (STONE 1989) de nature métropolitaine qui rassemble les acteurs publics, privés et la société civile autour d'une stratégie collaborative et durable. Ce défi collaboratif est de taille. Il renvoie au fossé qui peut exister entre l'évolution du champ théorique et celui des pratiques, mais il apparaît nécessaire de le franchir, surtout si les trois principales métropoles canadiennes veulent s'assurer une place au sein d'un monde à l'économie globalisée et aux territoires métropolisés.

Bibliographie

- ALLMENDINGER, Philip et TEWDWR-JONES, Mark (dirs.) (2002), *Planning futures: new directions for planning theory*, London, Routledge.
- ARTIBISE, Alan F.J. (1996), "Redefining BC's Place in Canada: The Emergence of Cascadia as a Strategic Alliance", *Policy Options* 17/7, pp. 27-30.
- ARTIBISE, Alan F.J. (1997), *Regional Governance without Regional Government: The Strengths and Weaknesses of the Greater Vancouver Regional District. Unpublished background report prepared for the Regional Municipality of Ottawa-Carleton*. Vancouver, University of British Columbia School of Community and Regional Planning.
- BOIVIN, Jacques et MASSICOTTE, Louis (2002), « Une vision pour l'avenir. La vision stratégique du développement économique, social et environnemental », *Revue Municipalité* (janvier-février), pp. 25-27.
- BOUDREAU, Julie-Anne (2000), *The Mega-City Saga: Democracy and Citizenship in This Global Age*, Montréal, Black Rose Publishers.
- CHAMPAGNE, Éric (2002), *L'émergence du nouveau régionalisme au États-Unis et sa portée sur la réorganisation des pratiques métropolitaines. Une étude de cas du nouveau régionalisme dans la région métropolitaine de Baltimore*. Montréal, INRS, Thèse de doctorat en études urbaines.
- CMM (2003), *Cap sur le monde : bâtir une communauté compétitive, attractive, solidaire et responsable. Document d'énoncé de vision*. Montréal, CMM.
- CMM (2005a), *Cap sur le monde : pour une région métropolitaine de Montréal attractive, Projet de schéma métropolitain d'aménagement et de développement*. Montréal, CMM.
- CMM (2005b), *Consultation, Rapport de la Commission de l'aménagement, Cap sur le monde : pour une région métropolitaine de Montréal attractive, Projet de schéma métropolitain d'aménagement et de développement*. Montréal, CMM.
- COLLIN, Jean-Pierre (1998), « La création de la Communauté urbaine de Montréal en 1969 : circonstances et antécédents », in Yves Bélanger, Robert Comeau, François Desrochers et Céline Métivier (dirs.), *La CUM et la région métropolitaine, L'avenir d'une Communauté*, Québec, Presses de l'Université du Québec.

COOPÉRATION ET PLANIFICATION MÉTROPOLITAINE AU CANADA

- DOUAY, Nicolas (2008), « La planification métropolitaine montréalaise à l'épreuve du tournant collaboratif », in Mario Gauthier, Michel Gariepy et Marie-Odile Trépanier (dirs.), *Renouveler l'aménagement et l'urbanisme, Planification territoriale, débat public et développement durable*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, pp. 109-134.
- DOUAY, Nicolas (2010), "Collaborative Planning and the Challenge of Urbanization: Issues, Actors and Strategies in Marseille and Montreal Metropolitan Areas", *Canadian Journal of Urban Research* 19/1, pp. 50-69.
- FILLION, Pierre (2000), "Balancing concentration and dispersion? Public policy and urban structure in Toronto", *Environment and Planning C: Government and Policy* 18, pp. 163-189.
- FRISKEN, Frances (1993), « Planning and surviving the Greater Toronto area: The interplay of provincial and municipal interests ». *Metropolitan Governance: American/Canadian Intergovernmental Perspectives*. Donald N. ROTHBLATT et Andrew SANCTON. Berkeley Institute of Governmental Studies Press, University of California, pp. 161-235.
- GOVERNEMENT DE L'ONTARIO (2005), *Ceinture de verdure*, Toronto, Imprimeur de la Reine.
- GOVERNEMENT DE L'ONTARIO (2006), *Plan de croissance de la région élargie du Golden Horseshoe*, Toronto, Imprimeur de la Reine.
- GREATER TORONTO AREA TASK FORCE (1996), *Greater Toronto*, Toronto, Queen's Printer.
- GVRD (1975), *The Livable Region 1976-1986 (LRP): Proposals to Manage the Growth of Greater Vancouver Regional District*, Burnaby, GVRD.
- GVRD (1996), *Livable Region Strategic Plan*, Burnaby, GVRD.
- HEALEY, Patsy (1997a), *Collaborative Planning, Shaping Places in Fragmented Societies*. Vancouver, University of British Columbia Press.
- HEALEY, Patsy (1997b), "The revival of strategic spatial planning in Europe", in Patsy Healey, Abdul Khakee, Alain Motte et Barrie Needham (dirs.), *Making strategic spatial plans. Innovations in Europe*, London, University College of London Press, pp. 3-19.
- HODGE, Gerald et ROBINSON, Ira M. (2001), *Planning Canadian Regions*. Vancouver, UBC Press.
- INNES, Judith (1995), "Planning theory's emerging paradigm: communicative action and interactive practice", *Journal of Planning Education and Research* 14/3, pp. 183-190.

- KIPFER, Stephan et KEIL, Roger (2002), "Toronto Inc? Planning the Competitive City in the New Toronto", *Antipode* 34/2, pp. 227-264.
- LEFEVRE, Christian (1995), « Les institutions et la ville : l'évolution de l'approche sur le gouvernement des espaces urbains dans les pays développées », in Ministère de l'Équipement, Plan urbain, *Services urbains et gestion locale - enjeux et perspectives de recherche 1985-1993*, Paris, Éditions villes et territoires, pp. 115-136.
- MAMM (2001), *Cadre d'aménagement et orientations gouvernementales - une vision d'action commune*. Québec, Publications du Québec.
- MENDELSON, Moses (2000), "The Emancipation of Cities", in Mary W. Rowe (dir.), *Toronto: Considering Self-Government*, Owen Sound, Ginger Press, pp. 73-77.
- OBERLANDER, H. Peter et SMITH, Patrick (1993), "Governing Metropolitan Vancouver: Regional Intergovernmental Relations in British Columbia", in Donald N. Rothblatt et Andrew Sancton (dirs.), *Metropolitan Governance: American/Canadian Intergovernmental Perspectives*, Berkeley University of California Institute of Governmental Studies, pp. 329-73.
- PADIOLEAU, Jean-Gustave et DEMEESTERE, René (1989), « Les démarches stratégiques de planification des villes », *Annales de la recherche urbaine* 51, pp. 28-39.
- PINEAULT, Stéphane (2000), *Rapports de pouvoir et enjeux métropolitains dans l'agglomération montréalaise, 1920-1961 : les problèmes de l'organisation institutionnelle, de la planification du territoire et du transport des personnes*, Montréal, INRS, Thèse de doctorat en études urbaines.
- RICHARDSON, Tim (1996), "Foucauldian discourse : power and truth in urban and regional policy making", *European Planning Studies* 4/3, pp. 279-292.
- ROSS, Bernard, LEVINE, Myron *et al.* (1991), *Power in metropolitan America*, Itasca, FE Peacock Publishers inc.
- SALET, Willem et FALUDI, Andreas (dir.) (2000), *The revival of strategic spatial planning*, Amsterdam, Royal Netherlands Academy of Arts and Science.
- SANCTON, Andrew (1993), *Governing Canada's city-region : adapting form to fonction*, Montréal, Institute for Research on Public Policy.
- SANCTON, Andrew (2000), *La frénésie des fusions*, Westmount, Price-Patterson.
- SANCTON, Andrew (2001), "Canadian Cities and the New Regionalism", *Journal of Urban Affairs* 23/5, pp. 543-555.

COOPÉRATION ET PLANIFICATION MÉTROPOLITAINE AU CANADA

- SCOTT, Allen J. (2001), *Global City-Regions : Trends, Theory, Policy*, Oxford, Oxford University Press.
- SHARPE, Laurence James (dir.) (1995), *The government of world cities*, Chichester Wiley Publisher.
- SMITH, Patrick (1996), "Restructuring Metropolitan Governance: Vancouver and B.C. Reforms", *Policy Options* 17/7, pp. 7-11.
- SMITH, Patrick (2004), *Greater Vancouver : l'exception canadienne métropolitaine*, 17^e entretiens Jacques Cartier : Metropolitan Governance: Seeking Consistency in Complexity, Montréal, www.vrm.ca/documents/EJC2004_Smith.pdf
- STONE, Clarence (1989), *Regime Politics: Governing Atlanta (1946-1988)*, Lawrence, Kansas University Press.
- TIEBOUT, Charles (1956), "A pure theory of Local expenditures", *Journal of Political Economy* 64/5, pp. 416-424.
- TREPANIER, Marie-Odile (1995), « La nouvelle génération des plans stratégiques et des schémas d'aménagement au Québec et ailleurs », in Jacques Léveillé (dir.), *À la croisée des chemins : le développement régional et l'aménagement urbain*. Montréal, Les cahiers scientifiques de l'ACFAS.
- TREPANIER, Marie-Odile (1998), "Metropolitan governance in the Montreal area", in Donald. N. Rothblatt et Andrew Sancton, *Metropolitan Governance Revisited: American/Canadian Intergovernmental Perspectives*, Berkeley, University of California, Institute of Governmental Studies Press, pp. 111-152.
- VILLE DE MONTREAL (1967), *Montréal, horizon 2000*, Montréal, Ville de Montréal.

VIVRE ENSEMBLE DANS LES ESPACES PUBLICS CANADIENS : TENSIONS ET ENJEUX DE L'URBANITÉ

Jean-Pierre AUGUSTIN et Laurence LIÉGEOIS

Université de Bordeaux, UMR ADES CNRS

ADES et INRS-UCS de Montréal

Cet article analyse les aménagements contemporains des espaces publics dans quelques villes canadiennes. Après avoir souligné le renouveau de ces espaces et leur rôle d'interactions sociales, il présente plusieurs projets d'aménagement à Montréal (le Quartier des spectacles), à Calgary (the Olympic Plaza Cultural District) et à Toronto (the Nathan Phillips Square). Les auteurs questionnent les enjeux posés par la coexistence de diverses populations dans ces lieux publics. Ils se demandent s'il existe une spécificité canadienne de l'aménagement des espaces publics ou si le Canada a recours à des modèles élaborés ailleurs.

Our purpose is to examine the contemporary practices of development of the public areas in Canadian cities in order to understand which type of urbanity the developers and authorities try to promote. For this, we shall examine the guidelines of the vision of different development projects (the Quartier des spectacles in Montréal, the Olympic Plaza Cultural District in Calgary and the revitalization of Nathan Phillips Square in Toronto). What answers are the planners offering in terms of coexistence in common places? Development plans abound and it is necessary to wonder whether there is a Canadian approach to the culture of development or whether, on the contrary, Canada has recourse to models worked out and tested elsewhere.

Les espaces publics ont connu des fortunes diverses au cours de l'histoire urbaine. Ils se sont trouvés tour à tour au premier et au dernier rang des préoccupations des pouvoirs publics et des aménageurs et les paysages urbains témoignent de ces différentes manières de penser et de produire les espaces publics. Ce sont des espaces clés avant tout parce qu'ils sont, par excellence, les espaces du vivre ensemble dans la ville contemporaine canadienne comme dans les villes occidentales en général. De ce fait, ils cristallisent de nombreux enjeux qui sont autant de défis pour les acteurs de la ville chargés de les produire, de les aménager et de les gérer : le multiculturalisme, l'accessibilité et le droit à la ville, la sécurité et plus généralement, le côtoiement de l'autre dans des espaces communs. Ces espaces sont donc une porte d'entrée précieuse pour questionner la question de l'urbanité. Le terme revêt plusieurs significations. Dans un sens large, il désigne ce qui fait de la vie urbaine une expérience spécifique. Dans un sens plus étroit, il évoque cette communication dans la distance analysée par la sociologie urbaine et qui constitue le fondement des mécanismes de la sociabilité.

Notre propos souligne d'abord le renouveau des espaces publics comme lieux d'interactions sociales et de concentré d'urbanité et examine ensuite les

pratiques contemporaines d'aménagement de ces espaces dans quelques villes canadiennes afin de comprendre quel genre d'urbanité les aménageurs et les pouvoirs publics cherchent à promouvoir. Pour cela, nous nous intéresserons aux lignes directrices de la vision de différents projets d'aménagement (le Quartier des spectacles de Montréal, l'Olympic Plaza Cultural District de Calgary et la revitalisation de Nathan Phillips Square à Toronto). Quelle vie urbaine y est imaginée ? Quelle réponse aux défis posés par la coexistence dans des lieux communs ces aménagements proposent-ils ? Les espaces publics connaissent au Canada un renouveau qui s'inscrit dans une tendance plus vaste des villes occidentales. Les projets d'aménagement foisonnent et il convient de se demander ultimement s'il existe une culture canadienne de l'aménagement ou si, au contraire, le Canada a recours à des modèles élaborés et éprouvés ailleurs.

Vivre ensemble en accord ou en désaccord : l'urbanité des espaces publics

La question des espaces publics et du vivre ensemble est au centre des propositions sur l'aménagement et le fonctionnement des villes depuis les années 1990 (GERMAIN 1997). En fonction des mobilités accélérées, des flexibilités et de la dispersion des lieux, l'étude de ces espaces est indissociable d'un ensemble élargi, celui de la ville, de l'agglomération et de la variété de leurs quartiers, secteurs et fragments.

À côté des lieux institués, de nouveaux sites sont appropriés pour des manifestations, posant la question des choix politiques, de l'aménagement et du contrôle des espaces publics et privés. Les institutions culturelles et socioculturelles, notamment celles liées à l'animation, offrent des opportunités de regroupements éducatifs et festifs qui s'inscrivent dans des projets collectifs valorisant le partage, l'échange et le vivre ensemble. On assiste à des processus de métissage qui mêlent les cultures d'ici et d'ailleurs, mais ces tendances ne signifient pas nécessairement la disparition des identités locales qui se maintiennent tout en participant à l'élargissement du monde. Il convient de porter attention aux interactions sociales qui amènent chacun à être d'un et de plusieurs lieux et milieux à la fois ; dans ce jeu, chaque individu redéfinit son identité et cherche dans des réseaux fluctuants et divers de nouveaux sens à son rapport au monde.

Urbanité et espaces publics

Les espaces publics dans leur diversité, leur particularité et leur hétéronomie correspondent à un géotype urbain, un kaléidoscope et un

VIVRE ENSEMBLE DANS LES ESPACES PUBLICS CANADIENS

concentré d'urbanité. Si l'urbanité définit l'essence de la ville et le caractère proprement urbain d'un espace (LEVY et LUSSAULT 2003 : 966), on peut considérer les espaces publics comme étant, à la fois, des lieux résultant du fonctionnement de l'organisation des villes et des opérateurs de leur organisation et de leur fonctionnement. Les propositions de Michel Lussault concernant l'urbanité peuvent être reprises et appliquées aux espaces publics. Dans ce sens et en utilisant les termes de l'auteur, l'urbanité de ces espaces procède du couplage de la densité et de la diversité avec les interactions qu'ils permettent. Il est possible de classer, d'analyser, de discriminer les espaces publics et les variations de leur urbanité aux différents moments de leur histoire en définissant un gradient d'urbanité. Ce gradient ne se résume pas à ses dimensions matérielles ou fonctionnelles, mais intègre les réalités immatérielles liées à leur instrumentalisation, aux normes et aux valeurs collectives et individuelles qui les construisent. Dans ce jeu, la géographie, science de l'espace, rappelle que l'urbanité des espaces publics ne se réduit pas à la densité de leur usage (démographie), à leur diversité sociale (sociologie et ethnologie), à leur rôle marchand (économie), à leur organisation (aménagement et urbanisme), mais doit aussi prendre en compte leur configuration spatiale. Comme le note Lussault,

à masse égale de densité et de diversité, deux situations urbaines peuvent être qualifiées par une urbanité différente du fait même d'une différence d'agencement spatial et des potentialités particulières que celui-ci est susceptible d'offrir et qui, dans certaines circonstances, permet même à une entité urbaine de rattraper, par exemple, un déficit de diversité par une spatialisation efficace de la densité et des accessibilités et contacts qu'elle autorise. (LEVY et LUSSAULT 2003 : 966)

C'est la combinaison de la densité, de la diversité et des configurations spatiales des espaces publics qui peut permettre de renouveler les analyses empiriques et de distinguer, toujours selon l'auteur, quatre niveaux d'urbanité. Le premier concerne l'urbanité a priori de ces espaces. Il souligne le niveau théorique de performance fonctionnelle à l'aide d'indicateurs descriptifs qui autorisent une première saisie de présentation. Le deuxième est celui de l'urbanité a posteriori qui prend en compte les notions d'échelle et de temporalité, tout en intégrant celle de capital urbain ; ce capital est l'ensemble des biens à un temps T, il peut être appréhendé à partir d'indicateurs comme le PIB des villes ou des sociétés, les valeurs sociales et idéelles dont elles sont porteuses.

Un troisième niveau d'urbanité se rapporte à l'urbanité absolue qui fait référence à la taille des agglomérations considérées et permet un classement hiérarchique des espaces publics. Une ville mondiale, une capitale, une grande métropole ont une urbanité supérieure à un pôle secondaire. Cette urbanité absolue peut être complétée par l'étude d'un quatrième niveau, celui d'une urbanité relative, spécifique à l'échelle des villes considérées. Cette invitation, à partir d'une théorie de l'urbain et de la prise en compte des géotypes (NIJMAN 2000) qui la constituent, mérite attention et ouvre des pistes pour une géographie de l'urbanité qu'il reste à élaborer (GROTH et CORIJN 2005). Notons enfin que l'analyse des espaces publics, comme géotype central de l'urbanité, souligne les grandes tensions qui se manifestent dans les villes, celle du local et du mondial, celle du privé et du public (LABICA 2001) et celle de l'autonomie et de l'hétéronomie. Au-delà de ces tensions, les mécanismes de sociabilité de ces espaces méritent attention.

Les mécanismes de la sociabilité publique : les espaces publics, attracteurs d'interactions sociales

Les espaces publics classiques, les rues, les places et les parcs, favorisent des décors multiples et facilitent les interactions sociales : lieux à voir, lieux pour être vu, lieux pour être avec les autres, les rues permettent un jeu interactif où les rôles d'acteurs et de spectateurs sont interchangeable (GRAFMEYER 1995). Le vécu et la perception de ces lieux restent cependant complexes et les appréciations que leur portent les citoyens peuvent varier selon les individus. En simplifiant, on peut distinguer cinq caractéristiques qui s'opposent et se complètent à la fois (FOREST et BAVOUX 1989). Ces caractéristiques, résultant d'observations dans les villes occidentales, peuvent servir d'éléments comparatifs pour une analyse plus générale.

La première est celle de l'anonymat qui permet à chacun de participer à un mode d'échange différent de celui de la convivialité communautaire. Cet anonymat facilite la rencontre d'individus d'âge et de milieux sociaux divers (PÉTONNET 1987). Plus que de rencontres formelles, il s'agit de croisements, d'observations, de bains de foule qui s'établissent dans un espace de désenclavement autorisant un apprentissage de la vie publique et une initiation à la diversité urbaine (SENNETT 1970). La deuxième caractéristique est de favoriser l'affichage des différences car l'anonymat est relatif et si chacun accepte pour un temps d'abandonner les habitudes et les fonctions de son enracinement local, tous affichent cependant leurs appartenances par la tenue ou l'allure : groupes ethniques, jeunes, adultes et personnes âgées, hommes et femmes se différencient les uns des autres et trouvent là un moyen d'exister, de s'afficher et de se distinguer (BOURDIEU 1979).

VIVRE ENSEMBLE DANS LES ESPACES PUBLICS CANADIENS

La troisième est liée aux rituels. L'observation montre que, pour beaucoup, la fréquentation des espaces publics s'inscrit dans la régularité des rythmes et des parcours. Si les passants occasionnels sont nombreux, une partie du public est constituée d'habitues qui s'approprient les lieux. Dans le cas des jeunes et des personnes âgées, on constate une tendance à la répétition des types d'usages. On vient chaque matin ou chaque fin d'après-midi ou encore chaque samedi pour un itinéraire quasi programmé d'un lieu à un autre ou pour une destination précise. La valeur du lieu public est de rendre possible le croisement et parfois la rencontre de personnes venues des différents points de l'agglomération, en autorisant la transversalité des groupes dont la ville est constituée (GENESTIER 2006). La quatrième est celle de l'aventure et de la recherche de partenaires qui ne sont pas ceux de l'espace de proximité du domicile. On vient là pour échapper aux contraintes et habitudes quotidiennes, se dégager d'un milieu qui peut être pesant par ses routines et ses traditions (GOFFMAN 1974). Cette confrontation avec des possibles s'inscrit souvent dans un désir de mobilité sociale, de vivre autrement et d'aventures. Elle peut prendre des formes variées : offensives pour certains, attentes prudentes pour d'autres.

Enfin – et c'est le caractère le plus englobant –, les espaces publics sont des lieux privilégiés de socialisation ; ce qui compte c'est le regard et le côtoiement des autres. Les interactions sociales minimales questionnent sans cesse les représentations que chacun se fait de l'autre ; là plus qu'ailleurs, il est possible de voir, d'observer et de participer au mélange urbain. Ce processus d'interaction des cultures apparaît clairement lors des attractions d'ordre festif (DAGENAIS 1999, 2006), sportif et artistique où les groupes se rassemblent et forment une communauté provisoire engagée dans une expérience relationnelle éphémère (GERMAIN *et al.* 1993).

Le rappel de ces éléments ne doit cependant pas réduire les espaces publics à des lieux d'intégration à un système établi (GERMAIN, LIÉGEAIS, HOERING 2007). Diverses recherches notent les problèmes de gestion de ces espaces et insistent sur les exclusions, les incivilités (KELLING et COLES 1997), les violences et les conflits qui s'y déroulent. Ils sont également, lors des phases d'effervescence urbaine, des lieux de manifestations et d'affrontement capables de contester et de défaire les pouvoirs politiques.

L'aménagement, facteur d'urbanité et de spécificité des villes canadiennes

Les villes canadiennes présentent, face aux villes étatsuniennes des particularités posant la question d'une alternative urbaine en Amérique du Nord (MERCER 1979). Pour les uns, l'histoire, le peuplement, les aménagements ont favorisé l'émergence de formes spécifiques, alors que, pour d'autres, le modèle canadien n'a rien d'original et les villes qui ont grandi à l'ombre de leurs voisines américaines en présentent les stigmates avec notamment les gratte-ciel, les banlieues sans fin et le cosmopolitisme (PAQUOT 1996). Le débat opposant les tenants d'une spécificité à ceux qui la nient peut être dépassé si l'on tient compte des influences croisées de l'histoire. Comme Philadelphie et La Nouvelle-Orléans, Québec, Montréal, Toronto ou Calgary sont à la fois le résultat d'influences générales qui les dépassent et de l'action des acteurs spécifiques qui les construisent (AUGUSTIN 2008).

Fortunes et infortunes des espaces publics canadiens

Si l'aménagement joue un rôle clé dans la vie des espaces publics urbains, les aménageurs et les pouvoirs publics y ont porté une attention inégale au cours des différentes périodes de leur histoire dans les villes canadiennes.

Dans la ville moderne, les espaces publics reviennent parmi les préoccupations des élites chargées de façonner la ville, mais il faut plutôt parfois parler d'espaces ouverts que d'espaces publics. Leur statut oscille inégalement entre le public et le privé, et de nouveaux types d'espaces font leur apparition graduellement, le tout contribuant à complexifier la géographie des espaces publics et les paysages urbains. Les squares, notamment, ces espaces libres privés entourés de demeures et caractéristiques de la ville moderne anglaise, sont des espaces pensés et utilisés par la seule aristocratie. Dans le cas de Montréal, la plupart des places dites publiques sont en réalité des terrains vacants qui appartiennent à des propriétaires privés, soit aux gouverneurs, soit aux communautés religieuses comme la Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice qui seront les seigneurs de l'île de Montréal jusqu'en 1859. En réalité, avant la Conquête, Montréal ne compte pas de véritables places publiques, à l'exception de la place Royale et de la place d'Armes.

Avec la disparition des fortifications (et l'émergence d'une puissance publique plus forte), de nouveaux espaces libres sont convertis en espaces publics, en même temps que des espaces privés passent dans le domaine public. Les parcs, notamment, prennent de l'ampleur dans la ville industrielle, parallèlement avec l'essor du courant hygiéniste. Les espaces publics

VIVRE ENSEMBLE DANS LES ESPACES PUBLICS CANADIENS

deviennent un moyen privilégié pour structurer la trame orthogonale de la ville canadienne, mais ils sont aussi investis de nouvelles missions civiques, dans un contexte où la diversité socioculturelle des villes connaît une forte expansion. L'action publique ne se contente plus de son rôle de régulatrice mais prend un tour résolument interventionniste, ce qui passe essentiellement par ses actions sur les espaces publics qui deviennent à cette période des espaces dédiés à la santé, au loisir et à la culture.

La période fonctionnaliste va ensuite reléguer les espaces publics au rang d'espaces de dégagement ou de voies de circulation, avec les conséquences que l'on connaît sur l'espace urbain. Mais, à partir des années 1960, et plus nettement à partir des années 1980, l'espace public revient au premier rang des préoccupations des aménageurs et est à nouveau considéré comme un espace clé dans la vie urbaine. Une attention toute nouvelle est alors portée à la revitalisation des espaces marginalisés ou défigurés par la désindustrialisation. Le phénomène du retour en ville participe de ce tournant décisif où la culture devient un outil prisé dans les stratégies de revitalisation. Les fronts d'eau seront les premiers à accueillir ces projets d'aménagement d'un nouveau genre qui vont, pour certains, faire école, influencer les pratiques aménagistes à l'échelle internationale en donnant naissance à une série de bonnes pratiques (*best practices*).

L'aménagement des espaces publics canadiens contemporains

Après ce survol trop rapide des évolutions de l'aménagement que les espaces publics canadiens ont connues, il s'agit de se pencher maintenant sur trois cas d'aménagement récents au Canada afin de saisir quelles sont les fonctions que l'on entend leur faire jouer dans la ville contemporaine canadienne. Plus précisément, à travers ces projets, quelle vie urbaine est privilégiée ? Si l'on considère que l'aménagement est une manière de remplir l'espace de significations et de lui donner un ordre, comment se caractérise l'urbanité des espaces publics contemporains au Canada ?

Trois projets d'aménagement

Le Quartier des spectacles à Montréal

Il s'agit d'un méga-projet en termes de financement et de mutation urbaine visant à faire émerger au centre-ville de Montréal un quartier dédié à la production, à la diffusion et à la consommation de la culture. Le projet comporte plusieurs volets, dont celui qui nous intéresse ici, un volet espace public qui prévoit la construction de plusieurs nouveaux espaces publics à

vocation culturelle autour de la place des Arts, et le réaménagement des axes importants (en particulier autour du croisement des rues Ste-Catherine et St-Laurent). Le projet a vu le jour en 2001 sous l'impulsion des acteurs de l'industrie de la culture et prend la forme d'un partenariat public-privé, tant dans le pilotage du projet que dans son financement. Le premier espace public a été réalisé à temps pour la saison des festivals, grands utilisateurs des espaces dans ce secteur.

Nathan Phillips Square à Toronto

En 2006, la ville de Toronto lance un concours pour embellir et revitaliser cet espace public clé qui s'étend au pied de l'hôtel de ville et qui est bordée par des institutions publiques, privées, et des institutions culturelles. Un cahier des charges définit les principes que les aménagements doivent intégrer pour repenser un espace dont la conception remonte à 1965. Cet espace doit ainsi contribuer au développement économique de Toronto en s'affirmant comme un haut-lieu de la culture et du tourisme dans la ville. Là encore, la conduite du projet et son financement se font sur la base d'un partenariat public-privé. L'équipe gagnante du concours est finalement désignée en 2007.

Olympic Plaza à Calgary

Construite en 1988 à l'occasion des Jeux olympiques, cette place est entourée des acteurs les plus importants de la culture à Calgary, ce qui en fait un espace à fonction essentiellement culturelle. Sa revitalisation s'inscrit dans le cadre du développement d'un quartier culturel qui a vu le jour en 2001 mais qui peine aujourd'hui à prendre corps. Le porteur du projet est un groupe qui rassemble propriétaires, commerçants, travailleurs, résidents et qui travaille en collaboration avec la ville de Calgary, mais aussi avec la Calgary Downtown Association.

À travers ces différents projets, nous avons analysé la vision de l'espace public qui est exprimée dans divers documents d'aménagement ou d'orientation. L'analyse de discours que nous avons réalisée vise à saisir la manière dont les porteurs du projet envisagent la vie urbaine de ces territoires. Nous avons cherché à éclairer différentes dimensions de cette vision :

- la programmation de l'espace ainsi que la programmation culturelle ;
- les publics évoqués ;
- la diversité ;
- l'ambiance (image de l'espace, design) ;
- les usages, pratiques et comportements ;
- la sécurité.

VIVRE ENSEMBLE DANS LES ESPACES PUBLICS CANADIENS

La programmation culturelle, les différents publics évoqués ainsi que les discours sur la diversité permettent de saisir à qui le projet s'adresse tout particulièrement et, à l'inverse, si certains publics sont considérés comme indésirables. La programmation culturelle permet également, de même que les références à l'image de l'espace, de saisir le type d'ambiance que l'on cherche à créer. Enfin, les discours qui concernent les usages de l'espace, les pratiques sociales, les comportements ainsi que la sécurité apportent un éclairage sur le type d'ordre urbain visé par le projet.

Discours aménagistes et mise en ordre de l'espace public

L'analyse révèle que plusieurs thèmes sont communs aux trois cas étudiés.

Le thème de la gentrification (même si le terme est bien entendu absent des discours) est omniprésent dans les trois projets d'aménagement. Dans le cas de Nathan Philipps Square, elle passe par les consommations culturelles qui sont prévues, c'est-à-dire à travers le type de commerces de restauration prévus. On retrouve cette même stratégie dans les cas du Quartier des spectacles et d'Olympic Plaza où l'accent est mis sur des restaurants que l'on pourrait qualifier de « branchés » et des cafés au style européen. Cependant, dans ces deux dernier cas, la gentrification est aussi résidentielle puisque les projets prévoient l'implantation de logements d'artistes, de résidences étudiantes et de condominiums de luxe (dans le cas du Quartier des spectacles). Ces discours traduisent bien le type de public dont on souhaite qu'il utilise l'espace (artistes, étudiants, membres des classes moyennes et aisées), mais, en négatif, ils évoquent peu les populations que l'on ne souhaite pas voir, en particulier les itinérants et les sans-abri perçus comme une nuisance et un trouble à l'ordre public.

Un deuxième élément important à souligner est le recours systématique à ce que Foucault a appelé des hétérotopies, c'est-à-dire des références à des espaces-temps autres et la tentative de recréer ces espaces-temps par différents moyens. Le Quartier des spectacles et l'Olympic Plaza s'inspirent largement de plusieurs exemples d'espaces publics iconiques, notamment Times Square, Bryant Park (New York City), mais aussi les Ramblas de Barcelone et le Jardin des Tuileries (qui avait lui-même inspiré Bryant Park). Pour le projet de Nathan Phillips Square, c'est l'Agora et le théâtre athénien qui est le fil rouge du projet d'aménagement et qui a inspiré le design.

L'esthétisation de l'espace est un troisième point commun important. Les trois projets insistent sur le caractère esthétique de l'espace public, qui contribue à l'embellissement de la ville. Il est frappant de constater que, malgré

le caractère très fluide du concept de beau, on retrouve les mêmes éléments de design dans plusieurs projets, notamment le recours à la lumière pour créer une ambiance et une identité de l'espace, le recours à des jeux d'eau et à du mobilier urbain escamotable (bancs). En outre, cette esthétisation révèle une volonté de mise en ordre étroite d'un espace qui devient programmé à l'extrême.

Enfin, le discours de la sécurité et de la propreté est aussi commun aux trois cas, quoique dans une moindre mesure pour Calgary. Mais, dans le cas du Quartier des spectacles et de Nathan Phillips Square, ces thèmes émaillent les discours, où ils sont souvent associés à des stratégies de criminalisation de l'itinérance et à la stigmatisation de certaines cultures marginales perçues comme des menaces pesant sur la réussite du projet (notamment celles des jeunes de la rue, mais aussi les graffitis, le skate-board, etc.).

Au-delà de ces points communs, d'importantes différences sont à souligner : l'Olympic Plaza de Calgary et le Quartier des spectacles de Montréal sont très semblables dans leurs conceptions, alors que le cas torontois présente d'importantes différences. La raison est à chercher du côté de l'histoire de ces espaces et du contexte d'arrivée du projet d'aménagement. Dans le cas de Nathan Phillips Square, il s'agit d'un espace public doté d'un fort symbolisme pour la communauté, qui a marqué l'histoire de la ville et qui structure son paysage. Les cas de Montréal et Calgary, en revanche, ne possèdent pas cette épaisseur historique et symbolique. Les espaces publics du Quartier des spectacles sont des créations ex nihilo, alors qu'Olympic Plaza, malgré son lien avec un événement sportif d'envergure, ne parvient pas à générer un engouement dans la communauté et reste un espace peu approprié, sans identité forte.

Plusieurs aspects, que l'on ne retrouve pas dans le projet torontois, unissent les projets de Calgary et Montréal. En premier lieu, on note l'omniprésence de thèmes empruntés aux théories de la ville créative lancées par Richard Florida (Florida, 2005) et dont de nombreuses villes nord-américaines sont friandes.

Ensuite, le thème de la diversité est commun aux deux cas : à Montréal comme à Calgary, on constate dans le discours une forte tendance à la marchandisation de cette diversité, c'est-à-dire à son « exotisation ». Les cultures du monde sont mises en scène et livrées à la consommation à travers une série de produits culturels, notamment les festivals (de musique, de

VIVRE ENSEMBLE DANS LES ESPACES PUBLICS CANADIENS

nourriture, de films, etc.), mais aussi les foires d'artisanat. Toutefois, ce thème de la diversité prend des déclinaisons différentes à Montréal et à Calgary. Le discours des porteurs du projet de l'Olympic Plaza témoignent d'une grande ouverture à la diversité et au cosmopolitisme, alors que ceux du Quartier des spectacles utilisent le concept avec plus de parcimonie et dans un sens beaucoup plus restreint. Une certaine diversité seulement est recherchée, celle des artistes, des étudiants et des créatifs, alors qu'une autre est stigmatisée et rejetée, celle qui est représentée par les populations marginales (jeunes de la rue notamment).

En troisième lieu, les deux projets témoignent d'une tension constante, dans les discours entre deux images de l'espace que l'on souhaite créer. D'une part, celle, vibrante, dynamique, trépidante, d'un quartier central d'une métropole cosmopolite, et de l'autre, celle, intimiste, confortable et rassurante du quartier-village de l'entre-soi. Les projets se proposent de tenter de concilier ces deux pôles du global et du local, notamment grâce à la programmation culturelle, et au design urbain qui prend une importance décisive dans ces stratégies.

Le cas de Nathan Phillips Square, pour sa part, comporte des traits communs avec les deux exemples précédents, mais il s'en distingue aussi, essentiellement par l'importance dans les discours de la question de l'ordre urbain, de l'embellissement de l'espace et des questions liées à la sécurité et à l'itinérance qui donnent une spécificité au projet. Cet espace public a connu une longue tradition de protestations civiques qui lui confèrent une nature différente des cas précédents ; une étude des mentions de la place dans les médias locaux révèle qu'il est le plus souvent associé à la question de l'itinérance et de sa criminalisation croissante au début des années 2000. La question de la marchandisation, si centrale dans les deux autres cas, passe ici au second plan dans le projet d'aménagement qui continue de mettre en avant le rôle d'espace civique de la place. Mais la question de la programmation de l'espace est tout aussi importante que dans les autres cas. En effet, le projet retenu à l'issue du concours organisé par la ville de Toronto prévoit d'accentuer l'aspect dénudé et vide de la place, comptant ainsi sur la programmation culturelle (y compris dans une perspective de marchandisation) pour assurer l'animation de la place et donc garantir le succès de la revitalisation.

Conclusion

Ces analyses permettent de soulever plusieurs pistes de réflexion qui devront être poursuivies concernant les défis auxquels les villes canadiennes

doivent se confronter en matière d'aménagement de leurs espaces publics. La question des publics, justement, est centrale. À qui ces espaces sont-ils destinés ? Comment aménager dans un contexte de multiculturalisme ? La tension évoquée plus haut entre le local et le global dans ces projets d'aménagement illustre également cette tension des villes entre la volonté d'aménager des espaces pour leurs résidents et d'en faire des espaces vitrines prestigieux à destination des touristes et des investisseurs de l'économie de la créativité. Ces cas d'étude permettent en outre de mettre en évidence la forte tendance à l'œuvre dans les villes canadiennes à ce que l'on peut appeler une pasteurisation des espaces publics par la culture et, par extension, à une entreprise de pacification urbaine par la culture. La marchandisation de la culture, et notamment du cosmopolitisme, en est la manifestation la plus visible, de même que la radicalisation des questions de sécurité dans ces espaces. En somme, on constate à travers ces cas que, dans les villes canadiennes tout comme dans les villes étasuniennes, la pacification urbaine passe à la fois par des stratégies douces de pasteurisation par la culture et par des stratégies dures de criminalisation de certaines pratiques et de durcissement des cadres légaux qui régissent la vie des espaces publics.

Bibliographie

- AUGUSTIN, Jean-Pierre (dir.) (2008), *Sites publics et lieux communs (2) : urbanité et aménagements des rues et des ponts au Québec et au Canada*, Pessac, MSHA.
- BOURDIEU, Pierre (1979), *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.
- DAGENAIS, Michèle (1999), "Political dimensions to leisure and cultural activities in Canadian cities, 1880-1940", *Urban History* 26/1, pp. 55-70.
- DAGENAIS, Michèle (2006), *Faire et fuir la ville. Espaces publics de culture et de loisirs à Montréal et Toronto aux XIX^e et XX^e siècles*, Québec, PUL.
- FLORIDA, Richard (2005), *Cities and the creative class*, New York, Routledge.
- FOREST, Claude et Pierre BAVOUX (1989), *En passant par le centre : la rue de la République, anthropologie d'un espace public en question*, Paris, Cerfise, Plan urbain.
- GENESTIER, Philippe (2006), « L'expression "lien social" : un syntagme omniprésent, révélateur d'une évolution paradigmatique », *Espaces et sociétés* 126, pp. 19-34.
- GERMAIN, Annick, LIEGEOIS, Laurence et HOERNIG, Heidi (2007), « L'espace public à l'épreuve des religions : des paysages pluriels à négocier ? », dans Antonio Da Cunha et Laurent Matthey (éds.), *La ville et l'urbain : des savoirs émergents*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, pp. 321-340.
- GERMAIN, Annick (1997), « La redécouverte de l'espace public : regards d'architectes et de sociologues », dans F. Tomas (dir.), *Espaces publics, architecture et urbanité de part et d'autre de l'Atlantique*, Septièmes entretiens Jacques Cartier, Chambéry, Publications de l'Université de Saint-Étienne.
- GERMAIN, Annick et al. (1993) *L'expérience de l'espace public en quartier pluriethnique. Rassemblement et segmentation ?* INRS-urbanisation.
- GOFFMAN, Erving (1974), *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit.
- GRAFMEYER, Yves (1995), « Sociabilités urbaines », dans François Ascher (dir.), *Le logement en questions : l'habitat dans les années quatre-vingt-dix : continuité et ruptures*, Paris, Éditions de l'Aube.
- GROTH, Jacqueline et CORIJN, Éric (2005), "Reclaiming urbanity: indeterminate spaces, informal actors and urban agenda setting", *Urban Studies* 42/3, pp. 503-526.

Jean-Pierre AUGUSTIN et Laurence LIÉGEOIS

- KELLING, George L. & COLES, Catherine Mary (1997), *Fixing broken windows: restoring order and reducing crime in our communities*, New York, Simon and Schuster.
- LABICA, Georges (2001), « Public/privé, un couple incertain », *Villes en parallèle* 32-33-34, pp. 30-35.
- LEVY, Jacques et LUSSAULT, Michel (2003), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin.
- MERCER, Jean (1979), "On Continentalism, Distinctiveness and Comparative Urban Geography: Canadian and American Cities", *Canadian Geographer* 23/2, pp. 119-139.
- NIJMAN, Jan (2000), "The paradigmatic city", *Annals of the Association of American Geographers* 90/1, pp. 135-145.
- PAQUOT, Thierry (1996), « Villes canadiennes », *Le monde des villes, panorama urbain de la planète*, Paris, éd. Complexe, pp. 266-267.
- PETONNET, Colette (1987), « L'anonymat ou la pellicule protectrice », *Le temps de la réflexion* 7, pp. 247-261.
- SENNETT, Richard (1970), *The uses of disorder*, Harmondsworth, Penguin.

LE CONGRÈS MONDIAL ACADIEN : ENTRE MÉMOIRE ET TERRITOIRE

Marie LEFEBVRE

Doctorante à l'Université d'Ottawa

L'Acadie recèle certaines tensions, dont plusieurs découlent de son rapport au territoire et à l'identité. Rien n'en témoigne plus concrètement que les congrès mondiaux acadiens, ces grands rassemblements tenus tous les cinq ans en divers lieux représentatifs de l'Acadie. Par un examen de l'identité acadienne telle qu'elle se manifeste dans les événements du 4^e congrès mondial acadien tenu en août 2009, cet article montre que la fête agit comme un ferment identitaire, en contribuant à la création d'une communauté acadienne reposant à la fois sur la mémoire et la culture et sur un projet politique. Elle réaffirme l'importance de l'histoire dans l'identité acadienne et ouvre la voie à de nouvelles territorialités en réseaux.

To a large extent, the underlying tensions in Acadian society can be traced back to relationships between territory and identity, many of which are reflected at the Acadian World Congress, a "global" gathering of Acadians held at various locations throughout the region every five years. Through an examination of how the Acadian identity emerges within the context of the 4th Acadian World Congress held in August 2009, this article seeks to demonstrate that festival participants express identities that contribute to the creation of an Acadian community based on memory, culture, and shared political agendas. In so doing, it reaffirms the importance of history to the Acadian identities while calling attention to the creation of new territorial networks.

*Renouer avec nos racines
Dans un joyeux tintamarre grand comme on l'imagine
Dans les bras de l'Acadie
Nous parlons d'avenir « asteure »
Tous les citoyens du monde répondent au cri du cœur*
(Paroles de la chanson thème du 4^e congrès mondial acadien,
« Enfin retrouvés », Daniel Léger, 2009)

Ces paroles de la chanson thème du 4^e congrès mondial acadien (désormais CMA) témoignent du rayonnement de l'Acadie et de ceux et celles qui préservent leurs racines parmi la diversité des collectivités acadiennes qui existent de par le monde et de la force de ceux qui tentent, par des luttes et des efforts quotidiens, de bâtir et d'assurer l'avenir de l'Acadie. Ces paroles résonnent avec encore plus d'acuité dans le contexte de la mondialisation en Acadie, où les indices d'une montée de l'individualisme, de l'éclatement et de la fragmentation abondent. En effet, depuis les dernières décennies, la société acadienne tend à se dégager des anciennes balises de la nation et du projet politique qui ont marqué les années 1960 pour s'engager pleinement dans l'ouverture prônée par les réseaux et le marché tout en découvrant de nouvelles identités (ALLAIN et MCKEE-ALLAIN 2003). Une autre forme d'Acadie s'articule autour d'un territoire que Thériault (2006) appelle « glocalisé » et qui

se situe quelque part entre une Acadie imaginée, construite sur la nostalgie de l'Acadie historique et du pays à reconstruire, une Acadie « diasporique » et génétique et une Acadie aménagée et territorialisée, largement politique, se situant essentiellement dans les espaces nord et est du Nouveau-Brunswick. Cette conjoncture définit un rapport identitaire caractérisé par autant de pratiques individuelles localisées, mais pensées globalement. En donnant aux Acadiens localisés un accès au monde, cette Acadie est inclusive et rend possibles des identités multiples (CARON 2007).

Bien que certains intellectuels critiquent ou admettent difficilement l'existence d'une telle Acadie, il n'en demeure pas moins que les expressions de celle-ci, où se confondent le local et le mondial, sont de plus en plus nombreuses. Des associations comme les relations France-Acadie, les Amitiés acadiennes en France, l'association Martinique-Acadie, le Conseil de développement du français en Louisiane, la Fédération acadienne du Québec, le Bureau de l'Acadie au Québec, la Société des Acadiens et Acadiennes de l'Alberta, l'Association Acadienne du Manitoba et l'Alliance acadienne de Toronto, permettent de croire qu'il existerait effectivement une myriade d'Acadies aux contours flous et parfois même sans territoire. Les congrès mondiaux acadiens, tenus tous les cinq ans depuis 1994 en divers lieux représentatifs de l'Acadie¹, sont des éléments déclencheurs d'une nouvelle identité qu'expriment on ne peut mieux les événements familiaux qui en sont le cœur. Leur célébration fait référence à une Acadie de la diaspora et des réseaux qui exalte autant la mémoire que l'ouverture au monde. En effet, les CMA sont de grands rassemblements de familles acadiennes venues fêter leurs retrouvailles et des moments de célébration d'une culture et d'une identité singularisées qui se manifestent dans la recherche du passé, de la mémoire et des origines (MAGORD et BELKHODJA 2005). Regroupements festifs et ludiques d'envergure, les CMA, dont la mission est de rapprocher les Acadiens et Acadiennes de par le monde pour leur donner l'occasion de tisser des liens durables, d'explorer des moyens de se développer, de prendre conscience de leur identité et de renforcer leur fierté, sont des événements importants de l'Acadie, des ferments d'identité. D'aucuns ont cependant vu dans ces manifestations basées sur la référence à des ancêtres communs le contraire, c'est-à-dire une fermeture, une exclusion, une initiative essentiellement

¹ Le CMA a eu lieu dans le sud-est du Nouveau-Brunswick en 1994, en Louisiane en 1999, en Nouvelle-Écosse en 2004, dans la péninsule acadienne (nord-est du Nouveau-Brunswick) en 2009 et se tiendra dans l'Acadie des terres et forêts (les régions du Madawaska au nord-ouest du Nouveau-Brunswick et du Témiscouata au Québec et dans l'État du Maine aux États-Unis) en 2014.

LE CONGRÈS MONDIAL ACADIEN

rétrograde qui marque un retour à l'Acadie mythique, ethnique et généalogique et freine les possibilités de développement d'une Acadie politique (THÉRIAULT 1995). Face à ces débats, on peut se demander quelle identité et quel territoire ressortent dans le congrès mondial acadien ? Voit-on poindre dans le congrès une Acadie essentiellement mondiale organisée autour du langage de la mémoire et de l'ouverture, au détriment d'une Acadie territoriale organisée autour du projet politique ? Bref, comment s'opère la dynamique entre l'unité et la diversité identitaire et territoriale ?

Par un examen de l'identité² et des perceptions des participants au 4^e CMA tenu en août 2009 dans la péninsule acadienne, quant à l'importance et à la signification de l'événement, nous tenterons de montrer que celui-ci, par l'ampleur de la manifestation festive et du rassemblement qu'il occasionne, participe non seulement au dynamisme identitaire du peuple acadien – autant celui du cœur du Nouveau-Brunswick que celui qui inclut la diaspora –, mais aussi et surtout à son unité par-delà la diversité. Nous essaierons, par ailleurs, de faire ressortir que même si l'identité construite au moment de la fête se situe surtout du côté de l'histoire et de la mémoire, le territoire n'est pas complètement évacué des représentations. Celui-ci se déclinerait sous une nouvelle forme que permet la création de liens sociaux qui alimentent des projets d'avenir. Dans les pages qui suivent, nous présenterons un bref intermède théorique sur le lien entre la fête et la communauté pour ensuite aborder le cas en question, celui du 4^e congrès mondial acadien. Nous exposerons finalement quelques résultats émanant d'une série de sondages et de micros-trottoirs réalisés lors l'événement³, de même qu'une réflexion sur la signification de l'Acadie révélée au moment de la fête.

² L'identité a été examinée au moyen d'une question sur l'appartenance individuelle à différents groupes collectifs, sur les plans culturel et linguistique, l'identification étant ici la perception d'une affinité entre l'identité et la situation d'un individu et celle d'une collectivité. Nous avons demandé aux répondants à quel point ils s'identifiaient, sur une échelle de « complètement » à « pas du tout », comme Acadiens et francophones.

³ Les résultats et les réflexions présentés dans cet article sont issus de l'analyse de l'identité et des perceptions des participants du congrès tels qu'ils ont été révélés dans des questionnaires, essentiellement fermés, de même que dans des micros-trottoirs. Nous avons procédé, tout au long du congrès, dans les diverses activités, à l'administration de 100 questionnaires et à plus de 200 micros-trottoirs.

Fête et communauté : pistes théoriques

Phénomène social, global et générique renvoyant à un ensemble de réjouissances publiques ou à caractère commémoratif, la fête a fleuri dans le temps et l'espace depuis les sociétés traditionnelles jusqu'aux sociétés postmodernes. Vue comme une parenthèse à l'intérieur de l'existence sociale et du quotidien des sociétés qui la secrètent, elle constitue un moment intense vécu par un groupe et devient l'un des facteurs de cohésion sociale les plus puissants. En provoquant des rassemblements, en invitant ponctuellement à la rencontre et au partage d'un moment privilégié des personnes qui parfois ne se connaissent pas, sont ordinairement séparées par le temps et l'espace et appartiennent à des univers distincts, la fête devient en soi une pratique où l'individu éprouve une relation communautaire qui tient de la solidarité issue d'une expérience commune (DUVIGNAUD 1991). Elle s'affirme comme un espace transfrontalier en abolissant la distance et en se nourrissant de valeurs proxémiques et fait partie des moyens que les hommes mobilisent pour forger leurs identités.

La fête peut participer à l'établissement d'une communauté, en ce sens qu'elle est à la fois le ciment qui renforce symboliquement le sentiment d'appartenance au groupe et le temps où se conforte le sentiment identitaire. Dans une sorte de rituel, elle désamorce les inégalités, les injustices, les clivages sociaux, spatiaux ou politiques, apaise les tensions sociales en rapprochant les représentants de classes ou de communautés différentes, les gens d'ici et d'ailleurs (DI MÉO 2005). Certes, la cohésion sociale n'est pas toujours assurée, dans la mesure où certaines catégories de la population sont exclues ou s'excluent elles-mêmes de la fête et que celle-ci n'est pas invariablement exempte de tensions et de conflits. Il reste que de la fête jaillit une certaine innovation sociale qui participe à la reproduction sociale et spatiale des groupes et à partir de laquelle se fonde ou se refonde un sentiment communautaire.

Le sentiment communautaire produit par la fête s'articule de différentes façons. La fête a d'abord pour fonction de renouveler périodiquement les symboles, les croyances, les projets, bref l'identité, tantôt sur le mode matériel et visuel du paysage, tantôt sur le mode plus abstrait de la mémoire collective. Elle permet de relier le présent au passé et au futur et d'inscrire les membres d'une collectivité dans une communauté qui les dépasse en tant qu'individus. Mais elle est aussi, simultanément, le lieu où s'expriment les distinctions et les frontières internes et externes de la communauté (ALBERT-LLORCA 2002). La

LE CONGRÈS MONDIAL ACADIEN

fête est le moment où s'expriment les tensions entre l'être, la collectivité et le pouvoir qui la gouverne. Tout en favorisant le rapprochement, elle souligne la différence entre divers partis. Elle contribue ainsi à l'édification de diverses formes de communauté : d'une part, elle fortifie une communauté d'histoire et de culture, bâtie autour de liens de solidarité qui peuvent certes découler d'un sentiment identitaire partagé, mais aussi et surtout de l'expérience commune des membres transmise par le processus de socialisation qu'elle implique ; d'autre part, elle crée une communauté politique qui se concrétise à la faveur du partage d'une vision, de la mobilisation autour de projets et de stratégies pour souligner la différence. Dans cette optique, la fête peut être à la base de la formation de réseaux qui créent un milieu propice pour entreprendre des actions collectives et bâtir des projets. La fête véhicule ainsi le symbolisme d'une communauté qui naît tout autant d'un sentiment d'unité que de l'expérience de la différence et d'une vision du monde dont les fondements se trouvent aussi bien dans l'exaltation d'une culture et d'une histoire que dans l'affirmation politique.

En raison de son caractère rassembleur, la fête occupe, peut-on dire, un espace transfrontalier, en ce sens qu'elle réunit des gens d'horizons géographiques, sociaux et culturels parfois très différents sous une même bannière identitaire. Géographiquement, elle donne l'occasion de dessiner symboliquement une territorialité basée sur la localité qui la met en scène, mais plus encore, elle fournit des arguments à son intégration au sein de contextes géographiques plus larges, souvent cimentés par une culture ou, plus globalement, par une idéologie⁴. Pour les groupes diasporiques comme les Acadiens, elle contribue à réactiver et à réactualiser la mémoire de l'ailleurs des expatriés, de ceux qui forment la diaspora. La fête s'inscrit en ce sens dans des réseaux ouverts et symboliques et finit par s'imposer comme le symbole d'un territoire local, certes, mais aussi plus large, plus ou moins imaginé.

La fête a toujours été un élément important de l'affirmation acadienne. Parmi la multiplicité des fêtes de toutes sortes⁵, le CMA 2009 s'avère un cas

⁴ Nous entendons par idéologie l'ensemble des représentations mentales, des idées et des concepts, des images, des mythes, des discours et des symboles collectifs partagés, à une époque et dans un territoire donnés, par des groupes sociaux ou ethniques développant un minimum de sentiment identitaire (DI MÉO 2005).

⁵ Parmi ces fêtes, mentionnons les festivals acadiens qui ont lieu en divers endroits, notamment à Caraquet, à Lafayette (Louisiane), aux Îles-de-la-Madeleine, dans la région de Clare (Nouvelle-Écosse) et dans la région Évangéline (Île-du-Prince-Édouard), de

éloquent pour l'étude de l'identité acadienne, vu son ampleur et parce qu'il intègre toutes les dimensions les plus implicites de la fête, que ce soit celle de réjouissances à saveur culturelle ou commémorative ou celle d'un rassemblement où sont dévoilés des enjeux plus politiques ou communautaires.

Congrès mondial acadien 2009 : un ferment identitaire

Le CMA 2009 est un gigantesque happening acadien d'envergure mondiale qui a attiré du 7 au 23 août 2009, sur le thème de « l'Acadie rassemble », 75 000 personnes, dont 30 000 touristes, dans les 60 communautés hôtes de la péninsule acadienne au Nouveau-Brunswick. Durant ces 17 jours de festivités, on a compté plus de 200 000 entrées aux quelque 400 activités communautaires et culturelles, aux 89 réunions de familles, aux conférences et autres activités récurrentes⁶ qui ont classé le CMA 2009 parmi les événements culturels mondiaux les plus importants de l'année (LEBLANC et DE GRANDPRÉ 2009).

On peut d'ores et déjà estimer les retombées économiques et sociales de l'événement, qui a généré plus de 22 millions de dollars de revenus sur le territoire de la péninsule et contribué à la création de nombreux emplois (LEBLANC et DE GRANDPRÉ 2009). Mais, au-delà de son importance économique et de sa pertinence touristique, le CMA 2009 aura permis aux habitants de la péninsule acadienne de se regrouper, de travailler ensemble et de se doter d'installations culturelles qui leur resteront, mais aussi, et surtout, il aura été un lieu de questionnement de l'Acadie, un moment privilégié de rencontres, de rapprochements, de réseautage, de découverte, une catharsis positive pour le peuple acadien. Le CMA 2009 aura été l'occasion de conjuguer, dans une ambiance festive et de manière spectaculaire, des forces acadiennes diverses et éparpillées de par le monde. Mais, au-delà de la diversité individuelle, le CMA permet-il d'atteindre une véritable unité collective ou de créer une vision commune de la société acadienne ? Et, dans l'affirmative, de quelle façon celle-ci se révèle-t-elle ?

même que les manifestations de la fête nationale qui ont lieu le 15 août un peu partout dans les régions les plus acadiennes du monde, dont le défilé du « grand tintamarre ».

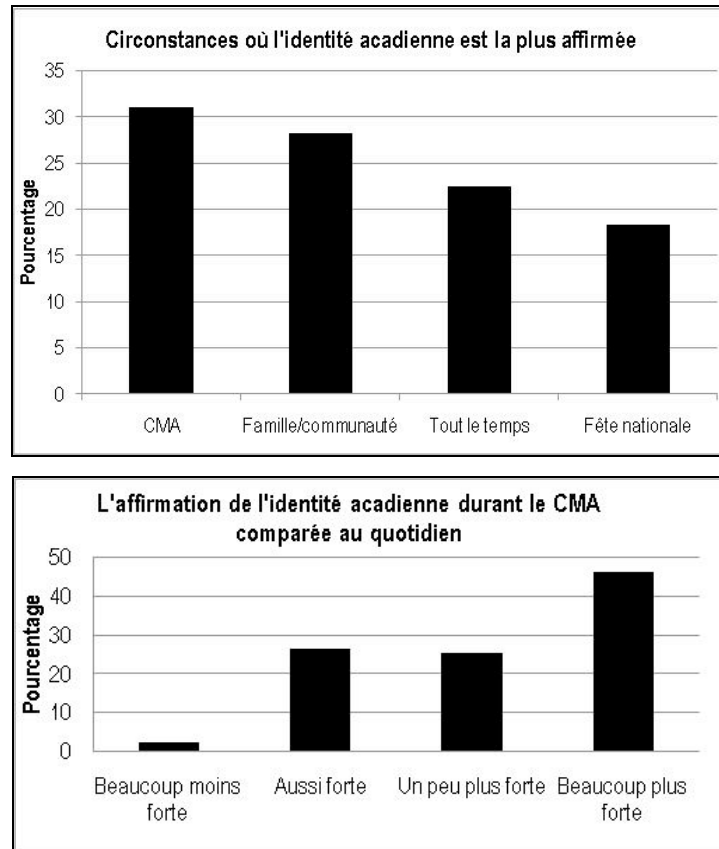
⁶ Parmi ces autres activités, notons l'Espace 9 (un lieu de rassemblement de l'Acadie et de la francophonie où ont été installés divers kiosques et où se sont tenus des spectacles et autres activités), la Route des affaires, les grands projets communautaires de l'Acadie et ses humeurs et les trois spectacles à grand déploiement (l'ouverture officielle, la fête nationale et la fermeture officielle).

LE CONGRÈS MONDIAL ACADIEN

La fête fonctionne comme un système d'alliance et de confrontation entre des collectivités, des groupes sociaux ou des individus repérés en fonction de leur appartenance culturelle, ethnique, nationale ou géographique. En s'affirmant ainsi à la fois sur les plans de la différence et de la singularité des individus et des groupes, la fête participe à la construction identitaire individuelle autant que collective. Individuellement, elle met en scène des identités qui conjuguent à la fois des relations personnelles, avec les autres et avec le milieu environnant (RUANO-BORBALAN 1998). Indissociable de l'altérité, l'identité individuelle se construit par des processus de négociation et de confrontation avec les autres membres de la collectivité et avec les membres des autres groupes. Ainsi, elle n'en tire pas moins ses origines des expressions collectives et sociales externes qui relèvent de processus interactionnels et de jugements des autres et contribuent à cimenter et à exprimer une identité collective (MARTIN 2005). La communauté transmet, à travers le prisme de la culture, des représentations collectives qui apportent toujours une dimension sociale à l'identité, que celle-ci soit basée sur des rituels de mémoire, une langue, un sentiment d'affinité naturelle d'origine ethno-géographique ou des croyances politiques ; la conception qu'ont les individus d'eux-mêmes dépend en partie des caractéristiques structurelles et culturelles des groupes auxquels ils appartiennent, et ce qui définit le groupe – l'identité collective – est le résultat des relations entre les individus qui en sont membres et de leurs actions communes. C'est ainsi que nous abordons l'identité dans le cas du congrès mondial acadien.

L'analyse de l'identité des participants au Congrès nous permettra de mieux comprendre les modalités de leur appartenance telle qu'elle est dévoilée dans le cadre de la fête. Les résultats montrent l'affirmation d'identités acadienne et francophone très fortes, 85 des 100 répondants interrogés ayant affirmé avoir une identité acadienne très forte, ce nombre augmentant à 90 pour l'identité francophone. Ces résultats n'ont peut-être pas de quoi étonner si l'on considère que presque tous les participants au Congrès proviennent soit de la péninsule acadienne, une région presque complètement acadienne et francophone, soit des régions les plus francophones et les plus acadiennes du Nouveau-Brunswick et du reste du Canada. Ils sont particulièrement significatifs lorsqu'on demande les circonstances où l'identité acadienne est la plus forte. Les figures 1 et 2 montrent à cet effet une identité acadienne davantage exprimée dans le cadre d'événements festifs, comme le congrès mondial acadien.

Marie LEFEBVRE



Figures 1 et 2

Par le développement de liens de solidarité entre des individus normalement séparés, la fête contribue à l'affirmation d'une identité partagée. L'identité acadienne, ainsi rehaussée chez les individus, concrétise l'existence du groupe, et les clivages sociaux ou territoriaux qui peuvent être créés au moment de la fête, par la rencontre de gens d'origines différentes, sont dépassés par le bain collectif des acteurs. Le congrès apparaît comme un lieu où les Acadiens peuvent se réunir, trouver leurs racines, redéfinir et raviver leur identité ; il contribue donc à l'affirmation et à la mise en évidence d'identités individuelles très fortes, qui, au terme de la socialisation des individus, révèlent une puissante image collective, ingrédient essentiel à la cohésion communautaire. C'est d'ailleurs ce qu'affirme une personne rencontrée à une conférence

LE CONGRÈS MONDIAL ACADIEN

sur la littérature dans la péninsule acadienne à Bas-Caraquet : « Le Congrès est un facteur de cohésion et de prise de conscience de l'identité. Les autres années, le 15 août, c'est une occasion de fêter, mais dans le cadre du CMA, les gens l'associent plus à leurs origines, leur appartenance » (micro-trottoir, 13 août 2009). En fait, comme nul autre événement, le CMA rompt le mutisme acadien et provoque des bouleversements signés par la fête, le chant, la parole et même l'écrit. L'indécision identitaire, quelle qu'elle soit, pâlit devant l'évidence de la participation à une solidarité, à une identité qu'annonce la signification publique de son appartenance collective. La façon dont les gens se présentent au congrès, leur habillement, de même que le marquage paysager dans la péninsule, témoignent de façon éloquente de l'affirmation d'une identité acadienne d'autant plus forte qu'elle est affichée publiquement et collectivement.

Plus qu'un événement, le congrès crée une assise territoriale en devenant un lieu de rassemblement acadien, un lieu symbolique que les participants s'approprient en y confortant leurs valeurs culturelles, leurs traditions et leurs représentations et en y projetant des pratiques et des rapports sociaux. C'est d'ailleurs ce que raconte un participant rencontré à l'ouverture officielle à Miscou (micro-trottoir, 7 août 2009) :

Le congrès, c'est un lieu de rassemblement acadien. Les Acadiens sont dispersés un peu partout, aux États-Unis et au Québec. Ça devient un lieu de rassemblement pour justement redéfinir l'identité. Se rassembler, se réunir, raviver une flamme qui était peut-être un peu éteinte. C'est un foyer qui donne l'espoir aux gens.

En renforçant le sentiment d'appartenance au groupe et en créant l'unité parmi la diversité des individus qui y participent et la variété de leurs appartenances culturelles, linguistiques et territoriales, le CMA est générateur d'une communauté, qui s'entend ici par fixation de symboles identitaires fondées sur des croyances, des projets, des comportements communs, tels qu'ils sont mis en relief dans les interactions avec l'autre, tant au sein du groupe qu'à l'extérieur (DERRIDA 1967). Les gens y célèbrent la culture acadienne, certes, mais ils y affirment aussi un désir d'unité qui dépasse les frontières et la diversité qu'elles impliquent. Rupture avec l'espace, la fête agit comme un espace de conciliation et permet une ouverture entre des espaces habituellement séparés, rompt les frontières sociales et géographiques et atteste périodiquement de l'unité de la communauté. Rupture avec le temps normal, la fête évoque l'expérience

partagée par les membres qui la secrètent ou qui y participent, leurs représentations de l'histoire, de la société et de ses rapports avec la nature ou le monde. Les résultats présentés témoignent du rôle de la fête comme ferment identitaire et ciment communautaire. Certains pourraient y voir des identifications volontaires, certainement plurielles et éphémères, qui ne se transposent pas au quotidien, des communautés qui ne s'affirment que temporairement parce que construites sur un territoire-événement séquentiel (WELLMAN 2001). Il convient néanmoins de mentionner que près de la moitié des participants rencontrés ont affirmé que leur participation au congrès changera leur vision de l'identité acadienne, ce qui permet de penser que le rôle de la fête comme ferment identitaire s'étend au-delà de l'événement lui-même.

Congrès mondial acadien 2009 : de la généalogie au territoire

La brève analyse de quelques-unes des références identitaires des participants au congrès suggère que celui-ci agit comme un ferment identitaire. Reste à se demander quelle est cette identité. On se rappellera l'opposition de deux visions de l'Acadie et de ses significations identitaires, celle d'une Acadie territoriale, fondée sur le territoire et la langue à défendre et n'existant que dans les Maritimes, et celle d'une Acadie généalogique, beaucoup plus ouverte sur le plan géographique et s'étendant dans tous les lieux où sont désormais installés les descendants des premiers déportés (LEFEBVRE 2010). Nous retrouvons d'un côté une Acadie centrée sur les activités sociales, culturelles et politiques des locuteurs francophones des Maritimes et dont l'identité se fonde sur la langue à défendre et sur les liens communautaires balisés dans les institutions qu'elle s'est données. De l'autre côté, se décline une Acadie davantage génétique qui se vit à travers la culture au sens large, est assumée par les individus dans leurs états d'esprit et donne lieu à une identité reposant sur la mémoire et légitimée par l'histoire commune du peuple acadien. Bien qu'ils puissent participer à des cercles d'appartenance élargis, les Acadiens, où qu'ils se trouvent, resteraient unis par un lien ineffable qui fait d'eux une grande famille. Nous serions portés à croire que, par sa nature, le CMA met de l'avant une Acadie plus généalogique, dont l'identité repose sur la mémoire. Mais l'affirmation d'une telle Acadie évacue-t-elle complètement le territoire et efface-t-elle complètement l'idée d'une identité « projet » ?

Afin de décoder l'identité, et par conséquent l'Acadie révélée dans le congrès, nous avons demandé aux participants d'évaluer sur une échelle, de « très important » à « pas du tout important », l'importance qu'ils accordent à chacune des activités organisées dans le cadre du CMA : les réunions de famille, les activités culturelles et artistiques, les activités associatives et

LE CONGRÈS MONDIAL ACADIEN

communautaires et les communications scientifiques. À première vue, nous pouvons conclure des résultats que le CMA tend à faire naître des représentations identitaires fondées d'abord sur le sentiment de mémoire collective, l'histoire et la culture.

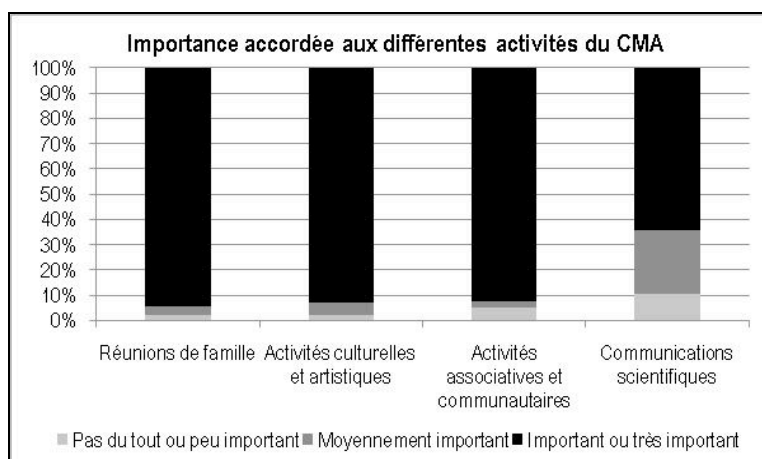


Figure 3

La figure 3 fait ressortir la place privilégiée qu'occupent la généalogie ainsi que les arts et la culture dans le congrès, les trois-quarts des participants ayant affirmé que les réunions de famille et les activités culturelles et artistiques sont importantes ou très importantes. Une première lecture de ces résultats suggère d'abord que le CMA serait porté à légitimer une Acadie généalogique avec une identité basée sur un discours historique, mémoriel et généalogique. Le discours de la mémoire y est omniprésent comme moyen de redécouvrir ses origines et comme langage qui permet de mieux célébrer le passé. Cependant une lecture plus profonde, à la lumière des commentaires et des observations recueillis lors de l'événement, suggère plutôt l'existence d'une identité qui est le fruit d'une relation dialogique entre la mémoire et le projet. D'abord, la vitalité de la Fédération des associations de familles acadiennes (FAFA) avec plus de 10 000 membres, le foisonnement des associations familiales et le succès de leurs réunions annuelles, où les Acadiens présents diffusent et renforcent leur identité, montrent l'importance de l'héritage mais aussi le désir de bâtir des réseaux et de garder des liens. En fait, à ces réunions de familles qui sont au cœur du congrès et qui accueillent la majorité des touristes, se profilent des comportements particuliers qui laissent croire que de

Marie LEFEBVRE

véritables liens sont créés au-delà de la diversité des participants. Les gens viennent de toutes sortes de milieux, de différentes cultures, parlent différentes langues et tout le monde s'accueille et se parle, comme le raconte une dame rencontrée lors de la réunion de famille des Arsenault à St-Isidore :

Je suis venue ici toute seule et les gens m'ont accueillie, m'ont intégrée et ont commencé à me parler. C'est important pour moi de venir à la réunion de famille parce que je rencontre tout le monde, du monde avec qui je vais garder contact. (Micro-trottoir, 14 août 2009)

Les liens affectifs créés à l'occasion de la rencontre d'Acadiens du monde entier dans ces événements sont bien réels, dévoilant une certaine unité et faisant vivre une communauté acadienne. Bien qu'elle soit organisée autour de la mémoire et du passé, cette communauté n'en est pas moins actualisée par le projet de créer des liens sociaux, de se parler, de se connaître, d'alimenter les réseaux fondateurs de l'Acadie et, en ce sens, elle n'est pas complètement déconnectée de l'avenir.

Dans le cadre du CMA, l'Acadie rayonne également de la richesse de sa culture, telle qu'elle se manifeste dans les discours, les représentations, les formes artistiques et la myriade d'activités et d'événements à saveur culturelle qui contribuent à rassembler la communauté⁷. Tous ces événements sont évidemment des moyens d'expression, mais, plus encore, ils contribuent à la construction des identités et des identifications sociales en même temps qu'ils révèlent des frontières et des territorialités diverses. La programmation des spectacles et des événements, les artistes que les organisateurs ont choisi d'inviter, la façon qu'ils ont de les présenter, les lieux qu'ils ont choisi d'investir, montrent une Acadie qui s'articule essentiellement autour du territoire de la péninsule. Le CMA poursuit évidemment comme mission de rassembler les Acadiens de partout, mais ce rassemblement prend place dans un lieu précis où vivent les Acadiens. Dans l'organisation du CMA 2009, l'objectif de faire connaître la péninsule acadienne en tant que territoire acadien est palpable. Prenons seulement l'exemple du « tintamarre » et du spectacle de la fête nationale, un des moments marquants du congrès, qui se sont déroulés dans les rues de Caraquet afin de rappeler que c'est là que les Acadiens vivent leur

⁷ Spectacles musicaux organisés partout dans les Maritimes, festivals divers, expositions artistiques ou à saveur plus historique, pièces de théâtre et projections cinématographiques ainsi que d'autres événements d'envergure comme les célébrations de la fête nationale, le « tintamarre » et le congrès mondial acadien.

LE CONGRÈS MONDIAL ACADIEN

identité acadienne au quotidien, pour comprendre que le CMA illustre la vision d'une Acadie qui accueille les Acadiens de par le monde, certes, mais qui est également implantée territorialement. De la même façon, la conception des grands rassemblements (les spectacles d'ouverture, de fermeture et de la fête nationale) et les spectacles thématiques de l'Espace 9 où étaient mis en scène des artistes de la péninsule auxquels se joignaient des artistes invités de l'Acadie « mondiale » et de la francophonie, témoignent d'une mise en valeur du territoire. Il semble cependant que l'Acadie territoriale que font renaître les activités artistiques s'articule sur un double registre : une Acadie dont le territoire a ses bases dans la péninsule acadienne comme lieu de vie acadien, mais aussi une Acadie qui fait ressortir et accepte la diversité territoriale. Les fêtes et les spectacles révélaient ainsi une culture forte, une identité bien ancrée, mais aussi un territoire large et inclusif. Dans les discours et la façon dont les gens se présentent, on peut voir cette diversité identitaire et territoriale qui, dans le cadre de la fête, semble acceptée, voire promue : dans les discours officiels, notamment, on emploie des termes comme « ici et ailleurs », « nos frères de par le monde », « nos histoires qui se croisent », « la richesse de la diversité culturelle de l'Acadie ». Le CMA est le lieu des grandes retrouvailles, le lieu où les participants vont puiser dans leurs racines communes qui transcendent le temps et l'espace. En permettant le dialogue interculturel, il devient un lieu d'ouverture qui permet la création d'un territoire acadien large, culturellement hybride et outrepassant les frontières politiques et légales des lieux qu'il intègre.

Réflexion et conclusion

À la lumière des résultats que nous venons de présenter, nous pouvons réfléchir sur le CMA en tant que facteur d'unité, d'identité et de cohésion communautaire. La fonction identitaire de la fête ne fait aucun doute. Cette identité permet de se reconnaître, de se démarquer des autres, d'être attaché à sa langue, à sa culture, à sa communauté. Mais si la fête et l'identité qu'elle met en évidence ne se conçoivent que dans un cadre territorial unique, quoique modifiable, un agencement historique et géographique tout autant que social, ce cadre peut-il gérer le présent d'une collectivité géographiquement éclatée comme l'Acadie ?

Le CMA, notamment par l'intermédiaire des rassemblements de familles, se situe au cœur d'un phénomène contemporain marquant la quête des racines. On n'a qu'à penser à l'engouement quasi frénétique suscité par les recherches généalogiques, ici comme ailleurs, pour mesurer l'impact de cette tendance. Certains la qualifient de quête identitaire essentialiste, résultant de

« l'effritement de la nation en tant que référent macrosocial et politique [...] et reliée à la perte de cohésion et à l'incapacité de former une communauté politique » (JOHNSON et MCKEE-ALLAIN 1999 : 226). L'effervescence autour de l'histoire, de la mémoire et de la culture, ne semble pas représenter seulement une forme d'évasion, de fuite hors des impératifs du politique. Ces rassemblements et les liens sociaux qu'ils alimentent ont quelque chose de porteur, sont une voie vers l'avenir, un tremplin pour des affirmations plus collectives et unitaires. En fait, la question de la mémoire, telle qu'elle s'affirme dans le congrès, s'inscrit dans le paysage nouveau de la mondialisation, notamment pour ce qui est du sentiment d'appartenance à des espaces d'ouverture, de circulation, de fluidité. Dans le cadre du CMA, la mémoire est, comme le souligne Belkhodja (2009), le lieu de la construction d'un nouveau récit consensuel capable de réintégrer les exclus de notre histoire commune et plus rapprochée, mais surtout celui où s'élaborent les projets d'avenir, comme ceux qui concernent le développement coopératif et des arts et de la culture et où se poursuivent des réflexions sur l'affirmation d'une Acadie moderne. L'Acadie s'articule ainsi autour d'un espace-réseau, matérialisé par des réseaux sociaux de plus en plus porteurs qui offrent des outils pour multiplier et élargir les liens à l'ensemble de la planète, dont le CMA fait partie.

Par ailleurs, par l'importance qu'il accorde à la culture, le CMA s'inscrit dans les discours sur les arts et la culture comme vecteur fondamental du développement d'une Acadie à la fois inclusive et capable de se distinguer. Les stratégies adoptées dans ce volet du congrès révèlent de prime abord une diversité territoriale, mais sous-jacente à une certaine unité. Bien qu'elle soit ancrée, du moins momentanément, dans un territoire (celui où prend place le congrès), l'identité construite au cours de l'événement se déplace vers une identité diasporique, qui s'appuie sur plusieurs lieux différents. Nous retrouvons ici l'Acadie « glocalisée » de Thériault, une Acadie inclusive, qui permet des appartenances multiples et est construite autour de pratiques individuelles localisées, mais pensées globalement. Cette Acadie mise en évidence dans le CMA, où le territoire est ramené à une myriade de pratiques individualisées, ne permettrait pas la possibilité de devenir une entité politique. Il convient toutefois, selon nous, de nuancer cette thèse. En effet, en s'articulant autour de deux registres, celui de l'Acadie généalogique présente dans les rencontres familiales et celui de l'Acadie territoriale révélée dans les événements culturels et artistiques, et en permettant la construction d'identités basées à la fois sur la mémoire et le projet, le CMA n'évacue pas complètement le politique, quoiqu'il l'affirme d'une façon particulière. D'une part, les rapprochements qui s'effectuent dans le cadre du congrès illustrent un nouveau

LE CONGRÈS MONDIAL ACADIEN

discours politique invitant les communautés à se prendre en main, à édifier des réseaux et à construire leur propre rapport avec l'histoire et la mémoire. Les individus peuvent s'approprier la mémoire, la consommer et y participer. D'autre part, l'unité dans la diversité que le congrès a permis de réaliser illustre la création d'une nouvelle forme de communauté axée sur l'adhésion à un espace réseau et l'établissement de nouvelles connexions qui permettent au groupe de se dire et de dire aux autres ce qu'il est et veut devenir. Certes, l'action qui sera le ciment du groupe est issue de références à la culture et à l'histoire, mais ces références sont constamment réinterprétées au gré d'une idéologie qui insiste sur le lien social construit par des expériences communes des lieux et des espaces d'interaction qu'il se donne. Les sites Internet des associations de famille, de même que les blogs et les groupes Facebook créés autour du congrès et toujours actifs après l'événement, sont d'ailleurs des exemples qui nous permettent de supposer l'existence d'une telle communauté. Ainsi, la communalisation qui s'effectue dans le cadre de la fête donnerait un contenu politique au sentiment d'appartenance à un destin commun propre à la communauté d'histoire et de culture qui se dégage de prime abord. Le CMA, en tant qu'événement festif, se situe donc à l'intersection entre le généalogique et le territorial, entre le politique, le mémoriel et le culturel et témoigne en ce sens d'une Acadie inclusive, qui admet la diversité des individus dont elle est composée et s'organise autour d'un territoire non pas étatique, mais en forme de réseau.

Bibliographie

- ALBERT-LLORCA, Marlène (2002), « Regards anthropologiques sur la fête », conférence, *Parcours* 25 (<http://www.grep-mp.org/conferences/Parcours-25-26/Albert-Llorca.htm>)
- ALLAIN, Greg et MCKEE-ALLAIN, Isabelle (2003), « La société acadienne en l'an 2000 : identité, pluralité et réseaux », dans A. Magord (dir.), *L'Acadie plurielle*, Moncton, Université de Moncton, Centre d'études acadiennes, pp. 534-565.
- BELKHODJA, Chedly (2009), « Savoir habiter le lieu de la mémoire : le cas de l'Acadie », dans A. Gilbert, M. Bock et J.-Y. Thériault (dirs.), *Entre lieux et mémoire : l'inscription de la francophonie canadienne dans la durée*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, pp. 271-292.
- BRETON, Raymond (1983), « La communauté ethnique, communauté politique », *Sociologie et sociétés* 15/2, pp. 28-38.

Marie LEFEBVRE

- CARON, Caroline-Isabelle (2007), « Pour une nouvelle vision de l'Acadie » dans M. Pâquet et S. Savard (dirs.), *Balises et références. Acadies, francophonie*, Québec, Presses de l'Université Laval, pp. 443-460.
- DERRIDA, Jacques (1967), *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit.
- DI MEO, Guy (2005), *La géographie en fêtes*, Paris, Ophrys.
- DUVIGNAUD, Jean (1991), *Fêtes et civilisations*, Arles, Actes Sud.
- JOHNSON, Marc et MCKEE-ALLAIN, Isabelle (1999), « La société et l'identité de l'Acadie contemporaine », dans J.-Y. Thériault, *Francophonies minoritaires au Canada. L'état des lieux*, Moncton, Éditions d'Acadie, pp. 209-237.
- LEBLANC, Marc et DE GRANDPRE, François (2009), « Retombées économiques et sociales du Congrès mondial acadien de 2009 », Rapport présenté au Comité organisateur du Congrès mondial acadien de 2009, 1^{er} décembre 2009 (en ligne, <http://cma2009.snacadie.org/index.php?page=nouvelles&id=22>).
- LEFEBVRE, Marie (2010), « Identité et territoire dans l'Acadie contemporaine », dans A. Gilbert (dir.), *Territoires francophones. Études géographiques sur la vitalité des communautés francophones du Canada*, Québec, Septentrion, pp. 308-335.
- MAGORD, André et BELKODJA, Chedly (2005), « L'Acadie à l'heure de la diaspora ? », *Francophonies d'Amérique* 19, pp. 45-54.
- MARTIN, James (2005), "Identity", dans D. Atkinson *et al.* (éds), *Cultural Geography, A critical dictionary of key concepts*, New York, I.B. Tauris & Co Ltd, pp. 97-102.
- RUANO-BORBALAN, Jean-Claude (1998), *L'identité. L'individu, le groupe et la société*, Auxerre, Éditions sciences humaines.
- THÉRIAULT, Joseph-Yvon (1995), *L'identité à l'épreuve de la modernité*, Moncton, Les Éditions d'Acadie.
- THÉRIAULT, Joseph-Yvon (2006), « Identité, territoire et politique en Acadie », dans A. Magord (dir.), *Adaptation et innovation. Expériences acadiennes contemporaines*, Bruxelles, Presses interuniversitaires européennes / Peter Lang, pp. 37-49.
- THÉRIAULT, Joseph-Yvon (2007), *Faire société. Société civile et espace francophone*, Sudbury, Prise de parole.
- WELLMAN, Barry (2001), "Physical Place and Cyberplace : The Rise of Networked Individualism", *International Journal of Urban and Regional Research* 25/2, pp. 227-252.

LES ANGLOPHONES DU QUÉBEC ET LES FRANCOPHONES DE FLANDRE

Pour une approche comparée de l'impact de la minorisation sur l'identité de deux communautés à double majorité

Céline PRÉAUX

Aspirante au Fonds national de la recherche scientifique
Université Libre de Bruxelles

Jusque dans les années 1960-1970, l'identité des anglophones du Québec était tiraillée entre le majoritaire et le minoritaire. Nous verrons ici comment leur appartenance à la majorité culturelle anglo-canadienne et à la majorité socioéconomique québécoise a retardé la prise de conscience d'une identité culturellement minoritaire au niveau régional, au moment où ce dernier acquerrait une valeur fondamentale dans le contexte de la Révolution tranquille. Nous essayerons de comprendre comment cette conscientisation tardive a influencé la redéfinition identitaire des anglophones et la réorganisation de leurs représentations sociales. Nous confronterons les cas québécois et flamand. Le second, par ses similitudes et ses différences d'avec le premier, apportera un éclairage original à la question québécoise et permettra de mieux en cerner la spécificité.

Until the 1960s and the 1970s, the identity of the Anglophones of Quebec was torn between majority and minority. The present paper attempts to demonstrate how their belonging to the Anglo-Canadian cultural majority and to the Quebec socio-economic majority postponed the consciousness of their cultural minority identity at regional level, at a time when this dimension gained unprecedented strength in the context of the Quiet Revolution. The analysis presented aims at understanding how this late consciousness influenced the redefinition of the Anglophone identity and the reorganization of the social perceptions of this minority group. In this regard, a comparison between the Quebec and the Flemish study cases is carried out. The latter, owing to its similarities and differences with the first, will provide a unique analytical tool to fully grasp the specificity of the Quebec question.

Les anglophones du Québec et les francophones de Flandre présentent des similitudes édifiantes qui ont fait d'eux des minorités au statut particulier. Ils ont en effet constitué pendant longtemps la majorité symbolique dans leurs régions respectives, en raison de leur domination dans deux domaines spécifiques : d'une part, ces deux minorités appartenaient à la majorité culturelle au niveau national ; d'autre part, elles occupaient les postes clés de l'économie régionale et constituaient ainsi ce que l'on peut qualifier de « majorité socioéconomique » à l'échelon régional.

Une attitude majoritaire

Durant leur période de gloire, la domination de ces deux groupes s'accompagne d'une attitude majoritaire, d'autant plus prégnante qu'il n'y a pas de mouvement revendicateur puissant au niveau régional pour contester cette hégémonie. Ainsi, ceux-ci se distinguent de la population de leur région par la

langue, signe de leur appartenance à l'élite nationale. Ils vivent repliés sur leur communauté hermétique.

Au Québec, cet isolement débouche sur les « deux solitudes », séparant les francophones et les anglophones en deux sociétés parallèles. Jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale, les anglophones sont très majoritairement originaires du Royaume-Uni. Ils se sentent avant tout sujets britanniques et « se caractéris[ent] par un sentiment de supériorité [...] ; ils [ont] en fait l'impression de faire partie d'un groupe majoritaire » (MAGNAN 2004 : 128-129). Ils n'ont que très peu de contact avec la communauté francophone, dont ils ne perçoivent pas l'évolution (STEIN 1982 : 114-115). Pour eux, il est naturel que, sur le continent nord-américain, la langue de l'ascension sociale soit l'anglais. Ce fait devient encore plus évident après la Deuxième Guerre mondiale, moment où le Québec accueille des vagues d'immigration croissantes. Les immigrants optent alors naturellement pour l'anglais comme langue d'intégration. L'anglicisation touche aussi certains francophones désireux de grimper les échelons (LEGAULT 1992b : 117). La domination des anglophones débouche ainsi sur une vague d'« anglomanie » (BOUTHILLIER et MEYNAUD 1972 : 20).

Si les anglophones imposent leur domination de façon naturelle, il n'en va pas de même pour les francophones de Flandre. Ceux-ci ne constituent pas un groupe préalablement bien défini et identifiable. Flamands à l'origine, ils sont mêlés au reste de la population de ce qui deviendra la région flamande. Ils se francisent par vagues lorsque le français s'impose en Europe comme « sociolecte » national et international (MACKEY 1994 : 62). Lors de la création de la Belgique, l'emploi des langues est déclaré facultatif, mais le français reste l'idiome de l'élite sociopolitique en Flandre. La frontière linguistique se confirme ainsi comme frontière sociale. Elle est aussi le seul moyen par lequel l'élite peut marquer son détachement des masses flamandes. L'insistance de cette élite sur son appartenance à la communauté francophone est, dès lors, d'autant plus importante et s'accompagne d'un mépris pour le néerlandais, considéré comme la « langue du peuple ». Ici, comme au Québec, une vague de *fransdolheid* (« francomanie ») déferle sur la Flandre.

Dans les deux régions, l'imposition de la langue de l'élite comme langue de l'ascension sociale n'est pas contestée par les masses. Au Québec, les « deux solitudes » font évoluer les francophones et les anglophones dans des sphères séparées suivant un accord consociationnel (STEVENSON 1993 : 338). Les francophones, sous l'égide de l'Église conservatrice, se replient dans les campagnes et occupent des fonctions clés dans le domaine politique, tandis que

LES ANGLOPHONES DU QUÉBEC ET LES FRANCOPHONES DE FLANDRE

les anglophones exercent leur domination dans le domaine économique (PORTER 1965). Ainsi naissent les notions de « vocations collectives », qui « servirent à freiner les rivalités entre Anglais et Français et à assurer une certaine stabilité aux relations entre les deux groupes » (CLIFT et MCLEOD ARNOPOULOS 1979 : 18). Les francophones considèrent le repli sur le triptyque « langue, religion, agriculture » comme une condition essentielle pour leur survie culturelle.

En Flandre, plusieurs facteurs retardent la naissance de mouvements émancipateurs liant l'émancipation à la valorisation de la langue du peuple. Citons, par exemple, l'absence d'une élite bourgeoise néerlandophone et la réduction du Mouvement flamand à un mouvement essentiellement culturel pendant une bonne partie du XIX^e siècle, ainsi que la pilarisation de la société belge qui sépare les Flamands en piliers catholique et anticlérical et empêche la formation d'un front flamand uni (DENECKERE 1954 ; GUBIN et NANDRIN 2005 ; ROOSENS 1981 ; WILLEMSSEN 1969 ; WILS 1995 ; WITTE, CRAEYBECKX et MEYNEN 1997).

Mouvements d'émancipation

Le Québec et la Flandre vont néanmoins être bouleversés par un mouvement de conscientisation des masses qui formulera des revendications linguistiques remettant en question la position majoritaire de leur élite. Mais comment, de mouvements protectionniste culturel pour l'un (le canadien-français) et revendicatif culturel pour l'autre (le flamand), ces mouvements sont-ils devenus des mouvements sociaux, liant revendications culturelles et émancipation sociale ?

Au Québec, les francophones prennent conscience de leur domination sociale par la conjugaison de plusieurs facteurs. D'abord, avec la modernisation, l'urbanisation et l'industrialisation de la société québécoise dans les années 1950, les francophones sortent des campagnes et arrivent massivement dans les villes, où ils forment un prolétariat grandissant. Ils se syndicalisent et augmentent considérablement leur force de contestation sociale (DICKINSON et YOUNG 1995 : 300 ; BOURQUE et LEGARÉ 1979 : 172-173 ; FRÉCHET et SIMARD 1990 : 339), remettent en question l'accord consociationnel et aspirent à l'ascension sociale, dans les mêmes domaines que ceux qui sont dominés par les anglophones. Naît dès lors un conflit d'intérêt. Les études faisant le lien entre leur position subalterne sur l'échelle sociale et leur langue se multiplient (CONWAY 1995 : 112-113). Or, ils aspirent à l'émancipation sociale sans devoir renier leur langue et leur culture et lient désormais conscience « ethnique » et

conscience de classe (RIOUX 1965 : 25). En même temps, avec le déplacement du centre économique du pays à Toronto, les anglophones de Montréal perdent leur statut d'élite au niveau national et ne peuvent plus revendiquer légitimement celui d'élite régionale qui en découle (STEVENSON 1993 : 334). Par ailleurs, les francophones se rendent compte de leur minorisation également sur le plan démographique. Alors qu'ils ont toujours constitué une majorité confortable grâce à « la revanche des berceaux », leur majorité démographique est à présent menacée par l'effet conjugué du contrôle des naissances, résultant d'une révolution des mœurs, et de l'anglicisation croissante de vagues d'immigration, elles-mêmes de plus en plus importantes (*cf. supra*). Pour attirer ces communautés étrangères, le français doit gagner en prestige. La langue française, jusqu'alors cantonnée au domaine religieux et « gardienne de la foi », prend ainsi une valeur économique (COOK 1995 : 133). Enfin, les francophones prennent conscience qu'ils constituent autre chose qu'un groupe minoritaire dans l'ensemble canadien : ils sont un groupe majoritaire au Québec et doivent, à ce titre, entrer en possession des postes de contrôle de « leur » société et bénéficier des « privilèges qui reviennent normalement à un groupe majoritaire » (LEVINE 1997 : 87). D'une identité canadienne-française, ils évoluent vers une identité proprement québécoise (ROY 1978 : 57-58).

En Flandre, la conscientisation des masses et l'attachement d'une valeur économique à la langue suit une évolution assez semblable. Les militants du Mouvement flamand, les *flamingants*, se rendent compte que la valorisation de la langue flamande en Belgique n'est possible que si celle-ci détrône le français comme langue de l'ascension sociale dans la société flamande elle-même. Ici, comme au Québec, les immigrés adoptent la langue de l'élite et renforcent ainsi les rangs des francophones. Pour inverser la vapeur, les Flamands doivent bénéficier d'une élite qui les représenterait et qui ferait valoir leurs intérêts (ELIAS 1971 : 41-44 et 48-58). Ici, comme au Québec, la socialisation des revendications est renforcée par l'arrivée sur le marché du travail d'une bourgeoisie désireuse de grimper les échelons sociaux dans sa langue et d'une masse ouvrière syndicalisée. Par ailleurs, les Flamands se rendent également compte de leur état majoritaire dans leur région. Cette conscientisation découle ici d'un fait politique : le suffrage universel masculin est déclaré en 1919, faisant des Flamands un électorat incontournable et indépendant de l'employeur francophone (ELIAS 1932 : 78). Parallèlement se forme un petit patronat flamand qui se désolidarise de la bourgeoisie francophone, se politise et donne naissance en 1926 à l'association *Vlaams Economisch Verbond* (RÉMY et VOYÉ 1979 : 49). Les *flamingants* dépassent leurs oppositions traditionnelles pour former un front uni pour la défense de leurs intérêts et la création d'une élite

flamande dans une première lutte fondamentale : la flamandisation d'une université (*cf. infra*) (WILS 1956 : 743-755).

Stratégies différentes, objectif identique

Les francophones du Québec et les néerlandophones de Flandre procèdent néanmoins très différemment dans leur lutte d'émancipation et de reconquête de leur société.

Au Québec, les francophones misent tout sur ce qu'ils appelleront l'« État » du Québec (LEMIEUX 1980 : 340), dont le rôle d'intervention dans la société québécoise s'est élargi au fur et à mesure de l'industrialisation de celle-ci et qui gagne la confiance des Québécois avec le gouvernement de J. Lesage (HAMELIN et PROVENCHER 1981 : 126-128 ; THOMSON 1984 : 227-228). Ils désignent l'État du Québec comme « responsable d'un bien-être collectif dont devraient profiter toutes les classes de la société » (LINTEAU, DUROCHER, ROBERT et RICARD 1989 : 557). En ce sens, il sert d'« État-levier » (LEMIEUX 1980 : 340) : il élargit, bureaucratise et professionnalise la fonction publique, entièrement francisée. Amorçant la Révolution tranquille (1960-1966), les francophones comptent devenir « maîtres chez eux », passant ainsi d'un nationalisme culturel à un nationalisme territorial (BOILY 1989 : 308). Mais l'anglais reste la langue de l'ascension sociale, conserve un statut privilégié dans le secteur privé et demeure la langue d'intégration des immigrants. Les francophones recourent alors à la législation linguistique. La loi 22 (1974) fait du français la langue officielle du Québec, tandis que la loi 101 (1977) impose la francisation des entreprises et sonne le glas de l'anglicisation de la vie économique.

Les Flamands opèrent le chemin inverse : ils optent d'abord pour une législation linguistique, chargée de les rétablir dans ce qu'ils estiment être leurs droits. Ils obtiennent quatre lois qui officialisent peu à peu la position du néerlandais au niveau national à la fin du XIX^e siècle¹. Ils se concentrent ensuite sur le statut du néerlandais dans la Flandre elle-même. Après une série de lois votées après la Grande Guerre et jusque dans les années 1920 – elles concernent principalement l'enseignement primaire et secondaire ainsi que l'armée –, ils conquièrent leur première grande victoire avec la flamandisation totale de l'université de Gand qui devient, en 1930, la première université

¹ La première (1873) règle l'usage des langues en matière judiciaire. La deuxième (1878) concerne l'usage des langues en matière administrative. La troisième (1883) s'occupe de l'emploi des langues dans l'enseignement. Enfin, la dernière (1898) fait valoir le néerlandais comme deuxième langue officielle en Belgique.

flamande. Mais, ici aussi, ces mesures ne détrônent pas le français comme langue de l'ascension sociale. Ils font alors appel à l'État, aspirant à la création d'un gouvernement flamand qui représenterait les intérêts flamands (ELIAS 1932 : 101-102). Ainsi s'amorce une lutte qui débouche sur la consécration du principe de territorialité avec les lois linguistiques de 1932 (régulant l'emploi des langues dans l'administration et dans l'enseignement primaire et secondaire) et qui aboutit au clivage de la frontière linguistique trente ans plus tard et à ce que les Flamands considèrent comme sa suite logique : le fédéralisme. D'aucuns associent celui-ci au début de l'homogénéisation complète de la Flandre, au début de la reconquête de la Flandre par les siens, faisant de celle-ci une région entièrement unilingue.

Bien que différentes, les méthodes employées par les francophones du Québec et les néerlandophones de Flandre débouchent sur un résultat identique : l'officialisation de la langue de la majorité des habitants de leurs régions respectives et son unilinguisation.

Des minorités minorisées

Les anglophones du Québec et les francophones de Flandre deviennent ainsi réellement minorisés. Ceci est certainement vrai au niveau culturel : les deux minorités perdent leur appartenance à la majorité culturelle du pays, au fur et à mesure que la région gagne de l'importance par rapport au national.

Ainsi, pour G. Caldwell, la première loi linguistique contraignante votée par l'Assemblée législative du Québec, la loi 22, a eu un impact considérable sur les anglophones qui, « ont cessé de se considérer comme partie de la majorité anglophone du Canada, pour se percevoir comme la minorité anglophone du Québec » (CALDWELL 1978 : 175). Ce sentiment de minorisation est renforcé par l'abandon des anglophones du Québec par ceux des autres provinces canadiennes qui changent leur compréhension de la composition linguistique du pays et pour lesquels « une nouvelle vision du Canada s'implant[e] : un pays fait de deux parties unilingues, l'une anglaise et l'autre française » (CLIFT et MCLEOD ARNOPOULOS 1979 : 154).

Pour les francophones de Flandre, la minorisation effectivement ressentie est provoquée en deux étapes. La flamandisation de l'université de Gand en 1930 est un premier pas dans ce sens. Les Flamands conquièrent là ce qui a longtemps été considéré comme le bastion de l'élite culturelle francophone gantoise. Le coup de grâce est donné par les lois linguistiques de 1932 par lesquelles les francophones de Flandre perdent la signification politique de

LES ANGLOPHONES DU QUÉBEC ET LES FRANCOPHONES DE FLANDRE

leur position d'élite privilégiée (WITTE, CRAEYBECKX et MEYNEN 1997 : 185). Comme les anglophones du Québec, ils sont laissés pour compte par ceux qui étaient leur alibi d'appartenance à la majorité culturelle nationale : les Wallons. Ceux-ci, craignant que la force montante du Mouvement flamand ne débouche sur la bilinguisation de la Wallonie, préfèrent opter pour le principe « chacun fait ce qu'il veut dans sa propre région² ».

Sur le plan économique aussi, quoique dans une mesure moindre, la position de ces élites est altérée. Ainsi, même si les anglophones continuent d'occuper les fonctions les mieux rémunérées, l'écart qui les sépare des francophones et des allophones s'amenuise (BOULET 1980 : 8 ; CALDWELL 1994 : 43 ; LANGLOIS 1990 : 239-240 ; LAPORTE 1983 : 102 ; FALARDEAU 1965 : 33-45 ; JUTEAU 1990 : 22-41). En outre, avec le déplacement du centre névralgique de l'économie canadienne à Toronto, les anglophones du Québec perdent leur position d'élite économique nationale (*cf. supra*). Enfin, la loi 101 donne un coup fatal aux cadres anglophones. Par conséquent, « les francophones sont promus tout à coup à un véritable statut de majoritaires » (BERNARD 2003 : 292).

En revanche, les francophones de Flandre ne perdent pas directement les postes de direction des grandes entreprises en Flandre. Ils ont affaire à la concurrence montante d'une nouvelle élite, formée à l'université fraîchement flamandisée et qui constitue un patronat parallèle au patronat francophone³. Ce n'est qu'en 1948 que les conseils d'administration des entreprises en Flandre sont flamandisés⁴. Les francophones de Flandre se maintiennent alors encore au sommet de la hiérarchie sociale, mais ils ne tiennent plus en main les rênes de l'économie en tant que francophones, puisqu'ils sont contraints de flamandiser la gestion de leur entreprise.

Prenant lentement conscience de leur minorisation, les anglophones du Québec et les francophones de Flandre en viennent à s'inscrire dans ce que D. Juteau considère comme les deux dimensions constituant le fait minoritaire. Selon elle, en effet, le statut minoritaire se définit non seulement par une dimension objective, mais aussi, fondamentalement, par une dimension subjective, « qui découle des pratiques discriminatoires, implique un sentiment

² À ce sujet, nous renvoyons aux nombreux travaux réalisés par Ch. Kesteloot, dont les références figurent en bibliographie.

³ Alors que le patronat francophone au Québec aurait remplacé le patronat anglophone de la province.

⁴ *Moniteur belge*, loi des 27 et 28 septembre 1948.

de persécution et un complexe d'infériorité qui peuvent déboucher sur une prise de conscience de la situation de domination » (JUTEAU 1994 : 35).

La redéfinition identitaire des minorités

Face aux bouleversements sociétaux auxquels ils ont affaire, les anglophones du Québec et les francophones de Flandre passent par une phase inévitable de redéfinition identitaire, qui conditionne une altération de leurs représentations, un repositionnement dans leurs sociétés respectives et un changement d'attitude. Dans cette redéfinition identitaire, c'est principalement la place de la langue qui connaît une mutation majeure. Les deux groupes évoluent néanmoins de façon très différente.

À la veille des années 1960, la langue constitue une composante naturelle de l'identité des anglophones du Québec, dépourvue de dimension revendicative. Les distinctions qui les séparent des francophones sont alors nombreuses et, à leurs yeux, la langue n'y joue qu'un rôle mineur, parmi d'autres. Les anglophones n'ont pas, à ce moment, de conscience linguistique. Ils n'ont pas de « communauté de conscience », mais ils ont néanmoins « conscience de former une communauté », représentant un ensemble distinct des francophones, par opposition à ce qu'ils ne sont pas (MAGNAN 2004 : 125). C'est donc une définition identitaire par défaut (CALDWELL 1994 : 17). Les anglophones du Québec constituent un ensemble très largement hétérogène. Ils ont des origines de plus en plus diverses après la Deuxième Guerre mondiale (*cf. supra*). Ils sont de confessions religieuses variées. Ainsi, comme le note G. Caldwell, « nous sommes [...] loin de l'époque où les termes "anglais" et "protestants" étaient synonymes » (CALDWELL 1982 : 64). Les anglophones n'ont pas non plus de mouvements politiques ou sociaux qui leur soient propres et qui génèreraient un sentiment communautaire. Ils forment plutôt une « sorte de mosaïque de groupes ethniques dont l'anglais constituerait [...] la langue "passe-partout" » (CALDWELL et WADDELL 1982 : 161). Cette communauté de langue est insuffisante pour dépasser les différences religieuses, en particulier dans une société aussi institutionnalisée autour de la religion qu'est Montréal, où réside la grande majorité des anglophones de la province. C'est l'identité religieuse qui prime (JEDWAB 2007 : 75-76).

Les deux solitudes minimisent les risques de conflits entre les francophones et les anglophones. Les oppositions concernent essentiellement le

LES ANGLOPHONES DU QUÉBEC ET LES FRANCOPHONES DE FLANDRE

positionnement du Canada dans les affaires du Vieux Continent⁵. C'est avec la Révolution tranquille que la question communautaire se polarise autour du critère linguistique. En effet, à partir de ce moment, les francophones du Québec passent d'une identité canadienne-française à une identité proprement québécoise (*cf. supra*). Ce glissement va de pair avec un repositionnement de la place de la langue dans leur identité, uniquement axée sur ce critère, devenu central dans la définition de la nation québécoise (LANGLOIS 1990 : 641). Cette nation, qui aspire à la représentation dans l'appareil étatique québécois, attache une importance primordiale à la reconnaissance du français comme seule langue officielle de la province-État québécoise. La loi 101 consacre cette évolution en attachant une valeur d'intégration nationale et de territorialisation à la langue française (HELLY 1996 : 28-29).

En réaction, les anglophones du Québec vont, eux aussi, connaître une révolution, appelée par J. Igartua *The Other Quiet Revolution* (IGARTUA 2006). La redéfinition identitaire des francophones du Québec, exprimée par exemple dans des lois qui désignent les anglophones comme une collectivité minoritaire avec des droits propres, les pousse à se redéfinir eux-mêmes dans cette société nouvellement définie par la langue française et à se constituer en communauté. Cette autre révolution naît du sentiment de mise en danger des anglophones. Avant la loi 22, la différence qui les séparait des francophones « existait d'elle-même, sans que les anglophones n'aient à la "gérer" » (LEGAULT 1992b : 57). Or, dès la promulgation de la loi 22, les anglophones sont mis dans un « état de choc collectif » (LEVINE 1997 : 174). Ils se sentent assiégés en vertu de cette différence et s'organisent autour de la défense de celle-ci. S'enclenche ainsi « un processus de conscientisation collective » qui continue de se construire par la suite en opposition à la nouvelle majorité (LEGAULT 1991 : 65). Ce sentiment est exacerbé avec la loi 101, qui provoque chez les anglophones une sorte de « psychose de la disparition » (GÉMARD 1983 : 116-121). Le concept de survivance passe maintenant des francophones du Québec aux anglophones. Ceux-ci se rendent compte que la disparition de leur langue entraînerait leur disparition tout court. De là à associer langue et identité, il n'y a qu'un pas, que les anglophones franchissent désormais allègrement. Ils arrivent ainsi au terme de leur recherche identitaire et trouvent dans la langue le référent commun qui leur manquait et qui constitue désormais « leur imaginaire partagé » (MAGNAN 2004 : 127).

⁵ Nous pensons notamment aux deux conflits mondiaux, qui ont profondément divisé les Canadiens français et anglais. (SANCTON 1985 : 17)

Les anglophones réagissent de différentes manières pour assurer la préservation de leur langue. Certains affirment leur multiculturalisme et luttent contre les préjugés qui leur sont attachés : « Ils tentent de persuader la société française que le vieux prototype du “*bloke*, tête carrée” arrogant dans son unilinguisme et sa richesse a rejoint les dinosaures » (AUBIN 1990 : 100). Ils manifestent leur attachement civique au Québec, leur volonté de vivre en harmonie avec la communauté francophone, dont ils affirment comprendre les revendications.

D'autres anglophones considèrent néanmoins leur minorisation comme illégitime, comme un déni de leur rôle historique dans la province du Québec (LEGAULT 1992b : 79-84). Ils refusent d'y être considérés comme une minorité parmi d'autres. Mais, surtout, ces anglophones « n'acceptent pas de devenir la minorité d'un peuple ex-minoritaire qu'une longue histoire leur a appris à regarder de haut » (LEVAC 2000 : 186). Certains menacent de quitter la province et créent ainsi le mythe de l'« exode » anglophone (LOCHER 1988). D'autres donnent naissance à des associations (*Participation Québec* 1976, *Positive Action Committee* 1976, *Freedom of Choice Movement* 1978, *Council of Québec Minorities* 1978, *Alliance Québec* 1982) qui s'organisent en groupes de pression revendiquant la révision de la législation linguistique québécoise. Ils posent la restauration du bilinguisme comme le seul remède à leur sentiment de rejet, comme la seule manière de rétablir l'harmonie sociale et l'unité dans la province⁶. Ceci débouche finalement sur une politisation effective et sur la création du Parti Égalité (1989).

La question se pose différemment dès le départ pour les francophones de Flandre. Ne se distinguant du peuple que par la langue, c'est par elle qu'ils se définissent et qu'ils s'établissent comme communauté consciente, revendiquant son statut d'élite et méprisant les locuteurs du néerlandais. L'appartenance à la communauté francophone comprend ainsi une importante dimension revendicative. Aussi, les francophones de Flandre et les Wallons s'unissent-ils dès la naissance du Mouvement flamand pour la survie de la langue française en Flandre. Ils érigent des associations qui luttent pour le maintien de l'hégémonie du français dans la région et, plus tard, pour le bilinguisme comme moindre mal (DELFORGE et DESTATTE 2000 : 1002 ; DELFORGE 2000a : 999-1000 ; DELFORGE 2000b : 1000 ; JAMINON 2000a : 997). La lutte est particulièrement

⁶ J. Legault qualifie ce discours de « déresponsabilisant », puisque toute la responsabilité de la restauration de la paix dans la société québécoise retombe ici sur les épaules des francophones (LEGAULT 1992a : 340).

féroce autour de la flamandisation de l'université de Gand, bastion de l'élite intellectuelle francophone de la ville (JAMINON 2000b : 999). La perte de celle-ci constitue un grand traumatisme pour la francophonie flamande, qui prend conscience de la force du Mouvement flamand. Lorsqu'il apparaît ainsi que la place prépondérante qu'occupe la langue française dans l'identité des francophones de Flandre peut mener à leur perte comme élite de la société flamande, lorsque le Mouvement flamand se fait plus fort au point d'obtenir l'entérinement du principe de territorialité (1932) et à provoquer la rupture entre le Mouvement wallon et la francophonie flamande, les francophones de Flandre revoient la dimension identitaire qu'ils ont jusqu'alors attachée à la langue. Ils prônent leur appartenance civique à la Flandre. Ils se distinguent de leurs ancêtres par une identité plurale et profondément flamande. Ceux qui désirent maintenir leur caractère francophone migrent à Bruxelles. Les autres restent en Flandre et se plient au nouvel ordre des choses (PRÉAUX 2011). Cette résignation ne s'explique pas seulement par la minorisation des francophones de Flandre après la rupture avec le Mouvement wallon. Ils auraient pu, comme l'ont fait certains anglophones du Québec, poursuivre la lutte en érigeant des mouvements de pression propres. Mais les francophones accordent à la lutte linguistique des Flamands, une légitimité que les anglophones n'ont pas reconnue au mouvement d'unilinguisation de la société québécoise. Les anglophones peuvent tout au plus saluer l'ascension des francophones (ce qu'ils font au début de la Révolution tranquille), ils peuvent accepter la coexistence des deux communautés, chacune ayant son élite propre, mais ils ne tolèrent pas que l'ascension francophone aille de pair avec le déclin anglophone. Ils considèrent leur place privilégiée dans la province du Québec comme légitime en vertu du rôle qu'ils ont joué dans son développement. Les francophones de Flandre, quant à eux, ont, en quelque sorte, trahi les leurs en érigeant une barrière linguistique entre eux et les masses. Dans un premier temps, ils ne perçoivent pas leur francisation dans ce sens. Ils pensent apporter la lumière au peuple flamand en le sortant de son « arriération » par ce qu'ils considèrent le seul instrument possible : le français. Mais les flamingants dénoncent cette « caste » francisée comme une élite aliénante qui entraîne l'ensemble de son peuple dans son aliénation (ELIAS 1971). Ceux-ci veulent créer une communion entre les élites flamandes et les masses, les premières devant éclairer les secondes dans la langue des masses qui doivent pouvoir s'élever sans renoncer à leur « génie » propre. C'est aussi dans ce contexte que la flamandisation de l'université de Gand prend une telle importance. Celle-ci obtenue, les francophones réalisent que l'évolution engagée par la société flamande, à laquelle ils sont inextricablement attachés, est irréversible. Ils se rangent alors derrière le choix des « leurs ».

Céline PRÉAUX

Alors que les anglophones du Québec et les francophones de Flandre présentaient des similitudes frappantes, tant dans leur situation de double domination que dans leur processus de minorisation, ils étaient distincts par une particularité essentielle qui conditionna leur redéfinition identitaire et leur repositionnement dans leurs sociétés respectives : leur rapport avec la majorité de leur région.

Les anglophones, naturellement séparés de celle-ci, se sont soulevés contre leur minorisation qu'ils considéraient comme illégitime. Au bout de leur lutte, quelques victoires les attendaient, qui leur apportèrent des garanties assurant leur subsistance dans le futur (*cf.* la loi 57 en 1983 et la loi 142 en 1986, STEVENSON 1993 : 339). Ils ont, en outre, bénéficié d'une évolution favorable du nationalisme québécois qui serait passé dans les années 1980 d'un nationalisme ethnique basé sur la langue à un nationalisme civico-culturel attachant plus d'importance à la territorialité et qui ferait de tous les habitants du Québec, indépendamment de leur langue d'origine, des Québécois (pour autant qu'ils optent pour le français comme langue d'intégration et comme langue publique). Ce nouveau nationalisme se serait accommodé du reste du Canada et coexisterait aujourd'hui avec un nationalisme civique pancanadien (HARVEY 1995 : 61).

Les francophones de Flandre, quant à eux, ne se distinguant des Flamands que par la langue, n'ont pas pu rassembler suffisamment de forces de résistance pour lutter pour le maintien de leur statut, dénoncé comme étant le fruit d'une trahison. Ils se sont pliés à la volonté des « leurs » sans manifester de réelle opposition. Ils se sont repliés dans l'ombre, pour s'adapter à l'évolution de la société flamande et progressivement disparaître sous l'effet de la sa flamandisation totale, sans droits pour leur garantir des structures qui leur permettraient de subsister. Ceux qui restent aujourd'hui sont isolés et se font oublier.

Bibliographie

- AUBIN, Benoît (1990), « La Loi 101, cinq ans après », in N. Corbett (éd.), *Langue et identité. Le français et les francophones d'Amérique du Nord*, Québec, Presses de l'université Laval, pp. 91-102.
- BERNARD, André (2003), « Les répercussions sociales et politiques de la Loi 101 », in M. Plourde (éd.), *Le français au Québec. 400 ans d'histoire et de vie*, Québec, Conseil supérieur de la langue française, Fides, pp. 292-300.
- BOILY, Robert (1989), « Une interprétation de la Révolution tranquille », in R. Comeau (éd.), *Jean Lesage et l'éveil d'une nation : les débuts de la Révolution tranquille*, Sillery (Québec), Presses de l'université du Québec, pp. 302-311.
- BOULET, Jac-André (1980), *La langue et le revenu du travail à Montréal*, Ottawa, Conseil économique du Canada.
- BOURQUE, Gilles et LEGARE, Anne (1979), *Le Québec, la question nationale*, Paris, Maspero.
- BOUTHILLIER, Guy et MEYNAUD, Jean (1972), *Le choc des langues au Québec 1760-1970*, Montréal, Presses de l'université du Québec.
- CALDWELL, Gary et WADDELL, Eric (1982), « Les mille et une facettes de l'anglophonie québécoise », in G. Caldwell et E. Waddell (éds.), *Les anglophones du Québec de majoritaires à minoritaires*, Québec, IQRC, pp.159-162.
- CALDWELL, Gary (1978), « L'histoire des "possédants" anglophones au Québec », *Anthropologie et sociétés* 2/1, pp. 167-182.
- CALDWELL, Gary (1994), *La question du Québec anglais*, trad. L. Castonguay, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.
- CLIFT, Dominique et MCLEOD ARNOPOULOS, Sheila (1979), *Le fait anglais au Québec*, Québec, Libre expression.
- CONWAY, John (1995), *Des comptes à rendre. Le Canada anglais et le Québec, de la Conquête à l'accord de Charlottetown. Essai*, Préface de G. Rocher, Montréal, VLB.
- COOK, George R. (1995), *Canada, Québec, and the Uses of Nationalism*, Toronto, McClelland & Stewart.
- DELFORGE, Pierre et DESTATTE, Philippe (2000), « Ligue wallonne d'Anvers (ou La Ruche wallonne d'Anvers) », in *Encyclopédie du Mouvement wallon*, Charleroi, Institut Jules Destrée, p. 1002.

- DELFORGE, Pierre (2000a), « Ligue nationale anti-flamingante », in *Encyclopédie du Mouvement wallon*, Charleroi, Institut Jules Destrée, pp. 999-1000.
- DELFORGE, Pierre (2000b), « Ligue nationale pour la défense de la langue française », in *Encyclopédie du Mouvement wallon*, Charleroi, Institut Jules Destrée, p. 1000.
- DENECKERE, Marcel (1954), *Romanica Gandensia II-III. Histoire de la langue française dans les Flandres (1770-1823)*, Gand, Romanica Gandensia.
- DICKINSON, John A. et YOUNG, Brian (1995), *Brève histoire socio-économique du Québec*, trad. H. Fillion, Sillery, Québec, Boréal Express.
- ELIAS, Hendrik J. (1932), *Onze wording tot natie. Inleiding tot de geschiedenis der Vlaamsche Beweging*, Courtrai.
- ELIAS, Hendrik J. (1971), *Geschiedenis van de Vlaamse Gedachte*, t. IV: *Taalbeweging en cultuurflamingantisme. De groei van het Vlaamse bewustzijn, 1883-1914*, Anvers.
- FALARDEAU, Jean-Charles (1965), « L'origine et l'ascension des hommes d'affaires dans la société canadienne-française », *Recherches sociographiques* 6/1, pp. 33-45.
- FRECHET, Guy et SIMARD, Jean-Pierre (1990), « Syndicats », in S. Langlois (éd.), *La société québécoise en tendances, 1960-1990*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, pp. 339-340.
- GEMARD, Jean-Claude (1983), *Les trois états de la politique linguistique du Québec. D'une société traduite à une société d'expression. Dossiers du Conseil de la langue française, études juridiques*, 17, Québec, Conseil supérieur de la langue française.
- GUBIN, Éliane et NANDRIN, Jean-Pierre (2005), « La Belgique libérale et bourgeoise. 1846-1878 » in E. Witte, E. Gubin, J.-P. Nandrin et G. Deneckere (éds.), *Nouvelle Histoire de la Belgique, volume I : 1830-1905*, Bruxelles, Éditions Complexe, pp. 2-207.
- HAMELIN, Jean et PROVENCHER, Jean (1981), *Brève histoire du Québec*, Montréal, Boréal.
- HARVEY, Fernand (1995), « Le Québec et la Canada français : histoire d'une déchirure », in S. Langlois (éd.), *Identité et cultures nationales. L'Amérique française en mutation*, Québec, Presses de l'université Laval.
- HELLY, Denise (1996), *Le Québec face à la pluralité culturelle 1977-1994. Un bilan documentaire des politiques*, Québec, Presses de l'université Laval.
- IGARTUA, José (2006), *The Other Quiet Revolution: National Identities in English Canada, 1945-1971*, Vancouver, University of British Columbia.

LES ANGLOPHONES DU QUÉBEC ET LES FRANCOPHONES DE FLANDRE

- JAMINON, Sophie (2000a), « Ligue des étudiants wallons (1912-1914) », *Encyclopédie du Mouvement wallon*, Charleroi, Institut Jules Destrée, p. 997.
- JAMINON, Sophie (2000b), « Ligue estudiantine anti-flamingante », *Encyclopédie du Mouvement wallon*, Charleroi, Institut Jules Destrée, p. 999.
- JEDWAB, Jack (2007), « Follow the Leaders: Reconciling Identity and Governance in Quebec's Anglophone Population », *International Journal of the Sociology of Language* 185, pp. 71-87.
- JUTEAU, Danielle (1990), « L'étude des relations ethniques dans la sociologie québécoise francophone », in Simon-Baruch et P.-J. Simon (éds.), *Les étrangers dans la ville : le regard des sciences sociales*, Paris, L'Harmattan, pp. 22-41.
- JUTEAU, Danielle (1994), *Essai – Multiples francophonies minoritaires : multiples citoyennetés*, *Sociologie et sociétés* 26/1.
- KESTELOOT, Chantale (1998), « Growth of the Walloon Movement », in K. Deprez et L. Vos (éds.), *Nationalism in Belgium. Shifting Identities, 1780-1995*, Londres, Palgrave Macmillan, pp. 139-152.
- KESTELOOT, Chantale (2000a), « Association wallonne du personnel de l'État », *Encyclopédie du Mouvement wallon*, Charleroi, Institut Jules Destrée, pp. 82-84.
- KESTELOOT, Chantale (2000b), « Congrès wallon de 1890 », *Encyclopédie du Mouvement wallon*, Charleroi, p. 351.
- LANGLOIS, Simon (1990a), « Mobilité sociale », in S. Langlois (éd.), *La société québécoise en tendances, 1960-1990*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, pp. 237-240.
- LANGLOIS, Simon (1990b), « Identité nationale », in S. Langlois (éd.), *La société québécoise en tendances, 1960-1990*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, pp. 641-646.
- LAPORTE, Pierre-Étienne (1983), « Language Planning and the Status of French in Quebec », in J.L. Elliot (ed.), *Two Nations, Many Cultures: Ethnic Groups in Canada*, Ontario, Prentice Hall, pp. 91-109.
- LEGAULT, Josée (1992a), « La minorité anglo-québécoise et la loi 101 : une communauté en état de siège », in Y. Bélanger et M. Lévesque (éds.), *René Lévesque : l'homme, la nation, la démocratie*, Sillery (Québec), Presses de l'université de Québec, pp. 333-344.
- LEGAULT, Josée (1992b), *L'invention d'une minorité. Les Anglo-Québécois*, Montréal, Boréal.

- LEGAULT, Josée (1991), *Le discours anglo-qubécois de la loi 22 au Lac Meech : what does English Québec want ?*, Mémoire de maîtrise à l'Université du Québec à Montréal.
- LEMIEUX, Vincent (1980), « Quel État du Québec ? », in G. Boismenu, L. Mailhot et J. Rouillard (éds.), *Le Québec en textes 1940-1980*, Montréal, Boréal Express.
- LEVAC, Chénier (2000), *Les Anglo-Québécois de Montréal: minorité agissante ou majorité décadente*, Laval, Québec, éd. Levac.
- LEVINE, Marc (1997), *La reconquête de Montréal* (trad. M. Poirier), Outremont, Québec, VLB.
- LINTEAU, Paul-André, DUROCHER, René, ROBERT, Jean-Claude et RICARD, François (1989), *Histoire du Québec contemporain, tome II. Le Québec depuis 1930*, Montréal, Boréal.
- LOCHER, Uli (1988), *Les anglophones de Montréal : émigration et évolution des attitudes 1978-1983*, Québec, Gouvernement du Québec.
- MACKEY, William F. (1994), « La politique linguistique dans l'évolution d'un État-nation », in P. Martel et J. Maurais (éds.), *Langues et sociétés en contact : mélanges offerts à Jean-Claude Corbeil*, Tübingen, Niemeyer, pp. 61-70.
- MAGNAN, Marie-Odile (2004), « Anglos du Québec et "autrui privilégiés". Référence identitaire en mutation », *Aspects sociologiques* 11/1, pp. 124-143.
- PORTER, John (1965), *The Vertical Mosaic. An Analysis of Social Class and Power in Canada*, Toronto, University of Toronto Press.
- PREAUX, Céline (2011, à paraître), « Les francophones de Flandre, une identité errant entre l'ethnique et le civique », in *FrancoFonie* 3, Bruxelles, CEFF-SFV.
- REMY, Jean, VOYE, Liliane (1979), « Le mouvement flamand. Dialectique du culturel et de l'économique », *Cahiers internationaux de sociologie* 66, pp. 29-61.
- RIOUX, Marcel (1965), « Conscience ethnique et conscience de la classe au Québec », *Recherches sociographiques* 6/1, pp. 23-32.
- ROOSENS, Antoon (1981), *De Vlaamse kwestie. "Pamflet" over een onbegrepen probleem*, Kritak, Louvain, Kritak.
- ROY, Jean-Louis (1978), *Le choix d'un pays. Le débat constitutionnel Québec-Canada 1960-1976*, Ottawa, Leméac.
- STEIN, Michael (1982), « Changement dans la perception de soi des Anglo-Québécois », in G. Caldwell et E. Waddell (éds.), *Les anglophones du Québec de majoritaires à minoritaires*, Québec, IQRC, pp. 111-130.

LES ANGLOPHONES DU QUÉBEC ET LES FRANCOPHONES DE FLANDRE

- STEVENSON, Garth (1993), « English-Speaking Québec: A Political History », in A.-G. Gagnon (éd.), *Québec: State and Society*, 2e éd., Scarborough, Ontario, University of Toronto Press, pp. 329-344.
- THOMSON, Dale C. (1984), *Jean Lesage et la Révolution tranquille*, Québec, éd. du Trécarré.
- WILLEMSSEN, Arie W. (1969), *Het Vlaams-nationalisme. De geschiedenis van de jaren 1914-1940*, Utrecht, Uitgeverij Ambou.
- WILS, Lode (1956), « Vlaamse en Sociale Beweging. Een historisch overzicht en beschouwingen over het heden », *De gids op maatschappelijk gebied*, Antwerpen, Garant-uitgevers, pp. 743-755.
- WITTE, Els, CRAEYBECKX, Jan et MEYNEN, Alain (1997), *Politieke geschiedenis van België van 1830 tot heden*, Bruxelles, Standaarduitgeverij.

UN PASSEUR DE CULTURES : NAÏM KATTAN

Linda FASANO

Université de Naples

Cette étude présente l'écrivain Naïm Kattan comme le « passeur » des trois cultures qui composent son identité multiple (juive, arabe, francophone). L'étude parcourt sa vie et sa littérature migrantes, son état de « passant » devenu « passager » et de nomade de l'écriture et de la culture, l'exploration de son enfance et de son adolescence cosmopolites à Bagdad, sa jeunesse littéraire à Paris, son intégration identitaire et sa réussite professionnelle à Montréal. L'analyse remarquera donc son rôle de médiateur transculturel entre juifs et catholiques, anglophones et francophones, malgré sa condition minoritaire de Juif irakien en Europe et au Canada.

This paper introduces Naïm Kattan as the “ferryman” of the three cultures forming his multiple identity (Jewish, Arabian and Francophone). It examines his migrant life and literature, his situation as a “passer-by” evolving to a “passenger” and a nomad of writing and culture. It explores both his childhood and his adolescence in Bagdad; his literary youth in Paris, his professional success and his identity fulfillment in Montreal. Briefly, it highlights his role of transcultural intermediary, both Quebecois and Canadian, between Jews and Catholics, Anglophones and Francophones, in spite of his condition as a member of the Jewish Iraqi minority in Europe as well as in Canada.

Dans le débat contemporain sur les minorités culturelles au Canada, la voix de Naïm Kattan attire de plus en plus : il est l'un des rares écrivains francophones qui ont réussi dans leur statut de migrants, en dépit de leur marginalité ethnique, religieuse et linguistique. Tout en côtoyant le contexte diasporique du monde hébraïque, il se fait bientôt porte-parole et médiateur d'un rare universalisme identitaire qui tient à la fois de sa descendance orientale et de son ascendance occidentale. Sa capacité à « intégrer différentes couches identitaires [juive, arabe et francophone] sans jamais abîmer ni détruire ni même simplifier l'une de ces couches » (OLIVIER 2002 : 126) apparaît d'autant plus exceptionnelle si l'on considère que son identité multiple se forge sur une mise en abîme des minorités. Bref, il est doublement minoritaire aussi bien par rapport à son pays d'origine – l'Irak – qu'à ses deux pays d'accueil, la France et le Canada.

En Irak, Kattan est minoritaire en tant que Juif de langue arabe et d'ascendance francophone dans un pays de plus en plus musulman, arabe et, depuis son indépendance, d'ascendance britannique et étasunienne (OLIVIER 2002 : 127). En France – pays occidental et surtout catholique, malgré sa croissance multiculturelle et multiconfessionnelle – il appartient à la minorité moyenne-orientale, c'est-à-dire à la minorité de la minorité juive française : si, dans son premier pays d'accueil, il partage la langue majoritaire et trouve la

plus importante communauté juive d'Europe, il n'y rencontre pas de *Baghdadims* (ASSESSMENT 2008 : en ligne)¹. Au Canada, pays notoirement multiculturel, bien qu'à majorité catholique, et occidental comme la France, l'écrivain accentue sa condition de minoritaire face aux deux cents nationalités différentes qui le composent et face à l'exiguïté montréalaise des Juifs irakiens francophones qui l'habitent (RECENSEMENT DU CANADA 2006 : en ligne)². Dans la communauté juive canadienne, il est d'ailleurs le seul écrivain juif d'Irak (CHARTIER 2003e : 355)³. Dans ses trois pays de naissance, Naïm Kattan est donc minoritaire tant par rapport aux autres réalités culturelles que par rapport à sa propre couche orientale (L'ÉTAT D'ISRAËL 2008 : en ligne)⁴.

En dépit de la multiple condition minoritaire des Juifs irakiens, Kattan prône plutôt la résistance. À l'instar des autres communautés hébraïques, la diaspora a préservé la survivance d'une couche juive irakienne dans le monde et l'espoir de la renaissance de Bagdad, au-delà de toute difficulté contingente. Au cours d'une entrevue en Italie, Kattan témoigne de sa rencontre avec cette diaspora à Montréal, à Londres, à New York et en Israël : « Quelqu'un a eu du succès dans le domaine professionnel. Mais ce qui importe c'est qu'ils existent encore » (VERDOLIVA 2008 : en ligne). Son optimisme et sa force de cohésion lui ont finalement permis de devenir un « passeur de culture » (ALLARD 2002 : 7-8), un migrant de l'interculturel qui ne s'arrête jamais de cultiver l'altérité depuis son enfance : « Dès mon enfance, j'ai été intéressé par l'autre, et l'autre, dans la rue, dans le voisinage, dans la ville, était le musulman. Mais je ne voyais pas le musulman dans sa diversité » (DOUEK 2002 : 14). Il n'a jamais perdu la curiosité de l'autre, « il a le goût des autres, « gastronomiquement » et métaphysiquement. Il aime entendre, écouter, rencontrer. Il a un rapport constant à l'autre » (SOJCHER 2002 : 120), ce qui vient surtout du privilège d'une éducation cosmopolite, s'ajoutant à l'atmosphère multiculturelle de l'Irak d'autrefois : à la maison, sa mère lui racontait chaque soir la Bible et le Talmud à travers le récit de son histoire familiale (DOUEK 2002 : 14), tandis qu'à l'école il apprenait le Coran. Ces textes sacrés, il les lit encore dans leurs langues d'origine (DOTOLI 2002 : 96).

¹ Selon l'Agence juive, la France compte 488 000 Juifs, en majorité séfarades.

² Au Canada, le dernier recensement compte presque 400 000 Juifs d'ascendance majoritairement anglophone. Ils forment la quatrième plus grande communauté juive du monde, après celles d'Israël, de France et de New York.

³ Voir ci-dessous la figure 1. On y rapporte le graphique de Chartier (2003 : 355).

⁴ En effet, les flux migratoires de la diaspora juive, à la fois irakienne et mondiale, s'orientent surtout vers Israël depuis sa formation étatique.

Ce sont surtout ses études primaires à l'Alliance israélite universelle qui font de Kattan un cosmopolite et polyglotte précoce (ALLIANCE : en ligne)⁵. Là, il va « étudier le Coran par cœur, la poésie préislamique, être au courant de tout ce qui était le plus musulman et le plus arabe » (KATTAN 1981 : 8). Là encore, il va apprendre quatre langues : « l'hébreu pour la prière, l'arabe comme langue principale, et deux langues étrangères, l'anglais, le français » (DOUEK 2002 : 15). Par contre, ses études secondaires dans une école musulmane vont enrichir davantage sa connaissance de l'arabité qu'il sent sienne de même que sa judéité (STÉTIÉ 2000 : 81). L'arabe, sa langue maternelle, est en effet le vecteur communicatif de ses « premiers balbutiements d'écrivain » (DOUEK 2002 : 16). La culture arabe toute entière lui sert donc de tremplin pour l'ouverture à l'Occident, ce qui arrive par le biais de ses « passeurs » de la culture française, Taha Hussein et Tewfik el-Hakim, à savoir les écrivains juifs les plus connus à l'époque (DOUEK 2002 : 28-29) : « Encore aujourd'hui, je me souviens de mon émotion à la lecture de *Ousfour min al Chark* (*Oiseau d'Orient*) où el-Hakim évoquait sa vie à Paris » (KATTAN 2009 : en ligne).

La bibliothèque de l'Alliance irakienne lui avait déjà ouvert le trésor culturel français : à douze ans il lit en langue originale beaucoup d'écrivains français du XIX^e et du XX^e siècle. Il est aussi redevable de sa culture francophone à l'Alliance israélite de Paris qui, à l'époque, envoyait en Irak des copies des *Cahiers de la quinzaine* : cette revue marque significativement l'ouverture de Kattan au monde occidental cultivé qu'il atteint enfin grâce à son professeur de français, Jean Gaulmier, ce dernier l'ayant aidé à obtenir la première bourse que la France ait accordée à un Irakien (KATTAN 2009 : en ligne). Dans les rues de Bagdad le jeune étudiant trouve néanmoins des sources littéraires précieuses qui devancent son destin parisien : il raconte souvent l'épisode mémorable de la découverte du livre de Gide qui, à ses dires, a changé sa vie. Un soldat anglais, rencontré dans la rue, lui avait prêté *Les nourritures terrestres* afin qu'il puisse recopier le roman, pendant la nuit, pour le lire ensuite tranquillement (DOUEK 2002 : 25-26). La découverte ultérieure de *Jean-Christophe* le pousse finalement à simuler le départ d'un artiste à la recherche de sa dimension, dans la ville lumière.

⁵ L'Alliance israélite universelle est, depuis 1860, l'une des principales organisations internationales dans le domaine de l'enseignement et de la culture juive. Elle prône la diffusion d'un judaïsme fidèle à la tradition, la promotion de la langue et de la culture françaises à l'étranger, voire la défense des droits de l'homme et du dialogue interreligieux. Ses écoles françaises se trouvent aussi au Maroc et au Canada, en Israël, en Suisse, en Espagne et en Belgique.

À Paris, le jeune irakien commence à parler la langue qu'il a seulement étudiée et lue à Bagdad. Pendant ses études de lettres à la Sorbonne, il fait des rencontres exceptionnelles telles que celle de Gide et du groupe surréaliste de Breton, toujours réunis dans le café littéraire *Aux deux Magots*⁶. L'écrivain raconte que Breton le présentait comme « le chef du surréalisme français à Bagdad », mais sa modestie lui impose toujours de rappeler qu'il en était le seul membre et que cela n'était qu'une banalité à Paris (DOUEK 2002 : 28-31). L'exotisme, qui fait son succès dans les cercles littéraires irakiens de l'après-guerre, accompagne également sa renommée à Paris (EL JANABI 2002 : 88). Kattan est donc en Irak le chroniqueur de la culture et de la littérature françaises, tandis qu'en France il apporte la connaissance des cultures et des littératures juives, préislamiques et arabes. « Alors, tout ce dont je ne voulais pas parler, est devenu l'ensemble de mes thèmes » (DOUEK 2002 : 28), dit-il pour expliquer sa gêne parisienne d'avoir perdu ce qui était sa « distinction » à Bagdad (PRIX ATHANASE-DAVID 2004 : en ligne).

Si l'écrivain perd à Paris le privilège de critique littéraire français, il y acquiert en revanche le rôle tout aussi privilégié de « passeur de cultures »⁷, fonction que lui-même se reconnaît consciemment après coup : « J'agissais, inconsciemment, comme passeur d'un monde à l'autre » (KATTAN 2009 : en ligne). Son métier de correspondant arabe pour le quotidien de Bagdad *Al Chaab* le place, en effet, dans une condition médiatrice qui détermine dorénavant sa « sémantique ambivalente du passage » (ALLARD 2002 : 7-8) : il continue de loin son métier de critique spécialiste de littérature française dans les deux revues de l'avant-garde irakienne qu'il a contribué à fonder à Bagdad – *Al Fikr al Hadith* (*La pensée moderne*) et *Al Wakt al Dha'i* (*Le temps perdu*) – tout en y témoignant aussi son expérience du monde occidental français (EL JANABI 2002 : 88-89). À Paris, par contre, Kattan écrit ses premiers articles en français dans la revue *Combat*, où il parle de ses « passeurs » de la culture française. Il devient ainsi un pont transculturel entre la France et son pays d'origine, et, en retour, entre l'Irak et son pays d'accueil : « À Paris, j'ai découvert l'autre face de la transmission, l'autre part de l'échange [...]. J'ai repris conscience de mon origine, redécouvert ma ville natale » (KATTAN 2009 : en ligne).

⁶ Le 14 juin 2010, Kattan m'a honoré d'un agréable entretien dans ce café célèbre.

⁷ *Culture* est au pluriel puisque Kattan condense différentes couches culturelles sans en renier aucune.

UN PASSEUR DE CULTURES : NAÏM KATTAN

Il accepte et bénit donc sa condition de promoteur de la culture arabe en France, puisque cette terre représente pour lui « l'unique détentrice du secret du seul, du véritable Occident » et sa capitale, Paris, « l'ouverture au monde », s'imprimant ainsi dans son esprit non pas « comme lieu de passage, mais comme ville de seconde naissance » (KATTAN 2001 : 71). Le français n'était pas comme l'anglais « la langue de ceux qui nous regardaient de haut, qui nous considéraient comme des indigènes [...] ». Le français nous offrait des livres, une bibliothèque » (DOUEK 2002 : 24). Cette langue représentait le moyen communicatif de l'accès à l'universel, de même que Paris s'imposait à son esprit comme une vérité lumineuse dont l'éblouissement réel dépassait ses plus hautes attentes rêveuses (*ibid.* : 26-27).

Cependant, son savoir de plusieurs civilisations et sa maîtrise de trois langues lui ont ouvert des portes qu'il était contraint de chercher ailleurs qu'en France (BONNEFOY 2002 : 98). Il finit en fait par les ouvrir en Amérique en 1954, lors d'un voyage en bateau qui le voit accompagner à New York des étudiants parisiens. Il décide de rester là, puisque ce pays immense lui apparaît d'emblée comme la terre de la promesse, la terre où « tout était possible » (PRIX ATHANASE-DAVID 2004 : en ligne). Là, il y avait « une sorte de liberté » (*ibid.*) qu'il n'avait pas trouvée en France comme immigrant. La « migration » de Kattan représente donc « ce voyage presque mythique de l'Orient vers l'Occident [...] non pas n'importe quel Occident, mais l'Occident le plus occidentalisé [...] non pas l'Amérique qui généralement est dans notre tête, les États-Unis, mais le Nord de l'Amérique, même le Nord du Nord, c'est-à-dire le Canada » (DOTOLI 2002 : 96), et, dirait-on aussi, sa partie la plus minoritaire, le Québec. Son parcours mythique américain, commencé à New York, se poursuit à Halifax où il ne reste que temporairement, pour s'établir enfin à Montréal, dont il fera sa « troisième ville de naissance » (KATTAN 2001 : 71). À l'instar de beaucoup de villes nord-américaines, Montréal lui évoque aussitôt le Bagdad d'autrefois qui vantait l'épaisseur et l'harmonie multiculturelles de toutes les villes du Moyen-Orient : la vision d'un « agglomérat de groupes ethniques » rapproche, à ses yeux, Bagdad et Montréal en tant que « mosaïques » multiculturelles distinctives (KATTAN 1981 : 8).

Dans la métropole québécoise, le jeune Irakien découvre en fait une coexistence ethnique et culturelle assez harmonieuse bien que dominée surtout par l'indifférence : les francophones, les anglophones, et les minorités juives, italiennes, grecques et chinoises ne faisaient que s'ignorer, se concentrant dans

des quartiers déterminés (KATTAN 1967 : 40)⁸ : en effet, même si « la majorité des Juifs canadiens vivent ailleurs que dans le Québec, la communauté juive la plus importante est celle de Montréal » (*ibid.* : 45). Montréal est le centre canadien le plus vivant de la vie culturelle juive depuis les années 1960. Dans cette ville, on y trouve en effet la plupart des organisations juives du Canada : institutions, hôpitaux, associations culturelles, sociales et philanthropiques. Dans les années 1960, la communauté juive menait toutefois une vie parallèle aux autres communautés et souffrait d'être amalgamée aux anglophones, bien que plus d'un tiers des Juifs montréalais fussent bilingues. Dès son arrivée à Montréal, l'auteur se charge d'inciter le dialogue culturel pour, enfin, « lever à Montréal son masque d'indifférence, pour lui arracher un sourire » (KATTAN 1965 : 246). Il envisage davantage un potentiel communicatif et médiateur dans le judaïsme séculaire des nouvelles générations. Sa préoccupation concerne d'abord le développement d'un dialogue bilingue qu'il aborde au *Devoir*, en publiant un compte rendu du roman *Aaron*, d'Yves Thériault. Le quotidien accueille la provocation que Kattan lance d'abord au directeur du *Bulletin* du Congrès juif : « Vous représentez la communauté juive dans une ville à majorité francophone et vous ne publiez rien en français » (KATTAN 2010 : en ligne). Le début de la longue collaboration professionnelle et amicale de Kattan avec *Le Devoir* marque également la rupture du silence interculturel montréalais (VANASSE 1992 : 5-6). Par ailleurs, la démarche canadienne et mondiale de sa carrière exceptionnelle va de pair avec l'ouverture et le dialogue culturel dont il se fait le défenseur et le devancier depuis toujours.

Son travail diplomatique comme directeur du service des lettres et de l'édition au Conseil des arts en fait d'abord le pilier de la culture canadienne : dès 1967, il contribue à l'essor de cette société fédérale autonome qui n'était au début qu'une toute petite organisation. Depuis sa naissance, en 1957, elle vise en fait l'émergence d'une véritable culture nationale, à travers *le* « soutien de la créativité canadienne », avec des distinctions comme le prix littéraire du Gouverneur général et le prix Molson, entre autres (PRIX ATHANASE-DAVID 2004 : en ligne). Kattan s'y est battu pour obtenir des droits culturels importants tels que le droit de prêt public et la traduction internationale (VANASSE 1992 : 5-6). Il prend donc au sérieux sa tâche professionnelle d'administrateur culturel, dépassant à la fois ses goûts littéraires et toute position politique, sociale, religieuse ou ethnique. Dans le climat de bouleversement de la Révolution tranquille, du nationalisme québécois et des

⁸ Kattan observe qu'à la dispersion et à la ghettoïsation étatsuniennes, causées par la grande diversité des origines juives, s'oppose une cohésion canadienne, favorisée par des origines plus proches.

éclats terroristes des années 1970, il poursuit une défense inlassable de l'intégrité, de la noblesse et de la pureté esthétique de la littérature et de la culture en général, en s'opposant à la fois au cléricisme et à l'anticléricisme. La souveraineté culturelle serait plutôt menacée, à son avis, si l'on ne garantissait pas de subventions à ce service public, le seul qui détermine la qualité de vie des hommes (ALLARD 1985 : 9)⁹. Le diplomate renforce davantage son rôle de médiateur et d'administrateur culturel lorsqu'il devient rédacteur à la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme : là, il contribue à la reconnaissance du statut dualiste du Canada, en tant que moment devancier du multiculturalisme c'est-à-dire de « l'évolution graduelle vers l'acceptation de la diversité ethnique comme aspect légitime et indissociable de la société canadienne » (DEWING 2009 : en ligne).

Au Kattan diplomate succède le Kattan journaliste qui répand dans le Canada tout entier une charge multiculturelle exceptionnelle : du *Nouveau Journal* en 1961 au *Devoir* en 1962, le journaliste ne cesse de poursuivre jusqu'à nos jours son rôle de médiateur à travers des quotidiens et des revues, françaises célèbres telles que *La Quinzaine littéraire* et *Les lettres nouvelles* (VANASSE 1992 : 5) ; ou canadiennes comme *Liberté*, *Cité libre*, *Voix & Images*, *La Presse*, *Études littéraires*, *Écrits du Canada français* ; *Canadian Literature*, *Maclean*, *Tamarack Review*. Il collabore également avec des revues juives comme *La Voix sépharade* et *La Quinzaine sépharade* qui, à ses dires, « illustre[nt] la francophonie d'une partie importante des Juifs de Montréal » (KATTAN 2010 : en ligne). Quelques mois après son arrivée au Canada, il entreprend lui-même la fondation d'une revue : le *Bulletin du Cercle juif*, « la première revue francophone non catholique du Canada » (*ibid.*). Cette revue paraîtra chaque mois pendant vingt ans, recueillant et relatant les conférences des personnalités catholiques et juives que le Cercle invitait, voire toutes les manifestations culturelles à la fois juives et canadiennes-françaises. Les nombreux préjugés et les réticences du milieu intellectuel n'interrompent point la diffusion du *Bulletin* qui, par contre, suscite un intérêt de plus en plus partagé : « J'ai tenté d'amplifier la présence du *Bulletin* en publiant, sous forme de livres, *Les Cahiers du Cercle juif* » (*ibid.*). Kattan publie en effet le *Premier* et le *Deuxième Cahier du Cercle juif de langue française* qui contribuent à la diffusion ultérieure du dialogue intellectuel et culturel, tout en luttant aussi contre la perpétuation d'une image dévalorisante du Juif. Il rappelle souvent son embarras après la lecture de la missive d'un professeur français qui, dès la

⁹ Kattan me dit qu'il est désormais en retraite, bien qu'il ait poursuivi longtemps son travail au Conseil des Arts : d'abord à Ottawa jusqu'en 1987, et ensuite, depuis 1993, dans la Communauté urbaine de Montréal.

sortie du premier numéro, l'exhortait à changer, dans le titre du *Bulletin*, l'adjectif à son avis péjoratif et insultant de « juif » avec celui d'« israélite ». Sa réponse résonne dès lors dans plusieurs entrevues et surtout dans son essai *L'Écrivain migrant*. Il souligne l'inutilité de donner au Juif une respectabilité, tout à fait apparente, en changeant son nom. Ce n'est pas l'appellation, qui change le statut d'un homme, s'écrie-t-il :

Depuis le Royaume de Juda, l'Hébreu et l'Israélite portent le nom de Juif et si ce terme a acquis un sens péjoratif, ce fut en raison de la volonté de certaines sociétés d'inférioriser le Juif, de l'humilier, de l'abaisser [...] changer de nom n'est point une manière de combattre l'antisémitisme. Ajoutons que depuis la naissance de l'État d'Israël, dont les citoyens sont des Israéliens, le mot Juif établissant la spécificité de la diaspora est redevenu un terme universel. Ce qui importe c'est que le Juif accepte son nom et l'affirme même face à l'adversité (KATTAN 2001b : 25-26).

L'essayiste exhorte donc à la fierté des racines juives à partir des noms qui identifient l'identité religieuse et culturelle de toutes les populations hébraïques. Kattan lui-même a, en fait, repoussé les nombreuses invitations à changer son nom, considéré comme un obstacle aussi bien personnel que professionnel : si, à Bagdad, Naïm était un nom commun porté à la fois par des juifs, des musulmans et des chrétiens, à Paris et à Montréal, il révélait plutôt son exotisme surtout religieux. Les filles montréalaises lui suggéraient de le changer en Normand ou Nelson, pour ne pas inquiéter leurs parents auxquels elles présentaient un garçon étranger. Quelques éditeurs lui ont également donné le même conseil pour passer inaperçu, mais il a refusé toute sortes de masques et de dissimulations : plutôt que de provoquer « chez d'autres la suspicion de [se] cacher » (DOUEK 2000 : 26-27) et d'effacer son essence, il ne fait que remarquer la valeur plurisémantique de ses nom et prénom, tout en devançant d'ailleurs leur richesse multiculturelle (*ibid.* : 20-21)¹⁰.

¹⁰ Dans l'entrevue avec Douek, on apprend cette richesse : Naïm en hébraïque veut dire « agréable, charmant », mais il a un sens aussi bien chrétien qu'arabe : « il y a un psaume de David qui commence par ce nom ; et en arabe c'est encore plus avantageux. Cela veut dire "paradisique" ». Dans le Coran on dit *El Naim* et *El Djaim*, « le paradis et l'enfer ». Quant au nom, Kattan, hébraïsé du yiddish et de l'allemand Klein, il signifie « petit », tandis qu'en arabe il signifie « cotonnier ».

UN PASSEUR DE CULTURES : NAÏM KATTAN

Loin des temps et des lieux des totalitarismes, Kattan trouve donc, au Canada, le lieu le plus propice pour choisir et affirmer ses racines, sans courir le risque de menaces d'enfermement ou de mort. Dans cette terre de liberté, il a même pu reconnaître au Juif canadien le rôle potentiel de « baromètre de la démocratie », de la paix et de la liberté des citoyens (KATTAN 1967 : 47) : il représente, à son avis, « un élément d'avant-garde dans les nouvelles formes de rapports qui s'établiront entre les principaux groupes linguistiques du Canada » (*ibidem*).

Selon la plupart des critiques, Naïm Kattan est donc le réalisateur d'un rare dialogue culturel et d'une recherche infatigable d'harmonie entre Orient et Occident, Europe et Amérique, voire un accomplissement exemplaire de la mosaïque canadienne. Jacques Allard résume bien l'apport décisif de cet écrivain à la culture et la littérature québécoise, dans l'introduction au dossier littéraire que la revue *Voix et Images* lui a consacré. Ce dossier critique célébrait le trentième anniversaire d'une vie littéraire québécoise :

Il a participé à la préparation et à l'éclosion de notre « révolution tranquille », se faisant dès le début un communicateur multimédiatique, chroniqueur littéraire aussi bien que journaliste de politique étrangère, patient prospecteur de l'interculture québéco-canadienne. Il fut à Montréal ce qu'il était déjà à Paris ou plus tôt à Bagdad : un voyageur du transculturel, soucieux de comprendre les rapports de l'Orient et de l'Occident et tout aussi bien ceux des groupes ethniques canadiens (ALLARD 1985 : 7).

Le Kattan professeur et le Kattan écrivain se superposent davantage au diplomate et au journaliste pour multiplier le rôle de passeur de cultures : en arrivant au Québec, il enseigne à l'université Laval et devient maître de conférences au département des études littéraires de l'université du Québec à Montréal. Cette profession lui permet en effet de poursuivre son véritable but : « s'exprimer comme écrivain et servir la littérature » (VANASSE 1992 : 5). Il y arrive au bout de quinze ans d'appropriation de la langue française qui a été, à ses dires, un choix moins fonctionnel et matériel qu'émotif et affectif (DOUEK 2000 : 38). Les circonstances de la vie lui ont imposé un changement de langue qu'il a longuement métabolisé : « Mon silence était souterrainement nourri par la prise de conscience tant du déplacement dans l'espace que d'une modification du temps » (KATTAN 2009 : en ligne). Son premier essai, *Le réel et le théâtral*, décrit bien ce procès difficile :

Linda FASANO

Je revendiquais, en sourdine, ma langue et ma culture de naissance, décrivais le changement qui bouleversait mon rapport avec le réel, non comme un simple transfert, un déplacement, mais comme une métamorphose et, dans un certain sens, un métissage. J'appartenais désormais à l'Orient et à l'Occident, à l'extrême Occident américain. (*Ibidem*)

Son long apprentissage linguistique lui a enfin permis de plonger dans la langue française « sans apporter d'idiotismes, sans apporter des mots qui lui soient propres » (OLIVIER 2002 : 127). C'était en fait la meilleure chose pour éloigner à la fois l'exil, l'exotisme arabe et revendiquer son identité multiple dans son pays d'adoption. Sa spécificité littéraire s'exprime donc à travers un français assez standard, bien qu'il véhicule une vision du monde tout à fait originale qui s'enrichit du sémantisme arabe où, par exemple, la lune est masculine alors que le soleil est féminin. Dans *Le réel et le théâtral*, l'essayiste définit bien le sens de sa vision du monde : son regard sur le réel n'est pas théâtral, organisé, affecté. Il est plutôt intuitif, analogique et sensuel : à l'exemple de Mozart qui « assemblait les notes qui s'aiment [...] Kattan assemble les idées qui s'aiment et non pas les idées qui sont liées par un lien logique » (*ibidem*). Sa manière d'interpréter le réel – s'écartant de la tradition française et puisant dans sa couche orientale et dans la modernité américaine francophone – l'a fait devenir un acteur essentiel de la vie littéraire québécoise et canadienne (PRIX ATHANASE-DAVID 2004 : en ligne).

À l'instar de son identité « chargée » et « composite », il ne cesse, dans son œuvre littéraire éclectique, « [de rechercher] la rencontre de cultures différentes, de réfléchir sur les rapports humains et leurs diversités » (*ibidem*). Traduite en plusieurs langues, y compris l'arabe, son œuvre est célébrée partout pour son universalité, comme en témoignent les prix et les distinctions reçus (KATTAN, Notice biographique 2010 : en ligne). À ce jour, Kattan a écrit un nombre considérable d'ouvrages : vingt-deux essais, dix romans, huit nouvelles, une biographie romancée, un recueil de trois pièces théâtrales, un recueil de récits, trois récits indépendants et plusieurs articles dans des revues et des quotidiens¹¹. À travers ses œuvres, on peut suivre son parcours de Juif errant, d'écrivain migrant, devenu enfin un nomade canadien et québécois, voire un écrivain francophone universel (ROYER 2002 : 101). Après avoir saisi les différences entre Orient et Occident, il cherche à les rapprocher, en

¹¹ Voir l'annexe 1. Il faudrait y ajouter les articles de revue et les ouvrages inédits qu'il m'a dit conserver encore dans ses tiroirs.

UN PASSEUR DE CULTURES : NAÏM KATTAN

traversant l'Occident littéraire, à la fois étatsunien et canadien, surtout dans ses essais (1972, 1976, 1980)¹². Il traverse donc le « désert » de l'exil sans toutefois s'y abîmer, comme il en témoigne dans ses premiers récits, pièces et romans (1974a/b, 1976a/b). Une fois acceptée sa différence, l'écrivain salue et célèbre ses origines babyloniennes dans son chef d'œuvre romanesque : *Adieu Babylone* (1975). Babylone, le Bagdad d'antan, est, en effet, le lieu mythique de la « fraternité multiconfessionnelle » dont Kattan rêve depuis sa jeunesse (EL JANABI 2002 : 87)¹³. Bien que les XX^e et XXI^e siècles ne fassent que perpétuer le destin tragique du lieu de la première diaspora juive – celle de Nabuchodonosor – l'homme de Bagdad n'abandonne pas l'espoir de la fraternité, de la communion, de l'amour et de la coexistence des cultures. En France, l'écrivain essaie de recueillir *Les fruits arrachés* (1977) de son identité perdue (SIMARD 1985 : 38)¹⁴. La ville lumière n'est qu'un « interlude » alors que Montréal devient le lieu de *La réconciliation* (1993), le nouveau *rivage* occidental (1979a), sa patrie culturelle et humaine :

La réconciliation débute dans le châtement, chemine dans le pardon et triomphe dans la fraternité, dans l'acceptation volontaire de l'autre, c'est-à-dire du partage de l'espace, condition de l'existence et de la continuité d'une société (KATTAN 1993 : 9-10).

C'est le moment du *repos* typiquement biblique qui lui permet d'écarter l'*oubli* (1987) et de trouver finalement sa fortune : *La fortune du passager* (1989), du passeur, du nomade arrive au Canada où il trouve enfin sa *fiancée promise* (1983) c'est-à-dire le lieu de sa réhabilitation identitaire. Ce pays dont il fait le portrait dans un de ses essais (1994b) s'enrichit, d'*idoles et images*, de *figures bibliques* du Vieux Monde (1997b) qui font de la culture un « entre-deux » d'*alibi* et de *liberté* (1996a) et articulent *les temps du nomade* (2005a), de *l'écrivain migrant* (2001b), du « nomadisme culturel, et du statut essentiellement migrant de tout écrivain » (ALLARD 2002 : 8).

¹² Voir les annexes 1 et 2 pour les références bibliographiques des œuvres de Kattan dont les titres servent de balises pour la description de son parcours d'écrivain migrant.

¹³ Il faut rappeler que Babylone désigne par synecdoque la totalité de l'empire babylonien (la Babylonie, la Mésopotamie) et, par extension, la moderne Bagdad : Babylone est en fait la ville moderne de Hilla, située au sud près de Bagdad.

¹⁴ Le déchirement entre Orient et Occident, le statut d'apatride dans lequel il se trouve après la fondation de l'état d'Israël, lui font perdre aussi son identité originelle et vivre l'hostilité croissante de la ville de Paris où il n'atteint qu'une intégration partielle.

Si l'œuvre et l'identité de « cet homme curieux, visionnaire et rassembleur » (*ibid.*) sont presque indéfinissables et inclassables, il est également difficile de définir son écriture. Il la décrit plutôt comme à la fois « moyen-orientale, coranique ou biblique » (ALLARD 1985 : 8). Cette définition révèle la marque spirituelle de sa pensée qui, s'appuyant sur un syncrétisme particulier, ne fait qu'évoquer par l'écriture le respect de tout ce qui est religieux : la religion est, à son avis, la seule chose, à côté de l'art et de la littérature, qui peut combler l'homme, le satisfaire et le guider en même temps. Il affirme en effet dans son essai, *Le désir et le pouvoir*, qu'il admire « tout ce qui est religieux » en précisant que la religion n'est pas affaire de « système » mais « d'éthique ». Être juif est une manière d'être au monde, alors qu'Israël est moins une *puissance* politique ou religieuse qu'une « vision » spirituelle de l'harmonie originelle perdue (*ibid.*)¹⁵. En d'autres termes, la part spirituelle est, pour Kattan, « l'élément unificateur de notre personnalité » : elle rassemble ce que « l'intellect à tendance à séparer, à cloisonner » (OLIVIER 2002 : 127).

Même si cette étude n'effectue qu'un simple survol de la complexité de l'œuvre et de la pensée de Kattan, il faut remarquer que ses textes racontent en profondeur les débuts et les démarches difficiles de sa recherche identitaire, de son parcours de migrant, de journaliste, de diplomate et d'écrivain. Son œuvre décrit les traumatismes individuels et collectifs causés par le passage de l'Orient à l'Occident, de l'arabe au français, de la bigamie orientale à la monogamie occidentale, de l'absence de la femme orientale à sa présence occidentale. Elle exprime finalement son sens du déracinement et de la perte d'une terre à jamais reconstruite.

Cette analyse vient plutôt de souligner ce qui semble, au fil du temps, déterminer surtout son escalade existentielle et littéraire. Son œuvre, « inaugurale » et « mytho-poétique » (HAREL 2000 : 147), qui construit sa propre filiation « à partir d'une étrangeté », atteint, en deux mots, la sédentarité par l'altérité (*ibid.* : 149). Kattan se range parmi les quelques écrivains orientaux – tels les Tunisiens Albert Memmi et Hédi Bouraoui, émigrés à Paris et Toronto ; ou les Libanais Salah Stétié et Amin Maalouf, émigrés à Paris – qui ont pris en charge leur « vocation d'intermédiaires », voire de « frontaliers » culturels (MAALOUF 1998 : 14), pour enfin devenir des passeurs transculturels. À l'instar de ses compagnons de « migration », la transformation

¹⁵ La spiritualité ne pouvait que traverser toute l'œuvre de Kattan : le temps et l'espace sont cadencés par le rythme et le monde à la fois biblique, hébraïque et arabe.

UN PASSEUR DE CULTURES : NAÏM KATTAN

de son infortune de migrant en fortune canadienne vient alors de son dépassement d'émigré par le privilège de l'écriture :

Le migrant n'est plus [...] un élément hétérogène qui menace ou dérange mais la marque d'un mouvement universel où le Québec comme le Canada tout entier participent et donnent le signal du départ. L'écriture migrante, transitoire dans sa nature, n'est pas uniquement une phase, une étape mais le signe d'une reprise, une dimension d'une littérature qui ne craint plus la disparition, la dissolution, qui ne s'entoure plus de précaution afin d'éviter toute altération mais accepte tous les éléments d'un mouvement de création qui par son dynamisme est garant d'un avenir et manifestation d'une présence (KATTAN 2001b : 21).

Naïm Kattan a eu à la fois le privilège et le courage de demeurer dans la liberté sortant de tout encadrement ethnique, religieux et social. C'est un Juif irakien parmi des Juifs de l'Europe de l'est. Il parle l'arabe et le français parmi des Juifs qui parlent surtout yiddish et anglais. Il s'est réalisé en tant qu'intellectuel et écrivain francophone parmi des Juifs qui sont surtout des commerçants et des artisans. Bref, l'homme de Bagdad n'est plus un minoritaire parmi les minoritaires : grâce à sa lutte identitaire, il peut enfin dire qu'il est un Québécois. Il peut donc affirmer son droit de participer de l'intérieur au développement du pays où il a choisi de vivre, puisqu'il partage avec lui et les Québécois « pure laine » leur même déchirement identitaire ; il vit leur tiraillement entre « l'appel d'un passé qui comporte des contradictions, des ambiguïtés, des zones grises et un avenir en mouvement qui ne présente d'autres certitudes que celles qu'on découvre, forge, choisit ». « Le migrant [dit encore Kattan] [...] fait partie de cette démarche. Il cherche son chemin avec les autres et, en même temps qu'eux, la découvre, la choisit. Dès lors, il n'est plus le compagnon de passage ni corps hétérogène. Il participe au mouvement et à l'édification d'un destin commun » (*ibid.* : 19-20). Tous les migrants – le Haïtien, le Grec, le Brésilien, l'Irakien, le Libanais, le Chilien – ont donc le droit de « parcourir le monde à visage découvert », en adoptant d'abord la langue du Québec, c'est-à-dire le « fondement de l'identité », pour prendre également en charge son destin : « Ils ne peuvent toutefois pas assumer l'histoire sauf s'ils la récrivaient. Ils partagent le destin des québécois, dans la mesure où ils peuvent participer à sa construction » (*ibid.* : 19).

Il n'est pas question, pour conclure, de le définir autrement qu'avec les mots fuyants et « inépinglables » de Jacques Allard :

Linda FASANO

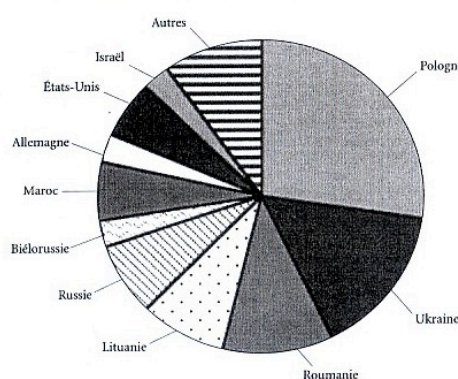
Juif d'Arabie, Arabe de la judéité, oriental d'Occident, occidental d'Orient, l'homme de Bagdad est inépinglable ; ce francophone québécois est toujours ailleurs que là où on le fixe quand on ne veut pas comprendre la richesse du désert sémitique originel. Et son discours : celui du migrant, fatalement (ALLARD 1985 : 7).

ÉMIGRÉS AU QUÉBEC

355

ANNEXE VII

PAYS DE NAISSANCE DES ÉCRIVAINS JUIFS ÉMIGRÉS AU QUÉBEC, 1800-1999



PAYS	NOMBRE D'ÉCRIVAINS	POURCENTAGE
Pologne	19	27 %
Ukraine	11	16 %
Roumanie	8	11 %
Lituanie	6	9 %
Russie	5	7 %
États-Unis	4	6 %
Maroc	4	6 %
Allemagne	2	3 %
Biélorussie	2	3 %
Israël	2	3 %
Autriche	1	1 %
Chili	1	1 %
Écosse	1	1 %
France	1	1 %
Irak	1	1 %
Irlande	1	1 %
TOTAL	69	

Figure 1

Annexe 1
Œuvres de Naïm Kattan – 1965 -1994a

L'arrivée - récit, 1965
Le réel et le théâtral - essais 1970
Écrivains des Amériques - essais, 1972 /1980
I, *Les États-Unis* 1972
II, *Le Canada anglais* 1976a
III, *L'Amérique latine* 1980
Dans les déserts - nouvelle, 1974a
La discrétion, la neige, le trajet ; Les protagonistes, pièces théâtrales, 1974b
Adieu, Babylone - roman, 1975
La traversée - nouvelle, 1976b
Les fruits arrachés - roman, 1977
La mémoire et la promesse - essais, 1978
Le rivage - nouvelle, 1979a
Paris interlude – essai, 1979b
Seuls, (avec Elie Wiesel), [sérigraphies], 1979c
Le sable de l'île nouvelle - nouvelle, 1981
The neighbour and other stories, [translated from the French], *récits*, 1982
Le désir et le pouvoir - essais, 1983a
La fiancée promise - roman, 1983b
La reprise - nouvelle, 1985
Le repos et l'oubli - essais, 1987
La fortune du passager - roman, 1989
Le père - essais, 1990
Farida - roman, 1991a
De feu et d'exil, 1991b, [20 sérigraphies de] André Elbaz ; textes, François-Marc Gagnon, Naïm Kattan, Shmuel Trigano
La réconciliation à la rencontre de l'autre - essais, 1993
La distraction - nouvelle, 1994a

Linda FASANO

Annexe 2
Œuvres de Naïm Kattan – 1994b – 2009

Portraits d'un pays - essais, 1994b
A. M. Klein, la réconciliation des races et des religions [biographie romancée], 1994c
Culture : alibi ou liberté - essai, 1996a
Idoles et images - essai, 1996b
La célébration - roman, 1997a
Figures bibliques - des patriarches aux prophètes - essai, 1997b
Al Waqui'i walmasrahi - essai, [trad. arabe de Sabah Zwein, Al Kamel], 1997c
L'amour reconnu - roman, 1999a
Le silence des adieux – nouvelle, 1999b
Partages - essai, 1999c
L'anniversaire - roman, 2000
Les villes de naissance - essai, 2001a
L'écrivain migrant. Essais sur des cités et des hommes - essai, 2001b
Le gardien de mon frère - roman, 2003
La parole et le lieu - essais choisis [préface de Laurent Mailhot], 2004
Les temps du nomade Itinéraire d'un écrivain : entretiens avec Naïm Kattan - essai (avec Sophie Jama) 2005a
Je regarde les femmes - nouvelle, 2005b
Château en Espagne, - essais, 2006a
Voyage sans retour - récit, 2006b
Écrire le réel - essai, 2008
Le veilleur - roman, 2009a
Le premier amour de Daniel - récit, 2009b

Bibliographie

- ALLARD, Jacques (1985), « Naïm Kattan ou la fortune du migrant », *Voix et Images*, 11/1, pp. 7-9.
- BONNEFOY, Yves (2002), « Naïm Kattan à Paris », in Jacques Allard (dir.), *L'écrivain du passage*, Montréal, Blanc Silex/Hurtubise, pp. 95-100.
- CHARTIER, Daniel (dir.) (2003), « Pays de naissance des écrivains juifs émigrés au Québec », in *Dictionnaire des écrivains émigrés au Québec 1800-1999*, Montréal, Nota Bene, p. 355.
- DOTOLI, Giovanni (2002), « Entretien avec Naïm Kattan », in G. Dotoli (dir.), *Cultures et littératures canadiennes de langue françaises, Entretiens avec Antonine Maillet, Claude Beausoleil, Nicole Brossard, Hédi Bouraoui, André Carpentier, Esther Rochon, Naïm Kattan, Marie-Claire Blais, Fasano, Schena*, pp. 95-114.
- DOUEK, Simone (2002), « Naïm Kattan. D'où je viens, où je vais », in J. Allard (dir.), *L'écrivain du passage*, Montréal, Blanc Silex/Hurtubise, pp. 13-76.
- EL JANABI, Abdul Kader (2002), *Naïm Kattan et l'Irak*, in Jacques Allard (dir.), *L'écrivain du passage*, Montréal, Blanc Silex/Hurtubise, pp. 87-90.
- HAREL, Simon (2002), « De l'étrangeté à la filiation », in Jacques Allard (dir.), *L'écrivain du passage*, Montréal, Blanc Silex/Hurtubise, pp. 145-150.
- KATTAN, Naïm (1965a), *L'arrivée*, récit, *Écrits du Canada français* 19, pp. 219-246.
- KATTAN, Naïm, (dir.) (1965b) *Les Juifs et la communauté française. Premier cahier du cercle juif de langue française*, Montréal, Éd. du Jour.
- KATTAN, Naïm (dir.) (1967) *Les Juifs du Canada*, in *Juifs et canadiens. Deuxième cahier du cercle juif de langue française*, Montréal, Éd. du Jour, pp. 39-47.
- KATTAN, Naïm (1970), *Le réel et le théâtral*, essai, Montréal, Hurtubise.
- KATTAN, Naïm (1975a), *Adieu Babylone*, roman, Montréal, La Presse.
- KATTAN, Naïm (1975b), « L'exil recommence », *Études littéraires* 8/1, pp. 21-31.
- KATTAN, Naïm (1977), *Les fruits arrachés*, roman, Montréal, Hurtubise.
- KATTAN, Naïm (1983a), *La fiancée promise*, roman, Montréal, Hurtubise.
- KATTAN, Naïm (1983b), *Le désir et le pouvoir*, essai, Montréal, Hurtubise.
- KATTAN, Naïm (1987), *Le repos et l'oubli*, Montréal, essai, Hurtubise.
- KATTAN, Naïm (1989), *La fortune du passager*, roman, Montréal, Hurtubise.
- KATTAN, Naïm (1993), *La réconciliation*, essai, Montréal, Hurtubise.

Linda FASANO

- KATTAN, Naïm (1994), *Portraits d'un pays*, essai, Montréal, L'Hexagone.
- KATTAN, Naïm (2001a), *Les villes de naissance*, essai, Montréal, Leméac.
- KATTAN, Naïm (2001b), *L'écrivain migrant. Essais sur des cités et des hommes*, essai, Montréal, Hurtubise.
- KATTAN, Naïm (2006), *Voyage sans retour*, nouvelle, Mont-Royal, Plume & Encre.
- MAALOUF, Amin (1998), *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset/Fasquelle.
- OLIVIER, Germain-Thomas (2002), « Les idées qui s'aiment », in Jacques Allard (dir.), *L'écrivain du passage*, Montréal, Blanc Silex/Hurtubise, pp.125-135.
- ROYER, Jean (1981), « Naïm Kattan. J'ai choisi Montréal pour vivre en français. La littérature québécoise porte une dimension de l'homme tel qu'il vit en Amérique », *Le Devoir*, 25 avril 1981, p. 8.
- STETIE, Salah (2002), « Cet homme nous vient du fond des terres », in Jacques Allard (dir.), *L'écrivain du passage*, Montréal, Blanc Silex/Hurtubise, pp. 81-82.
- SOJCHER, Jacques (2002), « Le passeur de culture », in Jacques Allard (dir.), *L'écrivain du passage*, Blanc Silex/Hurtubise, Montréal, pp. 115-124.
- VANASSE, André (1992), « Naïm Kattan, pilier du Conseil des Arts du Canada », *Lettres québécoises* 66, pp. 5-7.

Sitographie

- ALLIANCE ISRAËLITE UNIVERSELLE, Présentation,
http://www.aiu.org/index.php?option=com_content&view=article&id=91&Itemid=53
- KATTAN, Naïm, Notice biographique (20 octobre 2010),
<http://www.litterature.org/recherche/ecrivains/kattan-naim-266/>
- DEWING Michael, *Le multiculturalisme canadien. La naissance (avant 1971)* (révisé le 15 septembre 2009),
<http://www2.parl.gc.ca/content/lop/researchpublications/936-f.htm#l1naissance>
- KATTAN, Naïm, *Ma double culture d'écrivain* (20 avril 2009),
<http://www.larevuedesressources.org/spip.php?article1192>
- VERDOLIVA Gianni – Entreviste : « Sono ebreo iracheno, di Montréal » (2008),
<http://www.poliziaedemocrazia.it/live/index.php?domain=rubriche&action=articolo&idArticolo=1792>
- ASSESSMENT (janvier 2008),
<http://www.jpppi.org.il/JPPPI/Templates/ShowPage.asp?DBID=1&LNGID=1&TMID=150&FID=341>
- L'ÉTAT D'ISRAËL (2008),
<http://www.mfa.gov.il/MFAFR/Facts%20About%20Israel/HISTOIRE-%20L-Etat%20d-Israel>
- PRIX ATHANASE-DAVID 2004,
<http://www.prixduquebec.gouv.qc.ca/recherche/desclaureat.php?noLaureat=300>
- RECENSEMENT DU CANADA 2006,
<http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/index-fra>

LE GOUT DE L'AILLEURS DANS LA POESIE DE LISE GABOURY-DIALLO

Lucie HOTTE

Chaire de recherche sur les cultures et
les littératures francophones du Canada
Université d'Ottawa

Lors d'un voyage au Sénégal en 2003, la poète franco-manitobaine Lise Gaboury-Diallo a composé un recueil de poèmes qui se situent à la confluence de trois genres : la carte postale, le journal intime et la poésie. Ce genre hybride, qu'elle nomme « cartes poétiques », de même que l'appareil paratextuel découle de la nécessité d'innover formellement face à une réalité autre et épouse ainsi les transformations identitaires que le voyage entraîne et qui sont explorées dans les poèmes. Ceux-ci touchent à quatre éléments : le déplacement, la nouvelle réalité, la différence et la transformation.

While touring Senegal in 2003, the Franco-Manitoban poet, Lise Gaboury-Diallo, devised a poetry book that is inspired by three genres: the postcard, the diary and poetry. She thus created a new hybrid genre which she calls "carte poétique". This new genre and the important paratext found in the book illustrate the necessity to innovate when in contact with a different reality. They also represent formally the transformations of one's identity that occur during travel and which are at the core of the poems. Four elements are thematized: displacement, the new reality, differences and transformation.

Le terme « minorités culturelles » évoque en nos esprits les communautés immigrantes, nouvellement établies dans un pays. Or, au Canada, les francophones constituent une minorité culturelle, bien qu'elle ait un statut particulier puisqu'elle est reconnue en tant que minorité de langue officielle. Il n'en demeure pas moins que la ou les communautés francophones, puisque le pluriel s'impose, en situation minoritaire au Canada, entretiennent, comme toute minorité culturelle, un rapport problématique à leur espace de vie exigu. Cette conscience aiguë de ne pas posséder le territoire où elles habitent, bien qu'elles l'aient souvent défriché et colonisé, détermine leurs conditions d'existence et informe nécessairement leur prise de parole littéraire. François Paré a bien montré dans son magistral essai *Les littératures de l'exiguïté* (1992) l'obsession que les communautés minoritaires nourrissent pour l'espace. Si les groupes minoritaires, comme leurs littératures, « tendent à glorifier l'espace » (PARÉ 2001 [1992] : 115), c'est dans une large mesure parce que leur présence sur le territoire qu'ils habitent est problématique : ces collectivités n'ont pas d'espace à elles ; elles le partagent avec un autre, majoritaire, qui le contrôle. Là réside la raison pour laquelle « ces gens-là croient au pays, y soumettent toute leur expérience de la littérature » (PARÉ 2001 [1992] : 97) et produisent des œuvres qui « marque[nt] et martèle[nt] l'origine du groupe culturel dont elle[s] émane[nt] » (PARÉ 2001 [1992] : 163). C'est ainsi, dit Paré, que l'œuvre

littéraire permet l'identification. Or, s'identifier, comme le rappelle Albert d'Haenens, c'est « aussi situer l'espace où l'on vit (l'ici) par rapport aux espaces voisins » (cité dans PARÉ 2001 [1992] : 163). Aussi, bien qu'on pense habituellement que les corpus minoritaires privilégient les œuvres du repli sur soi, cela s'avère souvent faux. En effet, plusieurs écrivains des diverses communautés francophones minoritaires du Canada s'ouvrent à l'ailleurs. Au lieu de créer des œuvres fortement ancrées dans l'espace communautaire, ils mettent en scène des lieux étrangers. C'est le cas, notamment, du poète acadien Serge Patrice Thibodeau dont l'œuvre magistrale a fait l'objet de nombreuses études qui portent bien souvent sur l'attrait de l'ailleurs, l'exil et le voyage¹. C'est aussi le cas du poète et romancier franco-ontarien, Michel Dallaire, dont l'œuvre entière porte la trace de sa fascination pour les pays étrangers. Comme Johanne Melançon et moi-même l'avons montré dans un récent article, son travail d'écriture « consiste en fait en une exploration continue de la rencontre de l'Autre, dans toutes ses manifestations tant culturelle, raciale, linguistique que sexuelle » et a comme « but ultime [...] l'abolition des frontières qui maintiennent à distance. » (HOTTE et MELANÇON 2008 : 159) D'autres écrivains s'inscrivent dans cette voie, que l'on perçoit habituellement comme marginale chez les minoritaires, dont la poète franco-manitobaine Lise Gaboury-Diallo.

J'aimerais, dans cet article, analyser les modalités de la représentation de cet ailleurs qui place le sujet déjà minoritaire chez lui dans une situation de minorisation différente et l'amène à se découvrir dans et par l'écriture, dans le recueil *Poste restante : cartes poétiques du Sénégal* (2005) de Lise Gaboury-Diallo. Mon article sera divisé en trois parties. Après une brève présentation de l'écrivaine et de son œuvre, je me pencherai sur la traversée des genres littéraires qui fait en sorte que la structure même de l'œuvre reproduit son contenu, puis sur la thématique du voyage en tant que découverte de soi au contact de l'autre.

Présentation de l'auteure

La présence française au Manitoba remonte au XVIII^e siècle lorsque les « voyageurs » portaient y faire la traite des fourrures. Leur passage donna naissance à une importante communauté métisse dont le plus célèbre représentant est, sans aucun doute, Louis Riel, qui a œuvré pour la reconnaissance de leurs droits et fut condamné à mort pour trahison. Depuis, il est reconnu comme

¹ Voir en particulier les articles de Manon LAPARRA-VILLEMONTÉ DE LA CLERGERIE (2009) ainsi que de Benoît DOYON-GOSSELIN et Carole-Anne TANGUAY (2011, à paraître).

LE GOÛT DE L'AILLEURS

le père fondateur du Manitoba. La communauté franco-manitobaine représente moins de 5% de la population de la province. Elle est surtout localisée dans de petits villages autour de Winnipeg et à Saint-Boniface, la métropole francophone du Manitoba, aujourd'hui amalgamée à Winnipeg. Lise Gaboury-Diallo est une poète native de Saint-Boniface, où elle réside encore aujourd'hui. Professeure de langue et de littérature au Département de français du Collège universitaire de Saint-Boniface et auteure de nombreux articles et ouvrages savants, Lise Gaboury-Diallo publie un premier recueil de poésie, *Subliminales*, en 1999. Ce premier livre est « avant tout, selon Denis Combet, l'expression d'un rêve qui nous invite à un voyage intérieur composé de souvenirs, d'impressions, de nostalgie, voire de craintes et d'espoirs » (2001 : 208). En 2002, paraît *Transitions*, recueil dans lequel la thématique de l'identité – plurielle – émerge de la volonté de dire dont témoigne le titre des trois parties du livre, « se dire », « te dire » et « redire ». Comme le signale Estelle Dansereau : « En réfutant les grandes questions de l'authenticité et de l'autonomie de l'individu, l'écrivaine surdétermine l'instabilité du "je" » (DANSEREAU 2004 : 151). Cette instabilité identitaire liée à la capacité qu'a la poète d'adopter des identités autres est connotée, dans ce deuxième recueil, par la figure du travesti :

et puis je me dis souvent
que fais-tu ici
que je ne suis qu'une travestie
que faites-vous tous mes aïeux cachés
jour et nuit
dans mon miroir dans ma vie (GABOURY-DIALLO 2002 : 38)

En fait, dès le premier poème de *Transitions*, c'est le métissage et l'amalgame de diverses appartenances qui sont mis en scène par une réflexion sur la langue et l'accent :

je n'ai qu'un accent
fourchu
qui ne grasseye pas
roule roule mais pas
en anglais
dans une autre langue mitigée (GABOURY-DIALLO 2002 : 11)

Ce n'est toutefois qu'avec les deux recueils parus en 2005, soit *Homestead : poèmes du cœur de l'Ouest* et *Poste restante : cartes poétiques du*

Sénégal, que le voyage, d'intérieur qu'il était dans les deux premiers livres, devient véritablement voyage dans l'espace et source de découverte de soi. Comme le souligne Estelle Dansereau, Lise Gaboury-Diallo explore dans tous ses recueils « le déplacement qui signifie, le regard qui cherche, tâte, hésite, hume le sensible, le mot, le moi et l'autre pour créer un monde en transit » (DANSEREAU 2004 : 145). Les poèmes de *Homestead*, qui ont valu à leur auteure le premier prix en poésie française des prix littéraires Radio-Canada 2004, découlent d'un voyage qu'a fait Lise Gaboury-Diallo en Saskatchewan, lieu de naissance de sa mère fransaskoise, et « rappellent les racines identitaires enfoncées dans le sol et les coutumes de l'Ouest » (DANSEREAU 2005 : 231). *Poste restante*, pour sa part, nous entraîne en Afrique, plus précisément au Sénégal, pays où la poète a habité quelques temps durant les années 1980, qu'elle a visité avec sa famille en décembre 2003 et où elle a séjourné à nouveau lors de la rédaction de son plus récent recueil *L'endroit et l'envers*, paru en 2008. Tout au long de l'œuvre, la dimension autobiographique est présente, mais elle occupe une place privilégiée dans les deux derniers recueils et principalement dans *Poste restante*.

La traversée des genres : Poste restante : cartes poétiques du Sénégal

Poste restante : cartes poétiques du Sénégal prend forme lors d'un voyage familial au pays natal du mari de la poète. Le paratexte², fort riche, multiplie les références à la famille et à l'Afrique. La dédicace, d'abord, signale le lien familial qui rattache la poète au Sénégal : « À notre chère famille Diallo et aux merveilleux amis du Sénégal, toute notre reconnaissance » (GABOURY-DIALLO 2005b : 7). En outre, l'iconographie qui accompagne les poèmes est tout aussi riche et significative. D'abord, les empreintes des visas d'entrée et de sortie du pays, reproduites au début et à la fin du recueil, inscrivent les poèmes, numérotés, datés et présentés en ordre chronologique, dans un cadre temporel précis qui correspond à celui du voyage réel entrepris par la famille Diallo du 8 au 31 décembre 2003, bien que les derniers poèmes soient datés du début janvier (jusqu'au 5 janvier 2004). De plus, les dessins de la fille aînée de la poète, Anna Binta Diallo, inspirés de son expérience africaine, de même que les photographies reproduites ici et là dans le livre, inscrivent le recueil tant dans la réalité familiale, intime que dans la réalité géographique sénégalaise – les photos représentent la flore, les lieux sénégalais, les membres de la famille –, comme en atteste la carte routière reproduite à la page 24, où apparaît aussi une

² Le paratexte comprend tous les textes qui accompagnent physiquement une œuvre : le titre, le texte de quatrième de couverture, les préfaces, les illustrations... Voir GENETTE (1987).

LE GOÛT DE L'AILLEURS

photographie de quelques membres de la famille. C'est toutefois, sans aucun doute, le titre qui fournit un cadre dans lequel inscrire la lecture : la poste restante est bien entendu celle qui est utilisée par le voyageur afin de pouvoir recevoir son courrier même durant ses déplacements. Elle est donc ce lieu où l'ici et l'ailleurs entrent en contact, où l'échange est possible. Les « cartes poétiques » s'inscrivent, elles aussi, dans ce champ sémantique postal puisqu'elles peuvent être associées aux cartes postales que les voyageurs envoient durant leur séjour à l'étranger ou achètent pour se remémorer leur passage en terres étrangères. Finalement, le Sénégal y est explicitement nommé : ces cartes poétiques nous parviennent de ce pays africain. Autres éléments paratextuels déterminants : la numération des poèmes qui concourt à les inscrire dans un ensemble autonome – le recueil – et les dates, qui correspondent, elles, aux journées où furent écrits les poèmes (du moins on le suppose). Ces dates reproduisent celles que l'on inscrit sur les cartes postales et les lettres que l'on adresse aux parents et amis au cours d'un voyage. Cependant, puisqu'elles se suivent en ordre chronologique dans le recueil et que l'écriture est conséquemment donnée comme quotidienne, elles s'assimilent aussi aux dates inscrites dans un journal intime. Le recueil se situe donc à la confluence de trois genres : la carte postale, le journal intime et la poésie. Or, ces trois genres sont liés à l'expression et à la découverte de soi.

La rédaction de cartes postales, comme l'écriture diaristique, est de l'ordre de l'intime, mais, contrairement au journal, les cartes postales sont nécessairement le produit d'une dislocation spatiale et concourent à inscrire l'individu dans le social car elles attestent de sa présence au monde. Le poète Serge Patrice Thibodeau énonce le rapport entre la carte postale et l'espace en des termes évocateurs : « ce qu'exprime clairement une carte postale : *l'esprit du lieu* » (THIBODEAU 2005 : 83). Pour Marc James Léger, la carte postale est plutôt liée à la construction identitaire. Il soutient qu'elle est « *equally related to identity formation and the tenuous sense of self that constructs personal narratives through the representational bric-à-brac of the world*³ » (LÉGER 2001 : 83). Les cartes postales étant écrites en voyage, loin des repères habituels, deviennent, selon Léger, une source d'information sur les transformations identitaires qui peuvent avoir lieu face à un positionnement social et des conditions matérielles différents (*ibid.* : 89). Certes, dans le cas du recueil, il ne s'agit pas de véritables cartes postales, mais les poèmes

³ « reliée autant à la construction identitaire qu'au sentiment ténu que l'on a de soi qui sert de fondement aux écritures du soi à travers la représentation éclectique du monde ». (Ma traduction)

Lucie HOTTE

reproduisent néanmoins un certain nombre de caractéristiques propres aux cartes postales : ils sont datés, ils racontent les événements – déplacements, visites, découvertes – qui ont lieu dans le cadre d'un voyage. Ce faisant, ils témoignent de la transformation identitaire qui a lieu en transit, au contact d'un espace autre, tout comme le font les cartes réelles dont parle Léger.

Comme je le soulignais précédemment, puisque les poèmes sont datés et quotidiens, ils ressemblent également aux entrées dans un journal intime ou un journal de voyage. Le journal intime, en tant que narration quotidienne des événements importants de la journée, est une forme d'écriture personnelle qui sert à archiver la mémoire personnelle. Cependant, contrairement aux cartes postales, le journal intime se caractérise au niveau discursif par l'absence de destinataire. Comme le dit Jean Rousset, « la clause du secret entraîne une double conséquence : si l'on écrit, c'est pour soi-même ; le journal s'auto-destine » (ROUSSET 1986 : 141). Le journal intime est le genre par excellence pour explorer sa propre psyché – c'est sans doute là la première fonction de ce type de texte qui vise à porter un regard sur soi qui se doit d'être lucide et honnête. Le journal, plus encore que la carte postale, dont le but premier est de tenir les proches au courant de nos déplacements et de nos découvertes, sert donc à construire son identité, à la cerner et à la questionner.

Évidemment, les textes que nous lisons sont des poèmes. Les « cartes » sont bel et bien « poétiques » et s'inscrivent dans la poésie lyrique centrée sur l'exploration et l'expression du moi. Toutefois, dans le recueil, la quête identitaire n'est possible qu'en passant par l'autre. Le voyage s'avère donc un voyage initiatique.

Le voyage comme mode de découverte de soi

Le voyage familial en Afrique devient pour la poète un voyage initiatique en ce qu'il entraîne une transformation ontologique de l'écrivaine. Les poèmes de *Poste restante* témoignent de cette transformation. Le premier poème relate la transition entre l'espace d'origine et l'espace second où aura lieu la transformation. En effet, ce poème atteste de la rupture totale avec le monde connu. Comme dans les rites d'initiation, la poète est transportée loin de son univers habituel et se trouve projetée dans un monde où le dépaysement est

LE GOÛT DE L'AILLEURS

total comme en témoigne d'abord l'entrée dans le silence, puis l'envahissement de tout son être par les bruits du nouveau monde⁴ :

on entre dans les nuages
enveloppés d'ouate
les sons s'estompent
emmitouflés par la brume
le voyage nous mène
au petit matin
la lune est parfaite (GABOURY-DIALLO 2005b : 9)

La seconde strophe illustre, quant à elle, la transition brutale et la découverte d'une nouvelle réalité tant par les images qu'on y trouve que par le jeu des sonorités rudes qui reproduisent la cacophonie ambiante, notamment celle récurrente du *r* :

jetés sur le sable
on se lève comme le vent
le trot des ânes
et des chevaux nerveux
bousculés enfargés
par les voitures dans la rue
résonne
leurs sabots battent le rythme
des tamtams ferrés
clopinant leurs pas
se mêlant aux vrombissements
aux klaxons perçants (*ibid.*)

Pour enfin donner lieu à une ouverture à l'autre dans la troisième strophe :

un brouillard salin filtre
la pensée et la rumeur
lointaines
en sourdine
tout monte
vers le ciel africain
où le soleil patient
nous attend (*ibid.*)

⁴ Je vais citer largement le recueil qui peut être moins bien connu des lecteurs qui ne sont pas canadiens.

Les deux poèmes qui suivent présentent la nouvelle réalité en décrivant des sensations inconnues. Les sens sont donc largement convoqués dans ces poèmes. Dans le deuxième, c'est la vue d'abord, puis l'ouïe qui permettent d'appréhender l'Afrique dans un dialogue qui semble se tenir entre une mère et son enfant, apeuré ou étonné par la faune et la flore locale : « oui / je le vois / je le vois le criquet », et son apprivoisement : « oui / mais toi aussi / regarde un peu / le bougainvillier violet » ou encore « oui / écoute encore / écoute bien les vagues » (GABOURY-DIALLO 2005b : 10). Dans le troisième poème, la poète passe de la description de la réalité extérieure à une réflexion sur les difficultés intérieures, celles que la vie apporte bien souvent. Dans ce poème, les épines des acacias, bien réelles deviennent les aléas de la vie, qui permettent la révélation, la découverte de soi : « puis la conscience pointe / survient l'éveil » (*ibid.* : 11). Ainsi, le fait de s'être déplacée dans un espace autre lui permet de voir la vie selon une perspective. Cette révélation prépare la poète à la transformation identitaire à venir. Elle est alors prête à faire la transition de son ancien moi à une nouvelle configuration de son être.

Les poèmes qui suivent illustrent comment la rencontre de l'autre amène une redéfinition de soi. L'altérité établit une frontière entre le soi et l'autre qui entraîne nécessairement une prise de conscience des liens de dissemblances qui nous séparent des autres et de ceux de ressemblances qui nous unissent à eux. Selon le psychiatre R. D. Laing, « toute "identité" requiert l'existence d'un autre : de quelqu'un d'autre, dans une relation grâce à laquelle s'actualise l'identité du soi » (LAING 1971 : 99). Ainsi, la rencontre, lors d'un voyage, d'une nouvelle altérité, jusqu'alors inconnue, puisqu'absente du lieu d'origine, fait émerger des facettes jusque là inconnues de la personnalité de l'individu. En effet, la comparaison est sans doute la principale façon pour l'individu de se confronter à l'autre pour pouvoir s'en distinguer ou s'en rapprocher. Il n'est dès lors pas étonnant que la comparaison occupe une place de choix dans les poèmes de Lise Gaboury-Diallo. Ainsi, dans le poème 04, ce sont les deux réalités géographiques et climatiques, qui sont mises en parallèles pour illustrer l'écart incommensurable, incompréhensible et intraduisible entre l'Afrique et le Canada, notamment pour les Africains qui n'ont jamais connu le froid de l'hiver :

il neige peut-être
là-bas
il gèle aussi
d'un froid trop froid d'ailleurs
inexplicable

LE GOÛT DE L'AILLEURS

il fait un temps inimaginable
et les buées d'haleine
montent en fumée glaciale
alors qu'ici
il fait bon
l'expression amuse
reste intraduisible
on dit plutôt en articulant clairement
il fait chaud
très chaud parfois [...] (GABOURY-DIALLO 2005b : 13)

Le recueil se compose de quatre types de poèmes qui alternent au gré du voyage. D'abord, les poèmes du déplacement⁵ portent tant sur le voyage réel que sur le cheminement intérieur. Le poème 06 décrit le chemin parcouru qui, à cause des difficultés qu'il présente, marque le passage vers un « autre » monde où le soi ne pourra pas rester le même :

la route tracée mais négligée
nous tend ses pièges assassins
où on bascule
[...]
nous parcourons les chemins stoïques
furtifs comme des reptiles
[...]
nous partons tôt pour arriver tard
c'est ainsi la loi du macadam
à la tombée du crépuscule
nous sommes des apparitions épuisées (*ibid.* : 15)

Ces poèmes du déplacement alternent avec les poèmes de la description de la nouvelle réalité⁶ découverte au cours du déplacement. Le poème 11 en est le plus révélateur dans sa description en deux voix, représentées sur la page par la disposition typographique – les strophes d'une voix étant alignées à gauche, alors que les autres sont au centre de la page – du marchandage, pratique culturelle africaine, et de la réflexion de la femme blanche nord-américaine sur son désir et surtout celui de ses enfants de tout acheter. D'un côté, africain, c'est la nécessité de gagner sa vie, de l'autre, canadien, c'est le superflu qui est

⁵ Poèmes 06, 14, 15, 17, 19, 23, 24.

⁶ Poèmes 07, 08, 11, 12, 13, 16, 21.

signalé. Le poème 13 décrit, lui, la réalité de la vie de la femme sénégalaise qui « s'avance / la tête haute balancée / sur le long cou / laalebasse posée délicatement / sur la cadence lente / d'un déhanchement suave et résolu » (*ibid.* 30). Ainsi, la réalité africaine apparaît-elle dans ce qu'elle a de plus distinct de la réalité canadienne ou occidentale. L'inclusion de mots en wolof contribue également à l'inscription des poèmes dans un monde autre, d'autant plus qu'ils ne sont pas traduits.

Ces deux premiers types de poèmes conduisent à ceux qui portent sur la différence, peu nombreux en fait puisqu'il n'y en a que trois dans le recueil (poèmes 04, 05, 18), situés dans la première moitié du livre. Si le premier compare le climat canadien au climat africain (GABOURY-DIALLO, 2005b : 13), le second aborde un sujet plus sensible, la vente des esclaves, par une description de l'île de Gorée et de la maison des esclaves. Le dernier marque la fin du regard extérieur et le début de l'intériorisation de la réalité de l'autre :

il faut faire ses devoirs
prière et charité
agenouillée dans la poussière
la pauvreté me fend le cœur – cliché
et déjà-vu cette désolation qui me scie les
jambes
[...]
prières et charités
transmises aux dépossédés
redistribuées au tiers majoritaire
[...]
je les dessine avec un poncif approximatif
mes aumônes et mes hommages
je les formule déjà voués
à cette affliction qu'on appelle humanité
rendons grâce
et les bras me tombent
ma nuque lourde
calcinée par le soleil vierge
se pose sur le sol le front
en premier
puis les cils des paupières et mes lèvres
frôlent l'impuissance
je me relève pour regarder

LE GOÛT DE L'AILLEURS

pour dire que j'ai goûté
dans le sable
qui grince entre mes dents
l'indifférence (GABOURY-DIALLO 2005b : 37-38)

Enfin, ce sont les poèmes de la transformation qui dominent la fin de recueil. Les poèmes 09 et 10 préfigurent la mutation du soi, par le sentiment de nostalgie qui imprègne le premier – la nostalgie découle toujours d'un sentiment de perte de quelque chose qui est désormais révolu – et par l'intériorisation du monde extérieur, dans le second, où les draps blancs qui battent au vent se transforment en « fanions d'émotions lessivées » :

je sais qu'un jour mes fanions d'émotions lessivées
qui se boursouflent à chaque bourrasque
ne seront plus secoués d'incertitude
ni bombés d'angoisse
ils tomberont dégonflés
et certaines échappées s'éparpilleront comme
ces os au pied des racines
qui gisent là pour chaque venant
je ne verrai plus le vent
mais j'entendrai la cora que joue le sage (GABOURY-DIALLO
2005b : 22)

Cette mutation identitaire est cependant surtout décrite dans les poèmes 22, 25⁷, 26 et 28. Le poème 22 établit une correspondance entre les souvenirs emmagasinés, tels les vêtements pliés dans la valise, et l'écriture par des références à des signes typographiques :

ces parenthèses ouvertes
sur une durée définie
se referment lentement
[...]
des tirets ou des virgules
résistent parfois
mais les voyelles s'aplatissent
des minutes empochées
des journées sauvages que je sauvegarderai

⁷ Dernier poème en Afrique.

Lucie HOTTE

des nuits que je partagerai (GABOURY-DIALLO 2005b : 43)

Le poème 25, lui, fait le lien entre le projet d'écriture – la poste restante
et les cartes poétiques – et la distance géographique que le retour rétablira :

la distance use
comme les années
on se retrouve
tôt ou tard
on se sent les yeux piquer
brûler de bonheur
on se reconnaît toujours
peu importe l'attente
au creux d'un souvenir comme
poste restante
ma nostalgie
cette amitié indéfectible
où le temps ne compte plus
une carte poétique
du cœur
que je t'envoie d'ici (GABOURY-DIALLO 2005b : 47)

Et le voyage se termine sur une nouvelle appartenance identitaire :

sans regrets
sans résistance
j'ai pris un deuxième
pays aurai-je dû dire
et pour pavoiser
je me promène
polyandre comme les autres
comment te sens-tu
mon premier
est-ce une honte que tu acceptes
dorénavant
désormais
à partir de maintenant
mon deuxième que j'aime autant
que mon premier dérouté (*ibid.* : 55)

LE GOÛT DE L'AILLEURS

Les poèmes sont donc construits à partir d'une riche série d'oppositions entre l'ici et l'ailleurs et tout ce qui les connote, le chaud et le froid, le riche et le pauvre, le blanc et le noir, la liberté et l'esclavage, comme l'illustre le magnifique poème sur l'île de Gorée, et privilégient toutes les figures de la comparaison et de l'opposition. La poète cherche cependant à aller au-delà des oppositions binaires, à découvrir une identité plurielle, celle dont parle le poème 28 sur les deux pays.

Le premier poème après le retour au pays natal est, pour sa part, une réflexion sur l'écriture, un « art poétique », dans lequel l'écrivaine s'interroge autant sur sa poésie que sur son identité :

je commencerai après tout
peut-être par la fin
avec une écriture autre
méconnaissable puisque pas la mienne
mais africaine ou orientale
[...]
je décris une œuvre mondiale
c'est avant tout une poésie de forçat
et une profanation de violeuse effrénée
car je lutte contre mon apathie
ma propre distance accidentelle
à l'ombre du silence
en désespoir d'oubli
puis finir après tout
peut-être par le commencement
avec une autre écriture
reconnaissable puisque la nôtre
bien humaine
[...] (GABOURY-DIALLO 2005b : 49-53)

Ainsi, au cours de son voyage poétique, la poète assimile la réalité étrangère jusqu'à ce que les frontières (géographiques, culturelles et même dans une certaine mesure linguistiques puisque le wolof apparaît ici et là dans le livre), s'estompent. Cette ouverture à l'autre et cette écoute de la réalité étrangère qui lui dévoilent la pauvreté et l'exclusion, qui l'amène à mettre sa voix au service de cette réalité « bien humaine », communément humaine pourrait-on dire, lui vient-elle de sa propre expérience de la minorisation et de l'exclusion ? Il y a ici une commune expérience de l'exiguïté qui permet de

Lucie HOTTE

transcender l'altérité pour rejoindre l'autre. Mais le soi ne peut pas rester indemne. Le contact avec l'autre entraîne une transformation du soi et la naissance d'une « conscience métissée / à fleur d'âme / de connivence avec ceux / qui comprennent l'attraction des pôles / contraires car entre le blanc et le noir / qu'y a-t-il si ce n'est le gris en / demi-teintes de deux univers / l'envers et l'endroit / sur un seul globe » (GABOURY-DIALLO 2005b : 57). Ainsi, si la poésie de Lise Gaboury-Diallo entretient une obsession pour l'espace, ce n'est pas exclusivement pour son espace originel, mais bien pour tous les lieux qui lui permettent d'être en contact avec l'autre, de grandir et de s'affirmer dans les rapports qui s'instituent avec l'altérité, pour que, finalement, son identité s'enrichisse grâce à la rencontre de l'autre. Enfin, ce désir de s'ouvrir à l'ailleurs, de bien le goûter, de le faire sien permet l'innovation formelle et la création de ce nouveau genre littéraire que sont les « cartes poétiques ».

LE GOÛT DE L'AILLEURS

Bibliographie

Œuvres de Lise Gaboury-Diallo

- GABOURY-DIALLO, Lise (1999), *Subliminales*, Saint-Boniface, Éditions du Blé.
GABOURY-DIALLO, Lise (2002), *Transitions*, Saint-Boniface, Éditions du Blé.
GABOURY-DIALLO, Lise (2005a), *Homestead poèmes du cœur de l'Ouest*, Régina, Éditions de la nouvelle plume.
GABOURY-DIALLO, Lise (2005b), *Poste restante : cartes poétiques du Sénégal*, Saint-Boniface, Éditions du Blé.
GABOURY-DIALLO, Lise (2008), *L'endroit et l'envers*, Paris, L'Harmattan, « Poètes des cinq continents ».

Ouvrages cités

- COMBET, Denis (2001), « [Compte rendu de] Gaboury-Diallo, Lise (1999) *Subliminales* [...] », *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest* 13/2, pp. 208-209.
DANSEREAU, Estelle (2005), « [Compte rendu de *Poste restante : cartes poétiques du Sénégal* et *Homestead : poèmes du cœur de l'Ouest*] », *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest* 17/1-2, pp. 228-231.
DANSEREAU, Estelle (2004), « La poésie comme événement chez Lise Gaboury-Diallo et Louise Fiset », in Robert YERGEAU (dir.), *Itinéraires de la poésie. Enjeux actuels en Acadie, en Ontario et dans l'Ouest canadien. Actes du colloque tenu à l'Université d'Ottawa les 14 et 15 mars 2003*, Ottawa, Le Nordir, « Collection Roger-Bernard », pp. 143-168.
DOYON-GOSSELIN, Benoît et TANGUAY, Carole-Anne (2011, à paraître), « D'une conscience l'autre : l'Acadie recentrée dans l'œuvre de Serge Patrice Thibodeau », *@nalyse* 6/1.
GENETTE, Gérard (1987), *Seuils*, Paris, Seuil, « Poétique ».
HOTTE, Lucie et MELANÇON, Johanne (2008), « La poétique des frontières dans *Famien (sa voix dans le désert)* et *L'écho des ombres* de Michel Dallaire », in Samira BELYAZID (dir.), *Littérature francophone contemporaine : essais sur le dialogue et les frontières*, Lewiston, N.Y., Edwin Mellen Press, pp. 159-182.

Lucie HOTTE

- LAING, R.D. (1971), *Soi et les Autres*, Paris, Gallimard.
- LAPARRA-VILLEMONTÉ DE LA CLERGERIE, Manon (2009), « Serge Patrice Thibodeau : franchir le seuil », in Marie-Linda Lord et Denis Bourque (dirs.), *Paysages imaginaires d'Acadie. Un atlas littéraire*, Moncton, Université de Moncton, Institut d'études acadiennes et Chaire de recherche en études acadiennes, pp. 111-124.
- LÉGER, James Marc (2001), « Memory into History : Personal Documents for an Age of Franco-Ontarian Reculturation », *Journal of Canadian Studies / Revue d'études canadiennes* 36/3, pp. 79-106.
- PARE, François (2001 [1992]), *Les littératures de l'exiguïté*, Ottawa, Le Nordir.
- ROUSSET, Jean (1986), *Le lecteur intime*, Paris, José Corti.
- THIBODEAU, Serge Patrice (2005), *Lieux cachés : récits de voyage*, Moncton, Éditions Perce-Neige, coll. « Prose ».

MAPPING THE NORTH IN FARLEY MOWAT'S *HIGH LATITUDES: AN ARCTIC JOURNEY*

André DODEMAN

Université Stendhal - Grenoble 3

Farley Mowat's reflection on his 1966 trip to Northern Canada in *High Latitudes: an Arctic Journey* (2002) discusses the changes and social transformations which have greatly affected Native communities in the North. The scientific exploration and economic exploitation that was encouraged by the Northern Vision of the 1960s conveyed the idea that the North was central to the Canadian identity and called for strengthened political organization. This paper deals with how Mowat set out to counter the southern Canadian views of the area by witnessing a Northern space of relation and exchange.

Les réflexions de Farley Mowat sur son voyage au nord du Canada en 1966 dans *High Latitudes: an Arctic Journey* (2002) traitent des changements et des mutations sociales qui ont sérieusement affecté les cultures indigènes du grand nord canadien. L'exploration scientifique et l'exploitation économique qui étaient encouragées par la vision du Nord des années soixante ont véhiculé l'idée que le Nord était au centre de l'identité canadienne et qu'il nécessitait une organisation politique plus soutenue. Ce travail traite de la façon dont Mowat s'est érigé contre cette vision du nord qu'avait le sud du pays en témoignant d'un espace nordique de relation et d'échange.

The myth of the North has always played a significant role in Canadian literature. When Europeans began exploring the North and forming their own narratives, the North was associated with hardship, pain and death. The mystery surrounding the remains of the 1845 Franklin expedition for example has inspired many stories since the 19th century and at the turn of the twentieth century, attempts were made to aestheticize the North and closely associate it with the identity of the country. Stefansson's *The Friendly Arctic, the Story of Five Years in Polar Regions* remains a memorable account of his journey across the Arctic. The land was made more hospitable, and the abundant wildlife testified to the uncountable riches that lay waiting in the North. Farley Mowat positions himself in this literary tradition which blends nature writing, travel narrative and autobiography. Born in Ontario in 1921, Mowat spent a few years in the Arctic after World War II and his experience of the North has never ceased to inspire his writing. His work includes memoirs and novels, some of which have been made into movies such as *Lost in the Barrens* (1956) and *Never Cry Wolf* (1963). *High Latitudes: An Arctic Journey*, published in 2002, relates a specific journey from Northern Labrador to the Northwest territories in 1966 which was prompted by *MacLean's* need to cover a murder trial involving Inuit defendants in the Northwest territories. The account of Mowat's journey is a first-person narrative which assesses the settlement of the Canadian Arctic and the effects of this settlement on nature and Inuit

inhabitants. *High Latitudes: An Arctic Journey* is also a critique of the Northern Vision of the 1960s which consisted in asserting Canadian sovereignty over the Arctic with the aim of domesticating and exploiting the natural resources available. This paper intends to show how the writer attempted to upset the dominant centralizing southern perspective associated with federal government and adopt a northern perspective which would lend a voice to a silent world. As there are two 'I's in the narrative, the narrated and the narrating 'I', this paper will begin by examining the framed travel narrative set in the 1960s which focuses on the aestheticizing of the northern landscape as opposed to the environmental consequences of southern exploitation. The author's purpose consists in asserting that the idea of North is above all a question of perspective or viewpoint. Mowat's depiction of a dynamic northern landscape and wildlife is made to contrast with southern settlement which tends to stabilize so as to facilitate exploitation. This leads to the question of cartography which contributes to the stabilization of borders, territory and people. Mapping attempts to produce a stable representation of a given territory at a given time in order to assert ownership and control. Mapping the North also means controlling and displacing people, the Inuit in particular, to make them conform to a southernized North characterized by linguistic uniformity, sedentary lifestyle and consumer society. Finally, Mowat's resistance to the progressive southernization of the North is expressed by means of a dialogized text in which different voices coexist and interact. The writer focuses on the Northern Inuit perspective which can lead to epistemological problems around the possibility of ever being able to voice the other.

Open and Closed Spaces

More than a territory north of sixty, the North remains an idea which is embedded in the Canadian imagination, especially in the 1960s. The Canadian Arctic region has undergone many changes since the beginning of the 20th century, but as Canada was edging towards its 100th birthday, Prime Minister Diefenbaker made the North into a defining element of Canadian history. In the late 50s and early 60s, a "Northern Vision" was being planned for the country, a vision which would lead to further exploration, mapping and exploitation of the Arctic under the Pearson government. Farley Mowat's *High Latitudes: An Arctic Journey* (2002) bears witness to the environmental and social consequences of the political and economic reconfiguration of the North. His idea of the North strongly contrasts with the centralizing occupations of Ottawa, and such a contrast is expressed through the nature writing and the travel narrative which structure Mowat's book.

MAPPING THE NORTH IN FARLEY MOWAT'S *HIGH LATITUDES*

The book is a retrospective insofar as it is based on the writer's portrait of the Arctic Region of the 1960s from a viewpoint which is set at the beginning of the 21st century. This temporal distance, which will be dealt with later in this paper, gives authority to the writer as to the assessment of the effects of the Northern Vision on the Arctic and reminds the reader of the lack of knowledge Canadians had of the Arctic region. In the 19th and the 20th centuries, the North was associated with pristine landscapes, the cold, barrenness, and its exploration was risky business. Sherrill E. Grace, who has made a detailed analysis of what she terms the "discursive formation" of North in *Canada and the Idea of North*, deals with the representations of the North as "a homogeneous, empty space, outside of history, a place of romance, danger, challenge, mineral resources, and so forth for white, southern men" (GRACE 2001: xv). The opportunity offered to Mowat by *Maclean's* magazine to witness a murder trial at Spence Bay in the Northwest Territories involving Native defendants served the writer's didactic purposes which aimed at voicing the Northern silence. The first important paratextual element of the book is the map which announces the narrative and details Mowat's journey from Northern Labrador to the Northwest Territories. The map juxtaposes territory and trajectory via the arrows and dotted lines which represent the writer's various ports of call. It triggers the linear progression of the text from one area to another and the narrative that encompasses the writer's accounts, judgements and transformation. Such judgements depend on the relationship between the idea of North and the experience of North. According to Eva-Marie Kröller's definition of the Canadian exploration narrative, travellers are invited to "match" empirical reality and aesthetics, both of which are part of the discursive formation of North:

Exploration and tourism, and the writing resulting from them, often overlap in a country where travellers are called upon to match the pragmatic and aesthetic principles to which they have become accustomed (and which they are determined to pursue) against extraordinary geographical, climatic, and cultural challenges. (KRÖLLER 2004: 70)

Mowat's text combines travel narrative and nature writing to aestheticize the Canadian North and narrate the different changes that have affected it. The combination reveals two different spaces, a terrestrial and an aerial space; it also contrasts a harmonious, pristine landscape filled with animals with disruptive human settlements designed to impose their linearity and sedentary lifestyle on Native peoples. Mowat travels by plane and each trip

between locations is an opportunity to aestheticize landscape and wildlife. In the second chapter entitled “Bay of Whales”, Mowat gives a detailed description of the landscape as he heads to his first port of call, “Eskimo point”:

This was a day of days. To the eastward the Canadian sea shimmered under a serene and cloudless sky. To the west the tundra prairies (misnamed “barren lands”) rolled in swirling patterns of muskeg brown and swampy green. Flecked and pocked with innumerable lakes and ponds and fissured by the quicksilver gleam of streams and rivers, they appeared to consist as much of water as of land.

This low-flying coastal world was awash with life. Shivers of shorebirds flickered along the mud flats. Fleets of ducks shared the shoal waters at the mouths of rivers with pods of white whales. (HL, 11)

The north is depicted as transcending the usual East/West perspective which often rhymes with exploitation. The journey westward recalls the first European explorers who claimed territories in the names of their kings. The journey northward aims at destabilizing the reader’s usual perspective, and the writer’s romantic vision reveals a world defined by the inter-connectedness of the different elements of water and land. The focus on the landscape enhances a particular sensing of North which aestheticizes the connection between man and nature through the narrator’s subjectivity. As Claire Omhovère writes in *Sensing Space*, the landscape here described becomes a “contact zone where world and consciousness interplay through sensation” (OMHOVÈRE 2007: 122). The reader shares the narrator’s viewpoint which progressively comes to focus as the plane lands. The closer the plane is to the runway, the clearer human settlements come into focus. The natural spaces between the ports of call give way to a landscape clearly delineated by human activity. The landscape is dotted with prefabricated plywood houses built by the DNA (Department of Northern Affairs), posts belonging to the HBC (Hudson’s Bay Company) and different material such as steel drums and stacks of timber.

The writing of nature which aestheticizes open spaces parallels the narrator’s critical view of Western human activity in the North. In this respect, he opposes two views, an anthropocentric view centred on the human exploitation of the environment and an ecocentric view centred on nature. Both spaces are characterized by a different representation of time. From a southern viewpoint, the emptiness of the North calls for cultural and economic structure.

MAPPING THE NORTH IN FARLEY MOWAT'S *HIGH LATITUDES*

In her analysis of Rudy Wiebe's *A Discovery of Strangers*, Omhové points out that geographical emptiness represents a vacuum that invites western powers to take possession of it: "Geographical and aesthetic vacancy are then read as indexing a social and political vacuum, thereby legitimating the intervention of a foreign power to provide the structures that are perceived to be lacking" (OMHOVÈRE 2007: 123). Contrary to the open natural spaces in which time is seasonal, time in the settlement is one of activity, transition and impermanence. Settlements are either in the process of being built or on the brink of decline. When one settlement has lost its *raison d'être* in terms of exploitation, it is dismantled and carried to another location, leaving behind traces of its former activity. One of the recurrent examples is the DEW (Distant Early Warning) line that was built during the Cold War and which consisted in operating a radar system for both Canadian and American governments. The building of the DEW line eclipsed earlier constructions called the I-sites which were subsequently dismantled:

Originally each site had sported a steel tower three hundred feet high surrounded by a cluster of metal-sheathed buildings, storage dumps, access roads, and a landing strip. Now the deserted sites were junk yards, their towers felled and lying sprawled across the tundra like the skeletons of gigantic serpents, their buildings succumbing to winter gales, their acres of steel fuel drums (full and empty) disintegrating beside dead trucks and other vehicles amid a welter of nameless debris. (*HL*, 228)

As Christine Montalbetti writes in her analysis of the travel narrative, *Le Voyage, le monde et la bibliothèque*, traces are "symptoms" which call for narrative. The abandoned "metal-sheathed" buildings, the access roads and the "steel fuel drums" represent the metallic culture so often evoked in Canadian novels dealing with the relationship between identity and landscape.¹ The writer's focus on this specific area is meant to underline the temporary, ephemeral nature of Western profit-driven colonisation. The writer attests to the death that western culture brings to the Arctic and which takes the form of metal "skeletons" and "dead" trucks.

¹ A significant example in Canadian Literature is Margaret Atwood's *Surfacing* (1972) which opposes a mechanized, Americanized culture introduced as a disease spreading from the South and a Northern culture closer to nature and Native beliefs.

André DODEMAN

The geometry of the southern city is meant to transform and domesticate the Arctic landscape. Southern Canadian cities are geometrical, linear and the colonisation of the North begins by imposing linearity and verticality on the landscape. Such linearity is not only spatial but temporal, as the northern destiny of the Arctic is determined by the government's plan to profit from this new arbiter, oil and its exploitation. Exploitation is justified by the teleological nature of progress, and its agents resort to the map to stabilize the borders between territories and the people who live off the land.

Mapping the Arctic: Dislocating and Relocating

Mowat's map at the beginning of the book is the first of a series of other maps of reference used by the traveller to explore the Arctic. The map has the ability to objectify the North and reduce margins to a mere series of lines and borders. As Grace points out, maps are above all the instruments of cultural power:

Maps [...] legitimate and authorize the writer, speaker, artist in numerous ways, most obviously by asserting (whether truthfully or not) that the author has been *there*, seen *that*, and knows what he/she is talking about. By informing, illustrating, and legitimating, maps exhibit an enormous discursive and, thus, cultural power; they claim knowledge of and thereby mastery over a part of the world – here, the North, or a part of the North. (GRACE 2001: 80)

It is true that Mowat derives his authority from the maps which support his testimony, but he does not hesitate to draw attention to maps which homogenize territory. The map goes so far as to anticipate the settlements and objectify the indigenous peoples living in the area. The centralizing power of Ottawa finds its full expression in the map, and the relocation of Aklavik is a significant example of how a map can call a new town into existence and erase other towns, regardless of the people's attachment to their territory. Mowat shows that the map has the power to erase a significant part of a community and its history:

Reborn Aklavik on the eastern bank, Aklavik would then become the administrative capital of the entire western Arctic and a shining example of what the Northern Vision was all about. Construction began in the late fifties and no effort or expense was spared. Maps (including the aeronautical editions by which we were navigating) were printed showing Aklavik *already*

MAPPING THE NORTH IN FARLEY MOWAT'S *HIGH LATITUDES*

transported to its new location. By 1958 the transition was nominally a *fait accompli*. (HL, 234)

This significant passage represents the Inuit as a voiceless, objectified people caught between geographical and cultural dislocation and relocation. Mowat's intention in 1966 was to give voice to the peoples who were expected to conform to the Northern Vision and his narrative takes on the form of a patchwork of voices. As a result of government interference, the semi-nomadic lifestyle of certain Inuit people was progressively halted, their ancestral territory remapped and their economic well-being made dependent on welfare, all for the purpose of creating permanent settlements and including them in the Northern Vision by making them participate fully in a cash economy.

Furthermore, the centralizing political discourse of the North is supported by the centralizing tendency of Western science. The narrator meets historians, archaeologists and anthropologists who attempt to place Native communities into various historical and social categories, thereby objectifying those they are meant to study. The work of European researchers is openly discredited by the narrator who labels the latter Eurocentric. Emile Durkheim's work in sociology at the turn of the 20th century inspired scientific methods consisting in analysing social groups from a positivistic viewpoint. Structuralism, which emerged in anthropology with Claude Levi-Strauss's *Structural Anthropology* in the late 50s, marginalized history in the approach to ethnic groups. For Mowat, the social sciences became the tools of the Northern Vision. The visit of the scientist is not associated with knowledge *per se*, but with the central power in Ottawa. Mowat relates the scientists' visits to Pelly Bay and their eagerness to learn about "pre-colonial Eskimo culture": "Thereupon, anthropologists, ethnologists, sociologists, and others of that ilk began flying in to the little settlement in such numbers as to validate the quip 'The standard Eskimo family now consists of seven Eskimos and a visiting scientist'" (HL, 145-6). The irony of this short passage decentralizes western schools of thought, and the narrator disparages these sciences and their objectifying intentions. The relativization of the social sciences, which suggest dissecting and naming, is epitomized by the intentional absence of names. Western science is represented in its most positivistic aspects insofar as it reduces the individual to a negligible part of the whole. One of the writer's many significant efforts to decentralize western discourse can be read in the 28th chapter entitled "Kidnapped". On his arrival in Inuvik, Mowat is immediately informed that no rooms are available for his stay as the minister of the DNA, the Honourable Arthur Laing, is present and organizing a meeting.

André DODEMAN

Mowat is taken in by an Inuk who happens to be a government employee, and he decides to attend the official meeting before being “kidnapped” by a group of three Inuit girls, one of whom is Mary Carpenter. He is taken to a house of natives and Mary Carpenter explains her decision to draw Mowat away from the world of official political discourse and into the sphere of the Natives. Her decision is mainly motivated by Mowat’s reputation and activity as writer. To her, writing represents dialogism as opposed to the monologic discourse of central Ottawa and its Northern Vision. She explicitly deplores the scientific urge to analyse and write off Inuit culture in her home town, Sachs Harbour:

The Anglican minister went away and never came back, Mary explained to me, but there’s another white guy messing about there now worse than a missionary. He’s a social anthropologist from some big university studying our habits. Those guys are everywhere in the north now, asking personal questions and busy taking notes like we was bugs for them to study. They crawl all over us worse than lice. (HL, 240)

Mary Carpenter’s narrative discloses the alienating consequences of her people’s adaptation to southern Canadian culture, her forced removal from the community and her painful experience in a residential school made to southernize Natives. The narratives which are framed by Mowat’s text reveal his intention to decentralize western knowledge of indigenous cultures by acknowledging what Bakhtin terms the world of heteroglossia.

Writing into Existence

Mowat’s text is polyphonic in that it includes different narratives which are set in dialogic relationship one to the other. The recorded speeches of the Inuit, DNA administrators, benevolent priests and ministers as well as white Canadians who have married into the Inuit community are used by the author to fill what is perceived as the discursive void of the North. They attempt to destabilize southern views of the North and the traditional borders between languages. For instance, Mowat displays the coexistence of the two languages that Ashcroft, Griffiths and Tiffin discuss in *The Empire Writes Back*, the first being English spelled with a capital “E” and english with a small “e.” In their terms, the “distinction between English and english has been between the claims of a powerful ‘centre’ and a multitude of intersecting usages designated as ‘peripheries’”. The language of these ‘peripheries’ was shaped by an oppressive discourse of power” (ASHCROFT 1989: 8). In Mowat’s text, “english” denotes authenticity and his use of reported colloquial speech allows

MAPPING THE NORTH IN FARLEY MOWAT'S *HIGH LATITUDES*

the writer to demarcate his writing from the other's speech, thus giving an illusion of objectivity.

Chapter 10 relates Mowat's arrival at Frobisher Bay (now Iqaluit) and his visit to a small settlement named Apex Hill four miles away from Frobisher. There he collects the narrative of an Inuk named Simonee which reveals the latter's awareness of the spatial distinction between Frobisher Bay and Apex Hill, an additional distinction intended to decentralize Inuit culture and displace the people in their own land:

DNA talk plenty about Inuit being own bosses. When is that, eh? Times when we live in the north before any white people, we were the bosses. We know what we need and how to get it. We learned a lot in all them years our people lived in the north before you fellows come. We can learn whatever we need, but we should decide what we want to learn. And what we want to change. And how fast we change.

One time used to be only one sort of people here. Nobody have much more than everybody so we get along good, helping each other. Happy times together. Now is two peoples. Whites and Inuit. Whites got most of everything. Maybe you going to take all of everything? Inuit better be careful; only maybe is too late already. (HL, 90)

The repetition of the word "learn" illustrates how colonization and settlement are carried out through the spreading of western knowledge. Western culture occupies social space by marginalizing the oral traditions of the Inuit and their own collective knowledge of nature. Western knowledge is represented as a means by which it is possible to divide people into hermetic racial and social categories, such as "Whites and Inuit". The "english" spoken by Simonee reveals the other's words which interplay with the universalizing discourse of imperialist ideology. By including indigenous narratives in the main text, Mowat creates a textual space aimed at reconsidering imperialist culture, much like Said's objectives in *Culture and Imperialism*: "Western cultural forms can be taken out of the autonomous enclosures in which they have been protected, and placed instead in the dynamic global environment created by imperialism, itself revised as an ongoing contest between north and south, metropolis and periphery, white and native" (SAID 1994: 59). The narratives are inserted so as to interact dialogically with imperialist discourse in a "dynamic global environment", and colloquial English is included to challenge the universalizing discourse of the South which is characterized by

correct grammatical language and objectifying scientific methods. Mowat thereby questions the mapped borders between spaces, cultures, languages and narratives.

The travel narrative allows the writer to include many other forms as it offers what Jean VIVIÈS terms “formal plasticity” in his book *Le récit de voyage en Angleterre au XVIII^e siècle: de l'invention à l'inventaire*.² The travel narrative is indeed the form in which seeing and knowing, the part and the whole meet. The diegetic morphology of Mowat's text, to use one of Grace's terms, is diverse and challenges other forms of narrative which may display a unifying narrator and a unified language. Susanna Moodie's autobiographical *Roughing It in the Bush* for example centres the text on the locutor who, to quote Marta Dvorak in her article “Autobiografiction: Strategies of (Self) Representation,” recognizes “the superiority of the imperial centre – the true ‘home’ – over that of the local and peripheral” (DVORAK 2001: 93). Mowat's text is a blend of languages as he inserts more than just indigenous words competing with centralizing bureaucratic language. Borrowing words from Inuktitut serves to highlight the heterogeneity of the text and add geography to the narrative. For purposes of heterogeneity, he includes historiographic and epic narratives, anecdotes and tales. The experience of his journey and the people he interviewed for his book grant him the authority to question the western knowledge of Inuit history by confronting it with the writings of other scientists who are concerned with historiography and archaeology. Mowat challenges western science by underlining its fragmented nature, its contradictions and controversies. His encounter with Thomas Lee, an archaeologist working near Ungava Bay, highlights the dissent within the field. Lee challenges archaeological dogmas by questioning the accepted dates of the settlement of North America. By scrutinizing the remains of Dorset, Thule and Inuit culture, he discovered that Europeans had explored the continent before its official discovery by John Cabot in 1497. Relegated to the margins of mainstream archaeology, Lee was rejected by his peers:

Here in the 1950s, while employed by the National Museum of Canada, Lee had unearthed abundant lithic evidence indicating a human presence extending as much as fifteen thousand years into the past. Such an early date for man anywhere in the Americas was not then acceptable so Lee's extensive collection of artifacts,

² « Le récit de voyage est en effet un *montage*. Situé au point de rencontre ou de contradiction entre le voir et le savoir, l'inventaire et l'invention, le fragment et le tout, il se caractérise par sa plasticité formelle ». (VIVIÈS 1999 : 159-60)

MAPPING THE NORTH IN FARLEY MOWAT'S *HIGH LATITUDES*

together with his reports pertaining to Sheguinandah, were quietly consigned to limbo. (*HL*, 68)

This passage shows to what extent Mowat views western science as authoritative, reluctant to accept challenge and characterized by a propensity to marginalize the other's words. Retrospectively, Mowat states that many archaeologists now accept the probability that the Americas had been explored by Europeans before 1497, thereby questioning archaeological assumptions relative to the first settlements in North America. This passage echoes the more recent scientific concerns with first settlements in North America which are detailed in Steve Olson's *Mapping Human History*. Indeed, claims that the first people of the Americas settled in the area 13,500 years ago are mainly due to the fact that archaeological records did not go further back in time. Here again, Mowat focuses on the borders or the interstitial spaces between conflicting scientific discourses so as to unsettle assumptions which characterize the stabilizing efforts inherent in the ideology of the Northern Vision.

The dialogic nature of his text allows the writer to explore the instability of words and borders between genres. For Mowat, the North is a world of mixture, instability, a chronotope of change. While mapping territories tends to attribute a specific space to a given community, the narrator focuses on the genetically protean nature of human beings who cannot be subsumed under impermeable ethnic categories. To take one example, the northern journey shifts westward and because of bad weather, the pilot decides to land near the closest settlement which is Paulatuk. Chance suddenly interrupts the narrative and breaks the linear trajectory announced at the beginning. The town is depicted as having no HBC post and the landscape is devoid of abandoned steel drums. The narrator informs the reader that the town, which was supposed to be dislocated and subsequently relocated, was finally saved by an Oblate, the only white man in the town. These people are presented as a new community of native and European origin. The narrator's ethnographic comments reveal a genetically mixed community:

They [the inhabitants of Paulatuk] were a good-looking, vigorous lot, many with light-coloured hair, a few with blue eyes, and several with sculptured noses on the Roman model. Although obviously not European, there was probably not one among them without European blood in his or her veins. Physically they belonged to a new, mixed race while remaining essentially Inuit in thought and spirit. (*HL*, 205)

In other words, communities are not genetically stable and are liable to change. This community is presented to the reader in genetic terms as a synthesis of Northern and Southern Canada. The Roman nose and the implicit reference to skin colour epitomize the evolution from two separate spaces and peoples to an interstitial space characterized by genetic and cultural hybridity.

The I/eye of the Memoirist

In this respect, the formal plasticity of Mowat's *High Latitudes* is meant to represent the hybridity of Canadian identity. Mowat becomes the authoritative voice which displays this hybridity at the expense of western thought. The reader is led to question the position of the narrator, which is twofold in the book. There are indeed two "I"s separated by a period of thirty-five years, the narrated "I" of 1966 and the narrating "I" of 2002. The book obeys the memoir form which is defined by James M. Cox in "Recovering Literature's Lost Ground through Autobiography" as relating "itself to the external world of the author in history, not to the inner world of self-reflection" (COX 1980: 143). The narrating "I" can be traced by the time indications and the proleptic passages of the narrative. Thomas Lee's death in 1982 and his unrecognized archaeological research in the seventh chapter is one of the few examples of proleptic sequences. The memoir form exposes Mowat's testimony which conveys his environmental and cultural engagements, as well as the belief in the necessity to preserve Inuit culture. The thirty-five year gap allows the narrating 'I' to assess the social and environmental mutations the North has undergone since the 1960s. As Jean VIVIÈS notes, the journey unfolds between a starting point and an end, and more importantly, it entails the transformation of the traveller. The narrated "I" is the southerner who discovers his homeland and its people, and the mapping process discussed in the memoirs via the travel narrative leads to a discourse of discovery, of appropriation of the territory and the formation of a Canadian identity determined by a national idea of North. The narrating "I" on the other hand reflects the writer's hindsight and maturity which testifies to a lost world.

As in many genres related to autobiography, the narrating "I" creates a relationship of intimacy between the narrator and the reader. The sphere of intimacy is a space where Mowat is able to share his eclecticism and expose his didactic purposes. The ethnological and anthropological discourses are included in the text to support his personal arguments regarding indigenous peoples. The maturity of the narrating 'I' serves Mowat's position as the authoritative witness to a world which is evolving towards homogeneity and uniformity. From the writer's viewpoint, the Northern Vision has been too efficient and the

MAPPING THE NORTH IN FARLEY MOWAT'S *HIGH LATITUDES*

many recorded discourses attributed to DNA administrators take on a prophetic tone. The “mixed race” that the narrator describes in Paulatuk has adopted the English language to the detriment of Inuktitut. Similarly, Southern Canadian residential schools are pointed out as having succeeded too well in the assimilation of the Inuit people despite political efforts to recognize the specificity of the Inuit population with the creation of Nunavut in 1999. Memoirs are not only a contemporary reflection on the past, but also a discussion centred on the problems that lie ahead. The linear progression suggested by the map at the beginning of his memoirs underlines the connection between past, present and future. The political organization of the Nunavut territory, the possible opening of the Northwest Passage which raises questions of administration in the North, and the risks of cultural amnesia are at the core of Mowat's work. The narrator-traveller of *High Latitudes: An Arctic Journey* witnesses the effects of western consumer society on the Inuit people. The narrator records the voice of Mary Carpenter whose words reverberate, reminding the reader of the effects of cultural amnesia:

All us young people are a lost generation. White kids down south at least have the history of their people behind them in books and all that stuff, but we've got nothing written down. Nothing, only the stories the old people used to tell in our old languages that's been taken away from us by the education system of the whites. And the old people are dying off, so *our* history's lost. So most of us younger people have lost touch with who we used to be, and even with our own land... (HL, 236)

Mowat writes from a border between the western tradition of the written word which Edward Said and many others have associated with imperialism and the writing of Native experience in the North. This raises the question of the problematic ‘I’ which may be interpreted as another technique used to usurp native identity. However, his memoirs are a patchwork of different narratives and the stories deal just as much with the interconnectedness of cultures as with the recording process of the other's words. The fact that Natives did not have access to the written word in the 1960s justifies Mowat's choice to include their voices in his memoirs and echo their concerns. Grace underlines that “by ventriloquizing (or what might be called appropriating voice), [...] they [writers such as Farley Mowat and Rudy Wiebe] prepare the way all the same; they open a space for a speaking and listening that had been denied, repressed, or simply ignored hitherto” (GRACE 2001: 177). The shifting borders intend to show that his narrative is liable to change and does not mean to stabilize. The

fact that he refers to echoes instead of voices at the end of the book suggests that the voices have been dissociated from their speakers and can reverberate on their own in the near future.

Mowat's work shows that memoirs are far from being an ossified form and that the genre is extremely malleable. The cultural encounters that are described in the 1960s must not erase the many other framed historiographic narratives used as pauses or digressions which reflect the writer's romantic idea of North. The story of Albert Johnson, a lone trapper who killed a mounted policeman in the 1930s and triggered a manhunt across Northern Canada for months, interrupts the narrative in chapter 30 to draw the reader's attention to the myth of the North which is often made up of mystery and tragedy. Mowat's *Tundra* (1973) focuses on the narratives of the great explorers and each story begins with a map of the territory explored. *Tundra* relates their stories by including extracts from original exploration narratives, and Mowat places himself as their interpreter and assessor. MacKenzie, who gave his name to the river and was the first to reach the Arctic Ocean, John Franklin, whose expedition was marked by failure and death in the middle of the 19th century, and Stefansson, whose narratives attempted to unsettle the stereotypes of the North, are three of the important heroic figures of the book. The function of the autobiographical framing narrative is to consider the present from the perspective of the past, to underline the thin border between exploration and exploitation and to propose a different ethos regarding nature. The prologue of *Tundra* exposes Mowat's view regarding how pristine landscapes have been exploited to such an extent that the number of deer living in the area had been divided by three between 1949 and 1960. His engagement drives him to write about the future and the dangers of uncontrolled exploitation. The opening of the Northwest Passage and its consequences on the Inuit population, the discourse on climate change, the assertion of Canadian sovereignty over the Arctic and the assessment of Canadian multiculturalism are concerns which pervade his autobiographical work. His engagement and his idea of the North as an inherent part of Canadian identity have motivated his attacks against western science and the government, making him a controversial and significant writer in the history of Canadian literature. Controversies have arisen from the techniques he uses to voice the other, his organization of the other's words and his own vision of the social sciences, but many critics recognize that Mowat's work has managed to voice silenced perspectives for his readers. His romantic vision of the North has had a major influence on writers such as Rudy Wiebe and Robert Kroetsch. In *Playing Dead* for example, Wiebe proposes an "Inuit View to the South" which reverses North

MAPPING THE NORTH IN FARLEY MOWAT'S *HIGH LATITUDES*

and South in order to reflect Inuit perspective. Other writers like Aritha Van Herk and Robert Kroetsch have also written a great deal about the North and the narrative silence that called for voices. In *A Likely Story: the Writing Life*, Kroetsch relates his experience of the North when he was a young man in the late 40s. For him, "the north was a silence that desired as much to be spoken as I desired to speak. It was the very geography of my desire. It was the landscape of my unspeakable narrative attention" (KROETSCH 1995: 16). With *High Latitudes: An Arctic Journey*, Mowat asserts his position in a national tradition of the writing of the North which tries to give voice to its silence.

Works cited

- ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth & TIFFIN, Helen (1989), *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*, Londres/New York: Routledge [2002: 2^e éd].
- BAKHTIN, Mikhail M. (1981), *The Dialogic Imagination*, Caryl Emerson and Michael Holquist (trad.), Michael Holquist (ed.), Austin: University of Texas Press.
- COX, James (1980), "Recovering Literature's Lost Ground through Autobiography," in James Olney (ed.), *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, Princeton: Princeton University Press, pp. 123-45.
- DVORAK, Marta (2001), "Autobiografiction: Strategies of (Self) Representation," *Commonwealth: Essays and Studies*, 24:1, pp. 91-101.
- FRYE, Northrop (1990), *Words with Power: Being a Second Study of the Bible and Literature*, Harmondsworth: Penguin.
- GRACE, Sherril E. (2001), *Canada and the Idea of North*, Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press.
- HUBIER, Sébastien (2005), *Littératures intimes : Les expressions du moi, de l'autobiographie à l'autofiction*, Paris, Armand Colin.
- IRMSCHER, Christoph (2004), "Nature-writing," in Eva-Marie Kröller (ed.), *The Cambridge Companion to Canadian Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 94-114.
- KROETSCH, Robert (1995), *A Likely Story: the Writing Life*, Red Deer: Red Deer College Press.

André DODEMAN

- KRÖLLER, Eva-Marie (2004), "Exploration and Travel," in Eva-Marie Kröller (ed.), *The Cambridge Companion to Canadian Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 70-93.
- LEJEUNE, Philippe (1980), *Je est un autre : l'autobiographie, de la littérature aux médias*, Paris, Seuil.
- MONTALBETTI, Christine (1997), *Le voyage, le monde et la bibliothèque*, Paris, Presses universitaires de France.
- MOWAT, Farley (1973), *Tundra: Selections from the Great Accounts of Arctic Land Voyages*, Toronto: McClelland and Stewart.
- MOWAT, Farley (2002), *High Latitudes: An Arctic Journey*, South Royalton: Steerforth Press.
- OLSON, Steve (2003), *Mapping Human History: Genes, Race, and Our Common Origins*, Boston/New York: Mariner Books.
- OMHOVÈRE, Claire (2007), *Sensing Space: The Poetics of Geography in Contemporary English-Canadian Writing*, Bruxelles: Peter Lang.
- SAID, Edward (1993), *Culture and Imperialism*, London: Vintage.
- VIVIES, Jean (1999), *Le récit de voyage en Angleterre au XVIII^e siècle: De l'inventaire à l'invention*, coll. Interlangues Littérature, Toulouse, Presses universitaires du Mirail.

LA DÉCLARATION DES NATIONS UNIES SUR LES DROITS DES PEUPLES AUTOCHTONES : LE DILEMME CANADIEN FACE À LA RECONNAISSANCE DU « SUJET » AUTOCHTONE

Brieg CAPITAINE et Thibault MARTIN

Doctorant en sociologie, EHESS et Université du Québec en Outaouais

En septembre 2007, le Canada refusait de signer la déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones qu'il avait pourtant activement contribué à rédiger. Le 12 novembre 2010, sous la pression des groupes autochtones et de la communauté internationale, le gouvernement « appuyait » finalement la déclaration mais en rappelant d'emblée son caractère « non contraignant ». Pour quelles raisons le Canada, pourtant à l'avant-garde en matière de reconnaissance des droits autochtones, a-t-il autant de réticence à reconnaître les droits contenus dans ce texte ? Cet article postule que cette position traduit, en fait, la difficulté de l'État canadien à reconnaître le « sujet » collectif autochtone, dont cette déclaration est le symbole. En effet, l'approche canadienne tend à définir les autochtones en fonction d'une généalogie et de pratiques ancrées dans la période précoloniale, ce qui limite leur capacité à se présenter et à se représenter de manière dynamique et autonome, c'est-à-dire à agir en tant que « sujets », au sens sociologique.

In September 2007, Canada refused to sign the United Nations declaration on indigenous rights that it had, however actively contributed to draft. In November 2010, under pressure from indigenous groups and the international community, the government finally « endorsed » the Declaration while recalling that it was not legally binding. Although it is at the forefront in recognizing indigenous rights, Why is Canada so reticent to recognize the rights contained in this text ? This article proposes that this position actually reflects the difficulty of the Canadian State to recognize the indigenous collective « subject », of which this declaration is the symbol. Indeed, the Canadian approach tends to define Aboriginal identity from a genealogy and practices rooted in the pre-colonial period, which limits the ability of Aboriginal people to define and represent themselves in a dynamic and autonomous way; that is to act as « subjects » in the sociological sense.

Les arrêts *Calder* et *Malouf* rendus en 1973, sans définir de façon spécifique les droits ancestraux des Premières Nations, ouvrirent néanmoins la porte à la reconnaissance des droits autochtones¹. En réponse, le gouvernement

¹ L'arrêt *Calder*, rendu par la Cour suprême, fut le premier à définir le titre indien. La plus haute instance judiciaire affirmait ainsi que l'existence des droits des peuples autochtones se fondait moins sur la proclamation royale de 1763 que sur le fait que les descendants de bandes organisées qui occupaient un territoire singulier au moment des premiers contacts avaient des droits sur celui-ci. Malheureusement la nature et l'étendue de ces droits ne furent pas précisées par la Cour, car la cause fut perdue pour des raisons techniques par le groupe autochtone. L'arrêt *Malouf* de la Cour supérieure du Québec reconnut quant à lui les droits territoriaux des Cris de la baie James et la nécessité pour le gouvernement de négocier une entente afin d'obtenir la cession de ces droits avant d'entamer le développement de leur territoire.

canadien se dota d'une politique fédérale des revendications territoriales globale encadrant les négociations. Depuis, tout nouveau requérant doit se soumettre à certaines conditions. Par exemple, les revendications doivent porter sur des activités dont il a été prouvé qu'elles étaient exercées et le sont toujours par les autochtones. De même, le territoire revendiqué doit faire l'objet d'une occupation ancestrale et continue. Reposant principalement sur la définition des droits ancestraux, dont la reconnaissance protège les minorités nationales autochtones d'une érosion culturelle brutale, le système de négociation actuel contraint toutefois fortement les autochtones à construire leur identité à l'intérieur d'un espace de réflexion essentialiste défini par un ensemble restreint et arbitraire de traits culturels. Cet ancrage de l'identité dans une perspective primordialiste limite la possibilité de se présenter et de se représenter de manière dynamique et autonome (FORMOSO 2001), c'est-à-dire en tant que « sujet ». En d'autres termes, l'espace de résolution juridique du conflit, structuré autour de l'hégémonie du principe de certitude qui est au fondement des traités historiques, va à l'encontre de toute forme de subjectivation définie comme un « processus d'auto-transformation pris en charge par les personnes elles-mêmes » (WIEVIORKA 2009 : 39).

Cet article suggère que si l'État canadien émet de grandes réticences à appliquer la déclaration des Nations unies sur son territoire, c'est que ce texte est le fruit d'un processus de subjectivation, autrement dit l'expression d'un « sujet » collectif autochtone qui vise moins la définition de droits ancestraux particuliers que la reconnaissance de droits culturels à portée universelle.

Nous distinguerons d'abord ce que nous entendons par droits collectifs, droits politiques, droits ancestraux et droits culturels. Nous verrons que si les autochtones jugent discriminatoires les droits collectifs dont ils sont pourvus, ils défendent néanmoins leur identité collective contre l'universalisme abstrait des droits politiques. Alors que les autochtones cherchent à construire des droits culturels qui combinent, collectivement, le droit à la différence et à l'égalité, les seules voies que le Canada leur ait proposées afin de régler leur désaccord historique ont consisté soit à leur octroyer des droits collectifs particuliers (la loi sur les Indiens par exemple), soit à leur proposer des droits individuels de même portée que ceux dont jouissent les Canadiens. Dans une seconde partie, nous postulons que les autochtones ont très tôt investi les tribunes internationales afin, non seulement, de promouvoir leurs droits culturels, mais aussi de débattre collectivement de leur contenu. Le refus d'endosser la déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones, puis son timide appui sous la pression généralisée, révèle la

DÉCLARATION DES NATIONS UNIES SUR LES DROITS

difficulté, pour l'État-Nation canadien, d'envisager son unité autrement qu'à partir des politiques multiculturelles.

Egalité et différence : quels droits pour les Autochtones ?

Des droits collectifs aux droits politiques

La loi sur les Indiens constitue l'une des pierres de l'édifice juridique qui encadre la vie sociale des autochtones du Canada. Cette loi garantit d'une part aux Indiens « inscrits » un statut distinct et d'autre part les placent explicitement sous la responsabilité de l'État fédéral qui leur alloue des terres (collectives) réservées. Ces droits collectifs institutionnalisent, ce que le sociologue québécois Jean-Jacques Simard nomme le « régime de réduction » (2003 : 23). Revenant à l'étymologie du terme, Simard insiste sur les aspects classificatoires et simplificateurs du processus qui forme selon lui un système de domination qui semble total (géographique, économique, politique et juridique). Avec le recul et l'analyse de sources écrites, la majorité des anthropologues et des historiens ont mis en évidence le projet assimilationniste sous-jacent à de telles mesures. Néanmoins, ces droits collectifs protégeaient, d'une certaine manière, les autochtones qui en bénéficiaient et consacraient leur statut de groupes distincts. À ce titre, les autochtones, s'ils ne cessent de dénoncer le caractère discriminatoire de ces droits, les défendent néanmoins dans la mesure où ils leur garantissent une histoire et un destin singulier au sein de la nation canadienne.

En 1971, face à la contestation de plus en plus forte des immigrants et à la velléité des revendications nationalistes autochtones, sur la base d'ailleurs de ces droits collectifs, Pierre Elliott Trudeau introduit le principe d'un Canada composé d'une mosaïque de peuples (HELLY 2001). L'union nationale s'opère à travers l'égalité des droits et une idée de justice qui combine l'histoire personnelle et l'égalité de chacun dans la sphère publique. L'action est ainsi dirigée non pas vers la reconnaissance de groupes ethniques, comme cela a pu être le cas auparavant, mais vers les individus auxquels le gouvernement garantit l'égalité. L'idée sous-jacente est que plus le Canada a cherché à assimiler ses minorités, plus elle leur a fourni des armes de distinction et éveillé en elles une conscience nationale. En s'orientant vers l'individu et en reconnaissant son histoire particulière comme fondatrice du Canada, elle fait l'hypothèse, d'une assimilation plus rapide et pacifique à la société d'accueil. Il s'agit de ce que Michel Wieviorka (2005) nomme un « multiculturalisme intégré ».

La présentation du livre blanc par le gouvernement libéral en 1969 s'inscrit dans cette perspective. Jean Chrétien, alors ministre des Affaires indiennes, déclarait : « Pour la première fois sera mis en place un cadre qui ne laisse aucune place à la discrimination et à l'intérieur duquel, dans la liberté, l'Indien pourra, avec les autres Canadiens, réaliser son propre destin » (CANADA 1969 : 14). Après avoir présenté l'histoire des relations asymétriques entre les peuples autochtones et non autochtones, le texte concluait que « l'Indien en est venu à être considéré comme un être à part » (*ibid.* : 9). La différence collective et l'appartenance sont perçues comme des inégalités alors qu'elles sont vécues, par les autochtones, comme une force (MARTIN 2009). Si le projet est moralement louable dans la mesure où il repose sur une égalité de principe jusqu'alors niée aux Indiens du fait de leur statut constitutionnel, les autochtones avaient compris ce qu'Alain Touraine qualifie, dans d'autres contextes, d'« appel à l'égalité nourrit souvent une politique d'homogénéisation et de refus des différences au nom du caractère universel de la loi » (TOURAINE 1997 : 132).

Or, les minorités nationales qui se sont vues octroyer, pendant la période impérialiste, des droits collectifs, refusent cette nouvelle approche en termes de droits politiques partagés par tous. Si, du point de vue autochtone, les droits collectifs sont discriminatoires et si les droits individuels liquident toute différence, comment envisager une porte de sortie ? La marge semble bien étroite si l'on considère à l'instar de Simonetta Tabboni qu'il n'existe dans l'espace social « sans inégalité » (TABBONI 2001 : 73).

Droits ancestraux et droits culturels

Le gouvernement du Canada se replie après le camouflet du livre blanc et plusieurs arrêts de la Cour suprême et accepte de reconnaître aux autochtones des droits ancestraux définis comme des activités ou traditions qui font partie intégrante de la culture d'un groupe autochtone avant la période de contact avec les Européens². La solution au dilemme, pour l'État canadien, repose sur une pléthore de différences consacrant une mise à l'écart de l'histoire, des rapports sociaux actuels et donc de la vie sociale. Les droits liés au sol ne bénéficient qu'à des individus qui appartiennent à un groupe ethnique particulier et qui sont définis de manière essentialiste. Les droits ancestraux ne reconnaissent pas l'égalité et la différence, mais consistent simplement à protéger les activités ancestrales de chasse, de pêche ou bien encore de commerce.

² Les arrêts de la Cour suprême fournissent les principales sources de définition. Voir Sparrow (1990) ou Van Der Peet (1996).

DÉCLARATION DES NATIONS UNIES SUR LES DROITS

Si les autochtones parlent, eux aussi, de droits ancestraux, ils en donnent une acception totalement différente de celle sur laquelle s'appuie le gouvernement fédéral. L'étude d'Andrée Lajoie (2008) révèle, en effet, que ceux-ci englobent, pour les autochtones, les droits économiques, politiques, culturels et territoriaux. Cet ensemble forme un système complexe qui s'apparente à la représentation que donnent les autochtones des droits culturels qui relèvent, comme le note Alain Touraine, « non plus du droit d'être comme les autres, mais d'être autre » (TOURAINE 2005: 237). Toutefois cet auteur précise :

les droits culturels ne portent pas seulement sur la protection d'un héritage ou la diversité des pratiques sociales ; ils obligent à reconnaître, contre l'universalisme abstrait des Lumières et de la démocratie politique, que chacun, individuellement et collectivement, peut construire des conditions de vie et transformer la vie sociale en fonction de sa manière de combiner les principes généraux de la modernisation et des « identités » particulières. (*Ibid.*)

Il est important de remarquer ici que les droits culturels transcendent la stricte minorité qui les revendique et apparaissent aux autres comme autant de possibilités de vivre autrement et de produire une histoire singulière. Pour être un droit culturel, celui-ci doit être reconnu comme universel par l'autre. Les droits culturels articulent donc l'égalité en reconnaissant à l'autre les mêmes droits, sans pour autant liquider la différence.

L'impossibilité de voir reconnaître la légitimité de leurs demandes et de leur vision des droits culturels ont contraint les autochtones à faire appel à de nouveaux tribunaux non plus nationaux (Cour supérieure des Provinces ou Cour suprême), mais internationaux. En effet, comme le souligne René Boudreault :

la dynamique juridique et politique des peuples du Canada est circonscrite par les délimitations géopolitiques qui lui sont imposées par les acteurs de l'histoire du colonialisme dans les Amériques. (BOUDREAUULT 2003 : 46)

Cet effort de dépassement de la structure coloniale vers une échelle globale – seul espace capable pour le moment de reconnaître les droits culturels et de discuter de leur modalité – s'intensifia dès la fin des années 1970. Il

culmina avec l'adoption par l'ONU de la déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones considérée, par les autochtones du Canada, comme l'aboutissement d'un mouvement de libération et d'émancipation de la tutelle de l'État.

La déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones : une voie de sortie par le haut ?

L'internationalisation du mouvement autochtone : brève mise en contexte

Le recours à des instances internationales dans le but de faire reconnaître, par le pouvoir national, la manière dont les autochtones se pensent eux-mêmes, se développe dès les années 1920, mais de manière marginale (SAUVÉ 1985). Il est d'usage de considérer l'année 1977 comme le début de l'émergence des luttes autochtones sur la scène internationale. Principalement originaires des États-Unis, un groupe autochtone fait un sit-in à Genève et parle aux médias pour dénoncer les mesures coloniales dont leur peuple fait l'objet. D'autres groupes reviendront quelques années plus tard, déterminés à ne plus rester simplement sur la pelouse, mais à faire entendre leurs voix à l'intérieur de l'édifice. Par ailleurs, d'autres militants se saisissent, en 1980, du Tribunal Russel créé par les philosophes Bertrand Russel et Jean-Paul Sartre. Si ce tribunal n'a aucune d'autorité juridique, il est néanmoins considéré comme un vecteur important de communication. Chacun de ses jugements fait, en effet, l'objet d'une large diffusion dans les journaux de l'époque.

En 1982 est créé le groupe de travail sur les populations autochtones intégré à la sous-commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et pour la protection des minorités. Rapidement, celui-ci élabore, à partir des nombreux textes déjà produits par l'ONU dans les années 1970 (convention de l'Organisation internationale du travail ; déclaration sur le droit au développement), un projet de déclaration universelle des droits des peuples autochtones. Celle-ci est présentée en 1988 à l'ensemble des États membres de l'ONU.

Le texte reconnaît et affirme, de manière générale, les droits de l'homme universels, mais articule ceux-ci aux droits culturels collectifs qui protègent les populations des ethnocides. La principale avancée du texte après plusieurs années de délibérations est que les autochtones sont désormais considérés comme des peuples et non plus comme des populations comme le stipulait l'intitulé du groupe de travail en 1982. Ce glissement sémantique capital qui fait passer les autochtones de la sphère « animale » selon les mots de Ted

DÉCLARATION DES NATIONS UNIES SUR LES DROITS

Moses³ à la scène politique suscite de nombreuses oppositions de la part des gouvernements (DELANOË 1989 : 40).

Le travail autour de la convention n°169 par l'Organisation internationale du travail (OIT) en 1989⁴ révèle également une avancée en termes de reconnaissance de l'activité du sujet autochtone. Ainsi, la convention stipule, comme le résume Renée Dupuis, que « le sentiment d'appartenance tribale ou indigène doit être considéré comme un critère fondamental pour déterminer les groupes auxquels doit s'appliquer la convention » (DUPUIS 1997 : 128) et donc indirectement l'appartenance à la catégorie « peuple indigène ». Le simple sentiment d'appartenance, d'ordre subjectif, serait ainsi suffisant pour prétendre au statut de peuple et donc, par extension, pour faire valoir internationalement son droit à l'autodétermination. Cette convention a, on s'en doute, rapidement été amendée afin de rendre caduque cette formulation. Les années de négociations et de tractations entre les États finirent par donner naissance, en 2007, à la déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones. Celle-ci est, sans doute, une version édulcorée de la convention n°169, mais elle ne constitue pas moins une brèche importante dans la conception universaliste de l'égalité. En effet, la différence devient le fondement de l'égalité. Cette mutation poussa le Canada, au regard de ses propres politiques de gestion des minorités nationales, à voter contre la résolution. Nous mesurons ici l'écart entre les conceptions internationales, telles qu'elles sont produites par les autochtones et les dispositions constitutionnelles canadiennes qui définissent l'autochtone, non pas en fonction d'un sentiment subjectif d'appartenance, mais par des liens objectifs de sang.

Ce processus qui mena à l'adoption de cette déclaration onusienne des droits des peuples autochtones, révèle le travail qu'opère le sujet autochtone au sein de ces espaces. Les autochtones ont montré, en effet, leur capacité à créer une représentation d'eux-mêmes qui met en tension l'histoire spécifique de chaque peuple et l'expérience vécue de chacun :

³ «The use of this term by the United Nations is degrading, insulting and inappropriate. We use it to refer to animals and insects». Ted Moses est grand chef de la nation crie au Québec et a signé en 2001 la paix des braves qui actualise, au regard de la jurisprudence, la convention de la baie James et du Nord québécois signée en 1975 et jugée obsolète.

⁴ L'OIT en tant qu'organisme des Nations unies a votée en 1989 la convention relative aux peuples indigènes et tribaux (dit convention n°169) dont la situation sociale les distingue nettement des Nations qui les abritent. La convention vise ainsi à garantir aux peuples indigènes, en accord avec les États signataires un développement respectueux de leurs droits et de leurs cultures singulières.

Brieg CAPITAINE et Thibault MARTIN

L'arène internationale permet aux leaders amérindiens d'investir l'univers des représentations et de se réapproprier une capacité à proposer eux-mêmes une catégorisation du fait amérindien dans l'espace politique et social. (COLLOMB 2001 : 40)

L'enjeu des luttes internationales porte ainsi non plus sur la définition des droits ancestraux, mais sur le contrôle de la production des droits culturels et sur les critères qui définissent ou non leur obtention. C'est en brandissant ces textes, produits de plusieurs années de discussion et d'un travail surprenant d'inventivité – c'est en ces termes qu'en font état les quelques rares observateurs autorisés à observer les travaux du groupe de travail – que les autochtones tentent de se muer en acteur sur le territoire national. C'est donc moins l'effectivité du droit à l'échelle de l'État-Nation qui se joue dans le vote de l'AG de l'ONU que la reconnaissance d'un système de discussion et de production du droit au sein duquel l'activité du sujet occupe une place centrale. Kenneth Deer, membre de la maison longue et représentant à l'ONU de la nation mohawk de Kahnawake, considère ainsi le droit à l'autodétermination non comme un droit à l'indépendance, mais davantage comme un droit à l'égalité :

L'énorme difficulté qu'ont les États-Nations à reconnaître le droit à l'autodétermination provient d'une conception raciste qu'ils ont de ce que peuvent être nos rapports avec eux. Ils [les juges] ne croient pas qu'en matière d'autodétermination nous puissions avoir des droits égaux à ceux des Européens, des Euroaméricains, ou des autres peuples dominants. Ils sont convaincus que les puissances coloniales étaient supérieures. Voilà pourquoi, nous, les autochtones, devons nous battre jusqu'au bout pour obtenir un droit à l'autodétermination plein et entier. (Propos cités par LEGROS et TRUDEL 2001 : 17)

Analyse de la déclaration

En rejetant la déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones (DNUDPA) en septembre 2007, le Canada, mais aussi les États-Unis, l'Australie et la Nouvelle-Zélande, refusaient, en fait, toute conception subjective du droit. Ils balayaient ainsi les efforts des autochtones et l'activité créatrice que ceux-ci ont su déployer pour se muer en acteur à partir de principes dont ils auraient été les créateurs. Les excuses sur la période des

DÉCLARATION DES NATIONS UNIES SUR LES DROITS

pensionnats prononcées par le Premier ministre Harper⁵, quelques mois après le refus de la déclaration, n'ont pas pour autant permis de calmer les esprits. Préalablement à la description des réactions qu'a suscité le rejet du texte, présentons brièvement le contenu de la déclaration.

Cette déclaration est le fruit de plus de deux décennies de discussions, de négociations et de modifications des textes qui ont, au fur et à mesure des différentes commissions ou conférences, été rejetés ou amendés. Les articles consacrent le principe d'égalité dans la différence et récusent ainsi toute forme d'universalisme abstrait. Si les peuples autochtones sont égaux aux sociétés dominantes, leurs traditions, leurs langues et leurs cultures sont néanmoins protégées et reconnues. En effet, ces différences « contribuent à la diversité et à la richesse des civilisations et des cultures, qui constituent le patrimoine commun de l'humanité » (NATIONS UNIES, Annexe : 2).

L'assemblée générale affirme en annexe que « les peuples autochtones sont égaux à tous les autres peuples, tout en reconnaissant le droit à tous les peuples d'être différents, de s'estimer différents et d'être respectés en tant que tels » (*Ibid.*). C'est cette affirmation de l'égalité dans la différence, à partir d'une conception subjective de l'appartenance, qui guide la rédaction de l'article 3. Ce dernier stipule :

Les peuples autochtones ont droit à l'autodétermination. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel (*Ibid.* : 4).

Cette liberté de définition est également affirmée dans l'article 9 et s'étend à l'appartenance identitaire et non plus strictement au statut politique. Dans l'ensemble, le texte insiste, au nom d'une égalité entre les peuples, sur la liberté dont disposent les peuples autochtones de se définir eux-mêmes et de produire leur histoire sans subir l'injonction identitaire ou modernisatrice des peuples dominants. Le texte porte, en somme, la marque du sujet.

⁵ Dès la fin du XIX^e siècle, le Canada a mis en place un réseau de pensionnats sur l'ensemble du territoire. Les enfants étaient alors arrachés à leurs parents et placés dans ces établissements tenus par des missionnaires. Plusieurs générations furent donc écartées de leur mode de vie traditionnelle, mais connurent également de mauvais traitements (séances corporels, abus sexuels...). Ces exactions étaient connues du gouvernement qui ne s'excusa qu'en 2007. On parle en Australie de « génération volée ».

Or, c'est en se fondant sur des bases juridiques que le gouvernement canadien décide de ne pas signer la déclaration. John McNee représentant du Canada à l'assemblée générale des Nations unies déclare le 13 septembre, à la veille de l'adoption de la déclaration :

Nous sommes fiers des procédures qui ont été mises en place pour régler les revendications autochtones de manière respectueuse de ces droits et travaillons activement à les améliorer afin de pouvoir résoudre ces revendications de façon encore plus efficace. Malheureusement, les dispositions pertinentes de la déclaration sont beaucoup trop vagues, manquent de clarté et se prêtent à diverses interprétations ; elles omettent la nécessité de reconnaître une multitude de droits territoriaux et sont susceptibles de remettre en question des points déjà réglés pas traité (CANADA 2007).

Si le Canada insiste sur les progrès qu'il a accomplis en matière de reconnaissance des peuples autochtones, il décide de s'opposer à la déclaration pour des raisons pragmatiques⁶. En effet, celle-ci ne serait pas compatible avec le système juridique canadien qui, comme nous l'avons vu, repose sur une perspective rationnelle de l'autochtone et des relations que celui-ci doit entretenir avec le gouvernement fédéral. La déclaration est davantage une avancée symbolique qu'un gain juridique – comme dans le cas d'un arrêt jurisprudentiel émanant de la Cour suprême. La déclaration sert, comme le note le politologue Jean-François Savard « principalement à combattre le racisme dont ils [les autochtones] sont victimes. Leur vision se réconcilie donc difficilement avec la position canadienne et leur frustration est donc très compréhensible » (SAVARD 2007 : 2).

Les déclarations de la présidente de l'instance permanente sur les questions autochtones, le jour de l'adoption du texte, illustre l'importance symbolique du vote pour les autochtones. « Ce jour restera dans nos mémoires comme celui qui a vu se produire un progrès spectaculaire dans la longue lutte que nos peuples mènent » (NATIONS UNIES 2007a). Cette dissonance entre les logiques d'action autochtone et gouvernementale rend la reconnaissance du sujet autochtone difficile et longue. Ghislain Picard, chef de l'assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (TRUDEL et PICARD 2009) indique :

⁶ En 2003, 2004 et 2005, le Canada avait déjà usé de tels arguments. Plus précisément, le gouvernement avait insisté sur la nécessité d'assujettir l'autodétermination à la souveraineté nationale. Voir SAVARD 2007.

DÉCLARATION DES NATIONS UNIES SUR LES DROITS

[lorsque l'État] affirme que la déclaration « met en péril les cadres juridiques et stratégiques pour traiter les questions autochtones », le gouvernement conservateur nous dit ni plus ni moins qu'il souhaite maintenir les peuples autochtones du Canada dans un statut de colonisés, régis par une loi rétrograde [la Loi sur les Indiens] elle-même dénoncée sur toutes les tribunes internationales comme étant contraires aux droits de la personne (PICARD 2007 : A7).

La déclaration opère comme une nouvelle forme de relation entre les autochtones et les Canadiens en proposant, nous semble-t-il, de dépasser le strict cadre des droits individuels et plus largement du multiculturalisme, pour reconnaître, de manière non discriminatoire, des droits culturels aux autochtones. Son adoption aurait permis, selon les mots de Picard, « d'actualiser les paramètres qui nous guident » (*Ibid.*).

De nombreuses manifestations ont, depuis 2007, éclaté au Canada, notamment en septembre dernier, afin de faire pression sur le gouvernement pour qu'il adopte la déclaration. Les relations semblent, depuis, se durcir autour de nombreuses questions alors que depuis le milieu des années 1990, les relations semblaient apaisées et constructives⁷. Ainsi, en novembre 2008 par exemple, l'assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador⁸ envoyait un communiqué de presse annonçant la mise en place d'un « mécanisme d'affirmation de la souveraineté des Premières Nations ». « Nous avons fini d'attendre, nous passons à l'action » indique dans le communiqué Ghislain Picard. Se fondant sur la déclaration des Nations unies, le mouvement décide alors d'affirmer de manière unilatérale la souveraineté des Premières Nations. Cette rupture avec les gouvernements du Canada et de la province n'est pas sans rappeler les épisodes violents qui éclatèrent lorsque le sujet autochtone au plus fort de son désir de reconnaissance ne trouvait, face à lui, qu'incompréhension ou refus.

« La déclaration n'est pas juridiquement contraignante »

Le 12 novembre 2010, le Canada se joignait aux autres pays signataires de la déclaration. Dans son énoncé (CANADA 2010), le gouvernement indique que son geste « réaffirme sa détermination à promouvoir et à protéger les droits

⁷ Nous pensons ici à la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones et la paix des braves, qui réactualisait un traité de 1975 jugé injuste par les Cris et les Inuits.

⁸ Celle-ci rassemble l'ensemble des chefs autochtones du Québec et du Labrador. Elle n'a aucune compétence décisionnelle.

des peuples autochtones ». D'une part, les groupes autochtones et les menaces que nous avons précédemment décrites ont pressé le gouvernement à signer. D'autre part, le Québec et particulièrement les souverainistes qui appuyaient la déclaration sortaient de ce conflit renforcé sur le plan international. Enfin, en 2008, l'Australie avait signé, et les États-Unis depuis le début de l'année 2010 réexaminaient leur position. Si l'on considère la valeur qu'accorde le gouvernement du Canada à son image sur le plan international, sa coopération avec les États-Unis et ses relations conflictuelles avec le Québec, tous les signaux semblaient au vert.

Cet appui en faveur du texte apporte-t-il pour autant une solution au dilemme canadien quant à la reconnaissance des autochtones en tant que sujet collectif? Rien n'est moins sûr. Dans son discours, le Premier ministre commence par rappeler que la déclaration n'est pas contraignante et précise ensuite que les applications qui pourraient en être faites doivent respecter la Charte canadienne des droits et libertés, ce qui, à toute fin pratique, revient à dire qu'aucun droit spécifique collectif supplémentaire ne sera accordé aux autochtones. Ainsi, le gouvernement déclare que les droits contenus dans la déclaration ne mettent pas en cause le cadre juridique existant et peuvent être interprétés à l'aune non seulement de la Constitution et donc des droits ancestraux, mais surtout de la loi sur les Indiens dont les fondements vont à l'encontre du principe de sujet.

L'accent est mis sur les avancées, non en matière d'autonomie politique, mais en terme de développement socio-économique (accès aux soins, à l'eau potable) et de partenariats. Les autochtones ne sont pas perçus comme indépendants du Canada, mais comme des peuples dont la culture « contribue à faire du Canada une nation unique ». Force est de constater que les rapports entre le gouvernement et les autochtones n'évoluent guère. Pour conclure, le communiqué inscrit la relation entre les autochtones et le Canada dans « une histoire commune, le respect et le désir de faire face à l'avenir ensemble, et ce pour accroître le bien-être des autochtones canadiens ». Si la singularité de l'autochtonie est reconnue, elle n'est pas envisagée dans son autonomie. Au contraire, la différence vient symboliser l'unité canadienne. Le multiculturalisme, qui considère la diversité et les droits individuels comme le socle de l'identité canadienne, semble être toujours aux yeux du gouvernement la seule voie acceptable malgré la condamnation unanime dont cette politique de gestion de la différence fait l'objet dans le monde autochtone.

DÉCLARATION DES NATIONS UNIES SUR LES DROITS

Conclusion

En fait, le rejet de la déclaration était une illustration de la réticence du Canada à accepter de reconnaître aux autochtones des droits collectifs dont la rationalité ne s'inscrirait pas dans l'histoire des ententes négociées aux cas par cas avec les autochtones mais procéderait plutôt de principes universels d'égalité dans la différence. La manière dont le gouvernement canadien se résout à signer la déclaration illustre tout autant cette difficulté qui semble présente dans d'autres nations de l'ancien Commonwealth.

Au Canada comme ailleurs, des logiques de rupture émergent et révèlent la dualité antinomique des positions. Si les politiques émises depuis trente ans par le Canada répondent aux demandes de revendications, elles le font à partir d'une conception rationnelle de l'autre, de l'identité autochtone et non à partir d'une conception subjective de l'acteur collectif. Celle-ci, pour reprendre les propos de John McNee, est jugée « trop vague » et se prêtant à « diverses interprétations ». D'un côté, le gouvernement tend à absorber le rapport conflictuel en l'encadrant par des procédures, voire en le reléguant hors de la vie sociale ; de l'autre, l'autochtone accepte le conflit dans la mesure où celui-ci participe à la création même de son identité. Cette dissonance se manifeste, de manière particulièrement vive au niveau de la conception que chaque partie a du droit.

Pourtant, c'est au prix de l'acceptation par le gouvernement de la potentialité du conflit et non pas dans son absorption que doivent se construire les politiques et les relations entre ces deux peuples. Cette condition semble nécessaire si le Canada veut répondre à l'un des enjeux majeurs posé aux démocraties du XXI^e siècle, ce que Mireille Delmas-Marty qualifie d'« universalisme pluraliste » (ETRE 2004 : VIII).

Bibliographie

- ASSEMBLEE DES PREMIERES NATIONS DU QUEBEC ET DU LABRADOR (2008), « Déclaration sur un processus d'affirmation de la souveraineté des Premières Nations », *Communiqué de presse*, 27 novembre 2008, Québec.
- BISSONNETTE, Alain (1981), « Le tribunal Russel condamne les violations des droits des Indiens d'Amérique », *Recherches amérindiennes au Québec* 11/2, pp. 101-102.
- BOUDREAULT, René (2003), *Du mépris au respect mutuel. Clefs d'interprétation des enjeux autochtones au Québec et au Canada*, Montréal, Écosociété.

- CANADA (1969), *La politique indienne du gouvernement du Canada*, Ottawa, Ministère des affaires indiennes.
- COLLOMB, Gérard (2001), « De l'Indien à l'indigène : l'internationalisation des luttes amérindiennes en Guyane et les enjeux de l'autochtonie », *Recherches amérindiennes au Québec* 31/3, pp. 43-55.
- DELANOË, Nelcya (1989), « Minorités, populations ou peuples ? La déclaration universelle des droits des peuples autochtones, ONU, Genève, Août 1989 », *Recherches amérindiennes au Québec* 19/4, pp. 37-42.
- DUPUIS, Renée (1997), *Tribus, peuples et nations : les nouveaux enjeux des revendications autochtones au Canada*, Québec, Boréal.
- ETRE, Laurent, « Concevoir, sans renoncer à nos différences, un universalisme pluraliste », Entretien avec Mireille Delmas-Marty, *Le Monde des livres*, 19 mars 2004, p. VIII, Le Monde, Paris.
- FORMOSO, Bernard (2001), « L'ethnie en question, débats sur l'identité », in M. Segalen, *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*, Paris, Armand Colin, pp. 15-30.
- HELLY, Denise (2001), « Primauté des droits ou cohésion sociale. Les limites du multiculturalisme canadien 1971-1999 », in M. Wieviorka et J. Ohana (dirs.), *La différence culturelle. Une reformulation des débats. Colloque de Cerisy*. Paris, Balland, pp. 414-427.
- LAJOIE, Andrée (2008), *Conceptions autochtones des droits ancestraux au Québec*, Paris, LGDJ, Lextenso.
- LEGROS, Dominique et TRUDEL, Pierre (2001), « Les peuples autochtones ont le droit de s'autodéterminer... Entretien avec Kenneth Deer », *Recherches amérindiennes au Québec* 31/3, pp. 13-19.
- MARTIN, Thibault (2009), « L'expérience d'Eddy Weetaltuk dans le contexte de la participation des Autochtones aux guerres canadiennes », in E. Weetaltuk, *E9-422. Une nuit de la toundra à la guerre de Corée*, Paris, Carnet Nord, pp. 331-384.
- PICARD, Ghislain (2007), « Une occasion d'améliorer le sort des autochtones », *Le Devoir*, Opinion, 14 septembre 2007, p. A7.
- SAUVE, Louise (éd.) (1993), *Peuples autochtones de l'Amérique du Nord : de la réduction à la coexistence*, Sainte-Foy, Télé-université.
- SAVARD, Jean-François (2007), « Le Canada a-t-il trahi les autochtones ? », *Le Devoir*, Opinion, 14 septembre 2007.
- SIMARD, Jean-Jacques (2003), *La Réduction. L'Autochtone inventé et les Amérindiens aujourd'hui*, Québec, Septentrion.

DÉCLARATION DES NATIONS UNIES SUR LES DROITS

- TABBONI, Simonetta (2001), « Il n'y a pas de différence sans inégalité », in M. Wieviorka et J. Ohana (éds.), *La différence culturelle. Une reformulation des débats. Colloque de Cerisy*, Paris, Balland, pp. 73-84.
- TOURAINE, Alain (1997), *Pourrons-nous vivre ensemble. Égaux et différents*, Paris, Fayard.
- TOURAINE, Alain (2005), *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui*, Paris, Fayard.
- TRUDEL, Pierre et PICARD, Ghislain (2009), *Entretiens*, Montréal, Boréal.
- WIEVIORKA, Michel (2005), *La différence. Identités culturelles : enjeux, débats et politiques*, Paris, L'Aube.
- WIEVIORKA, Michel (éd.) (2007), *Les sciences sociales en mutation*, Auxerre, Sciences humaines.
- WIEVIORKA, Michel (2009), *Neuf leçons de sociologie*, Paris, Robert Laffont.

Sitographie

- COMMISSION ROYALE D'ENQUÊTE SUR LES PEUPLES AUTOCHTONES (1996), *Rapport de la commission royale d'enquête sur les peuples autochtones*, Ottawa, Canada Communication Group Publishing, http://www.collectionscanada.gc.ca/webarchives/20071115211319/http://www.ainc-inac.gc.ca/ch/rcap/sg/sgmm_f.html
- CANADA (2007), « Déclaration de l'ambassadeur McNee à l'assemblée générale sur la déclaration des droits des peuples autochtones », Mission permanente du Canada auprès des Nations unies, 13/09/2007, http://www.canadainternational.gc.ca/prmny-mponu/canada_un-canada_onu/statements-declarations/general_assembly-assemblee-generale/10373.aspx?lang=fra
- CANADA (2010), « Énoncé du Canada appuyant la déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones », Affaires indiennes et du Nord Canada, 12/11/2010, <http://www.ainc-inac.gc.ca/ap/ia/dcl/stmt-fra.asp>
- NATIONS UNIES (2007a), « Au terme de plus de vingt ans de négociations, l'assemblée générale adopte la déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones », *Assemblée générale, 61^e session*, Département de l'information, <http://www.un.org/News/fr-press/docs/2007/AG10612.doc.htm2007>
- NATIONS UNIES (2007b), *La déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones*, <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/fr/drip.htm>

COMPTE RENDU

Jacques-Guy PETIT, Yv BONNIER VIGER, Pita AATAMI, Ashley ISERHOFF, (sous la direction de), *Les Inuit et les Cris du nord du Québec. Territoire, gouvernance, société et culture*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, 432 pages, ISBN 978-2-7535-1248-1, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2010, 432 pages, ISBN 978-2-7605-2689-1, 22 €.

Dédié aux Cris d'Eeyou Istchee et aux Inuit du Nunavik, ce gros ouvrage de 432 pages constitue les actes du colloque du même nom tenu à l'université d'Angers les 21-24 octobre 2009 dans le cadre du Centre d'études canadiennes de cette institution, dirigé par Jacques-Guy Petit. Il est paru à peine 14 mois après cette rencontre internationale, ce qui est un fait rare en matière de délai de publication des actes d'un colloque et qu'il convient de souligner. À bien des égards, cette contribution collective est un événement et une première au sein des études canadiennes en France. D'une part, jamais une réunion internationale sur les Cris et les Inuit du Québec ne s'était tenue en France. D'autre part, jamais ces deux Premières Nations n'avaient été abordées, sur le fond, dans le cadre de l'AFEC et de la revue *Études Canadiennes / Canadian Studies*. Enfin, c'était la première fois que l'on réunissait côte à côte en France les représentants des Amérindiens de la baie James et des Inuit du Nouveau-Québec, régions qu'il faut désormais appeler Eeyou Istchee et Nunavik. Il faut également souligner la remarquable coopération internationale et inter-ethnique de ce livre. Codirigé par Jacques-Guy Petit (professeur émérite à l'université d'Angers et ancien président de l'AFEC), Yv Bonnier Viger (ancien directeur de santé publique d'Eeyou Istchee), Pita Aatami (président de la Société Makivik du Nunavik) et Ashley Iserhoff (Grand Chef adjoint du Grand Conseil des Cris d'Eeyou Istchee), ce livre collectif est une magnifique démonstration de ce qu'il est possible de faire en matière de synergie de recherche entre universitaires, praticiens du milieu professionnel et représentants des Premières Nations. Les 41 auteurs des 29 textes rassemblés sont au diapason de ce partenariat transversal : des enseignants-chercheurs, des archéologues, des leaders du monde associatif, un ancien député et ministre, des avocats, des doctorants, des anthropologues. Ces auteurs se répartissent entre Canadiens, Français, Belges et Australiens.

La photo de couverture est une excellente manifestation de la jeunesse et de la modernité des Inuit et des Cris du nord du Québec : une femme, un homme. Une Amérindienne, un Esquimau. Ce sont les sourires rayonnants de Tina Petawabano (représentante du Grand Conseil cri) et de Pita Aatami (président de la Société Makivik), l'un à côté de l'autre à la tribune d'honneur

COMPTE RENDU

lors de la séance d'ouverture du colloque d'Angers. Cette modernité et cette jeunesse ne sont nulle part mieux illustrées que par le cahier couleur central de 32 pages. Il contient 66 cartes et surtout photos de scènes de la vie quotidienne en Eeyou Istchee et au Nunavik, complétées par d'autres clichés pris lors du colloque d'Angers en octobre 2009. Quelle est la problématique sociale, économique, culturelle et politique développée dans ce gros livre ?

Au nord du Québec, les Inuit du Nunavik et les Cris de la baie James (Eeyou Istchee) ont signé en 1975 la Convention de la baie James et du Nord québécois (CBJNQ) avec le Gouvernement du Canada, le Gouvernement du Québec, Hydro-Québec et la Société de développement de la baie James (SEBJ). Cette convention voulait régler le lourd contentieux lié aux grands travaux de développement hydroélectrique, forestier et minier dans ces régions nordiques de la Belle Province. En compensation de la perte d'immenses territoires ancestraux de chasse, de pêche, de nomadisme, elle attribuait aux Cris et aux Inuit des subventions importantes, leur garantissait l'extension des services médicaux et socio-éducatifs dont la mise en œuvre a été ensuite organisée par des institutions gérées par les Premières Nations. Cependant, en poursuivant leurs revendications, les Cris et les Inuit ont obtenu d'autres accords qui complètent la Convention. Aujourd'hui, ils développent un processus d'autonomie par la création en cours de gouvernements régionaux. Les Cris et les Inuit se trouvent confrontés aux difficultés d'une sédentarisation rapide, aux avantages et aux inconvénients de l'irruption de la modernité dans leurs territoires. Comment font-ils face à ces défis en ce qui concerne leur gouvernance, l'environnement et la santé, les problèmes sociaux, le maintien de leur langue, de leur culture et de leur patrimoine ? Les Cris et le Inuit du nord du Québec sont placés au cœur d'une question brûlante : comment vivre dans un monde nouveau en gardant ses propres valeurs ? L'ouvrage est subdivisé en trois parties : 1/ territoire, droits et gouvernance ; 2/ société, environnement et santé ; 3/ langue, culture et patrimoine. Ces trois grands axes thématiques sont précédés d'une introduction étoffée de 13 pages sous la plume de Jacques-Guy Petit qui replace les deux Premières Nations du nord du Québec entre tradition et modernité dans cette route historique concrète qui court de 1975 à 2010. Le livre se termine par une conclusion de 20 pages, écrite à quatre mains : les réalisations et les défis de la nation crie de la baie James par Ashley Iserhoff ; les évolutions sociales et culturelles des Inuit du Nunavik par Pita Aatami.

L'ouvrage est un bon exemple d'analyse transversale et transdisciplinaire proposant un bilan significatif des conséquences politico-économiques de la CBJNQ pour ces deux peuples autochtones que sont les Cris

COMPTE RENDU

d'Eeyou Istchee et les Inuit du Nunavik. L'analyse proposée dans le livre permet de mieux faire comprendre leurs trajectoires et leurs perspectives. Eeyou Istchee, ce sont 300 000 km² occupés par 14 000 Cris répartis sur neuf communautés auxquels viennent s'adjoindre 15 000 Québécois venus du Sud. Le Nunavik, ce sont 500 000 km² peuplés par 15 000 Inuit dans 14 villages côtiers. L'auteur de ces lignes qui a vécu majoritairement pendant 16 ans dans le Moyen-Nord québécois a toujours été étonné de voir le peu de cas et le peu d'intérêt manifestés par la population québécoise et par les médias de la Belle Province vis-à-vis des Premières Nations en général et vis-à-vis des Cris et Inuit du nord du Québec en particulier. Je n'ai pas souvenir qu'à l'époque (début des années 1970), les débats autour de la gestation de la CBJNQ ait passionné les foules au Québec, même si la presse écrite et audio-visuelle y accordait un traitement convenable. L'opinion publique québécoise était davantage tournée vers les questions politiques du sud de la Belle province : conséquences de la Crise d'octobre, montée en puissance du Parti québécois, opposition frontale Bourassa-Lévesque, suite et fin de la trudeaumanie... Le mérite de ce livre collectif est de procéder à une réhabilitation et à une remise sur le devant de la scène de deux peuples méconnus voire oubliés.

Au total, ce livre est l'histoire d'une révolution politique qui est en cours au Canada et au Québec. Le dernier quart du XX^e siècle a constitué un fantastique tournant politique dans cette autre Amérique du Nord qu'est le Canada et dont l'opinion publique, voire les médias, n'ont peut-être pas saisi toute la portée. Il s'agit de l'émergence d'un troisième palier de gouvernement après le fédéral et le provincial : ce troisième palier, c'est le territoire autochtone autonome. Cette révolution politique a une date de naissance : le 1^{er} avril 1999, jour où le Nunavut fit son apparition sur la carte politique du Canada. Dans les prochaines années, deux autres territoires autochtones autonomes vont faire leur apparition, cette fois-ci sur la carte politique du Québec : il s'agira du Nunavik et de Eeyou Istchee.

À l'inverse des Esquimaux du Groenland qui ont bénéficié d'un héraut comme Jean Malaurie et d'un outil comme sa collection « Terre humaine » chez Plon pour les faire connaître à la face du monde, les Cris et les Inuit du nord du Québec n'ont jamais eu cette chance. La réussite de cet ouvrage provient du partenariat égalitaire avec les Cris et les Inuit dans le processus de décision et de préparation du colloque d'Angers. Ce partenariat égalitaire s'est prolongé par ce livre coédité en France et au Québec et codirigé par un Français, un Québécois, un Inuit et un Cri. C'est tout à fait nouveau dans la littérature dite de professeur et il convenait de le souligner. Ce livre collectif

COMPTE RENDU

forme aussi un remarquable antidote aux poncifs éculés, aux clichés stéréotypés, aux préjugés enracinés, aux images réductrices et à un certain occidentalisme discriminant concernant les Premières Nations du nord du Québec et leur genre de vie. Tout au contraire, les trente dernières années ont vu surgir une élite politique et intellectuelle crie et inuit. Celle-ci endosse désormais la maîtrise et la conduite du destin de ces deux peuples. C'est tout à l'honneur de ce livre d'avoir mis en avant les contours de cette évolution majeure où le dilemme de l'homme blanc semble dorénavant tranché. Le petit nombre d'êtres humains dans une vastitude territoriale au climat hostile n'est pas une fatalité. Entre le suicide collectif consenti et le réveil ethno-politique voulu, les Cris et les Inuit du nord du Québec ont choisi.

André-Louis SANGUIN
Université de Paris IV-Sorbonne