



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

**FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES**



**FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES**

María Fernanda Arentsen

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

Ph.D. (lettres françaises)

GRADE / DEGREE

Département des lettres françaises

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

Discours autour des frontières, histoires des cicatrices

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Patrick Imbert

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

EXAMINATEURS (EXAMINATRICES) DE LA THÈSE / THESIS EXAMINERS

R. Cornejo-Parriego

C. Vandendorpe

L. Hotte

C. Khordoc

Gary W. Slater

Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

***Discours autour des frontières,
histoires des cicatrices***

María Fernanda Arentsen

Thèse soumise à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de doctorat en littérature

Département des Lettres françaises
Faculté des Arts
Université d'Ottawa



Library and
Archives Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Published Heritage
Branch

Direction du
Patrimoine de l'édition

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

ISBN: 978-0-494-32395-3

Our file Notre référence

ISBN: 978-0-494-32395-3

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

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

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

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

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.


Canada

© María Fernanda Arentsen, Ottawa, Canada, 2007

*À mes compagnons de traversée,
mes amours, Fernando, Marie-Claire et Michelle*

*À ma famille, dont l'amour ignore les frontières,
Roberto, Myriam, Maria Teresa,
Rosalba, Pablo, Javier, Carolina et Ivana,*

*Contre les donneurs de leçon généralisante.
Contre l'idéologie qui se suffit à elle-même.
Contre les petits maîtres locaux.
Contre l'enfermement nationaliste intolérant.
Contre les redresseurs de frontières.
Les obsédés de la puissance militaire.
Les dépositaires de la conscience collective.
Les porteurs de parole.*
Édouard Glissant

La terre est ronde et bleue comme une orange
Paul Éluard

La véritable frontière nous la portons tous à l'intérieur
Carlos Fuentes

Les frontières sont toujours violentes
René Girard

REMERCIEMENTS

En premier lieu, je remercie vivement mon directeur de recherche, M. le professeur Patrick Imbert, pour ses commentaires justes et clairs, pour sa générosité hors du commun dans la transmission du savoir, par sa disponibilité, son appui, son encouragement. Monsieur Imbert m'a fait le cadeau le plus précieux qui soit : il m'a appris la subtilité et la complexité dans les processus analytiques ; il m'a montré les chemins qui mènent au-delà des binarismes. Avec le dynamisme et le don de soi qui le caractérisent, il a largement dépassé le travail d'un directeur de thèse : il m'a encouragée dans les moments difficiles, il m'a appris à mettre en perspective les problèmes, il m'a appris la confiance. Je voudrais donc exprimer ma plus profonde gratitude à Patrick Imbert.

Je remercie sincèrement le Département des Lettres françaises de l'Université d'Ottawa, qui m'a généreusement ouvert les portes d'un univers de connaissances. M. Patrick Imbert, Mme Nicole Bourbonnais et Mme Lucie Hotte n'ont pas épargné les efforts au moment de résoudre les problèmes pour faciliter le bon déroulement de mes études. Je voudrais exprimer une reconnaissance particulière à Mme Lucie Hotte, qui, toujours disponible, m'a appris l'organisation des concepts et la rigueur de la démonstration.

Mon intérêt pour les frontières et l'altérité a débuté il y a dix ans, dans le cadre de mes études de maîtrise en Francophonie à l'Université Laval. Ce travail de recherche a été effectué sous la direction de Monsieur Michel Tétu à qui je voudrais exprimer aussi ma gratitude parce qu'il m'a toujours valorisée au-delà de mes attentes. De la même manière, Monsieur Maximilien Laroche, en m'initiant à la pensée scientifique, est devenu un maître et un ami, il m'a montré les chemins de l'ouverture. Je voudrais rendre un hommage posthume à Monsieur Antonio Risco, lui aussi maître et ami, qui, en m'ouvrant sans retenue les portes de l'univers inépuisable de son érudition, m'a montré à quel point le savoir doit faire partie de notre sens de la vie. J'en profite donc pour remercier le corps professoral du Département des littératures de l'Université Laval, où j'ai réalisé ma maîtrise, ainsi que la Fondation de l'Université Laval pour son important soutien financier.

Je suis particulièrement reconnaissante envers les professeurs de l'Université Nationale de Cuyo (Argentine) qui ont eu la responsabilité de ma formation académique lors de mes études de grade. Je voudrais remercier spécialement Madame Rosa Latino Genoud, qui m'a engagée dans ses projets de recherche, m'a fait confiance et m'a ouvert

les voies académiques et institutionnelles, tout en accompagnant mon cheminement de sa chaleureuse humanité. Mon souvenir se tourne vers Mme Blanca Escudero, qui s'est donnée sans limites pour m'aider dans mon développement intellectuel. Je remercie de tout mon cœur Madame Escudero et Madame Genoud pour leur générosité hors du commun.

Je voudrais exprimer ma reconnaissance envers le Département de français, d'espagnol et d'italien de l'Université du Manitoba. Madame Cartmill, Monsieur Enrique Fernandez et Madame Sarah Rocheville, en m'ouvrant les portes du Département et en m'invitant à participer aux activités académiques, ont contribué grandement à apaiser mon dépaysement. C'est grâce au soutien et à la générosité de Madame Constance Cartmill, qui m'a aidée dans des démarches académiques, que j'ai pu compter sur le soutien institutionnel de l'Université du Manitoba pour la rédaction de ma thèse. Par ailleurs, Monsieur John Workley, du Département d'Histoire, a tout mis en œuvre pour me faire sentir chez moi.

Je tiens à remercier l'Association Internationale d'Études Québécoises (AIEQ), la Faculté des Études Supérieures de l'Université d'Ottawa, le Bureau des Anciens de l'Université d'Ottawa, l'Association canadienne des hispanistes (ACH), le Conseil International d'Études canadiennes (CIEC) ainsi que mon Directeur, Monsieur Patrick Imbert, qui m'ont fortement encouragée sur le chemin de la recherche ; leur appui s'est traduit par des bourses qui m'ont permis d'assister à des congrès et à des colloques.

Je suis profondément reconnaissante envers les institutions qui ont rendu possible mon travail de recherche en me décernant des bourses de doctorat : le Conseil de Recherche en Sciences Humaines et la Faculté des Études Supérieures et Postdoctorales de l'Université d'Ottawa.

En ce qui concerne ma trajectoire intellectuelle, j'en profite pour exprimer ma reconnaissance aux chercheurs, universités, associations, groupes et centres d'études qui m'ont invitée à participer à leurs événements de diffusion des recherches tout en me stimulant : l'ACH, particulièrement son président, Monsieur le Professeur Antonio Giménez Mico, par son appui et encouragement, l'ALCQ, le Centre d'Études francophones et françaises de l'Université nationale de Cuyo, dirigé par Madame Rosa Latino de Genoud, le Centre d'Études Canadiennes de Comahue, dirigé par Maria Mercedes Rosso, le Service culturel de l'Ambassade du Canada à Buenos Aires, dirigé par Madame Beatriz Ventura, l'École des langues vivantes de l'Université nationale du Comahue, où les professeures Teresa Acuña et Fabiana Sandmann ont organisé des conférences. Je voudrais mentionner

aussi Madame Héliane Kohler, de l'Université de la Franche Comté, en France, pour son appui, sa générosité et son ouverture.

Je remercie vivement les professionnels de l'administration du Département des Lettres françaises, Mesdames Marjolaine Letourneau et Jocelyne Gaumond, ainsi que celles et ceux de la Faculté des Études Supérieures et Postdoctorales et de la Bibliothèque de l'Université d'Ottawa. De la même manière, je remercie le personnel de la bibliothèque de l'Université du Manitoba par leur excellent service. Je voudrais exprimer ma reconnaissance toute spéciale à Madame Jocelyne Gaumond pour son dévouement dans le travail. Madame Gaumond n'épargne aucun effort pour faciliter la vie des étudiants et des étudiantes du Département des Lettres françaises. C'est grâce à elle que de nombreux et compliqués problèmes administratifs se résolvent facilement, ce qui se traduit par une économie de temps indispensable pour le travail de recherche.

Finalement, je voudrais exprimer ma plus vive et profonde gratitude à ma famille. À mes filles, Marie-Claire et Michelle, pour leur patience et solidarité. À mon époux, Fernando, qui m'a soutenue dans les moments de découragement. Sans eux, cette thèse n'aurait pas vu le jour.

RÉSUMÉ

Ce travail analyse la représentation de la frontière dans les discours littéraires du Canada français et de l'Amérique latine à l'époque de la mondialisation. La frontière est étudiée fondamentalement sous deux aspects : en tant qu'expression du rapport binaire inclusion/exclusion et du point de vue de la fragmentation et de la « contamination » culturelle provoquées par la mondialisation, condition qui produit un effacement partiel des frontières géopolitiques et la coexistence de différentes cultures.

On démontre que le binarisme soutenant le concept de frontière est un mécanisme fondateur de violences qui s'actualise au niveau individuel. La frontière, qu'elle délimite un territoire ou une communauté humaine, inclut le Même tout en excluant l'Altérité. Cette inclusion/exclusion produit discrimination, souffrance et, éventuellement, violence et mort, ce qui est esthétisé dans les œuvres littéraires analysées. La frontière en ce sens est une trace, c'est pourquoi elle est cicatrice : elle est la trace de la blessure occasionnée par sa dynamique de violence.

On étudie les origines et l'évolution historique de la frontière ainsi que les mécanismes qui l'ont perpétuée à travers les époques sous différentes approches théoriques, linguistique, anthropologique, historique et socioculturelle. Ces approches permettent d'examiner quels sont les dispositifs déclencheurs de violence représentés dans les œuvres littéraires. De ce fait, on montre aussi que la constitution de la frontière culturelle est de nature identitaire (communautaire, nationale, religieuse, ethnique, culturelle) et qu'elle se réalise à travers la langue, ce qui confirme que les frontières humaines et territoriales existent parce qu'elles « habitent » les individus.

Cette construction produit un Nous à qui on attribue des caractéristiques presque parentales : des milliers, voire des millions de personnes sont le Même. Cette personne collective habite un espace qui peut être, soit un territoire (c'est le cas des États-Nations), soit une région imaginée, affective, morale ou spirituelle (c'est le cas des groupes religieux, ethniques ou des Nations). Cet espace est

protégé par l'érection des frontières qui séparent clairement le Nous de l'Autre, celui qui est à l'extérieur de la frontière, l'étranger, le différent.

La défense ou l'expansion de cet espace binaire provoque des changements dans les frontières, donc des blessures et éventuellement des cicatrices. C'est ce que prouve l'œuvre de Carlos Fuentes en mettant en évidence que l'expansion territoriale des États-Unis vers le Sud a provoqué la perte du territoire des Mexicains. De la même manière, dans le cas des frontières humaines, l'intolérance de certains groupes a provoqué des génocides. Ce sont les cas présentés par Marcos Aguinis et par Régine Robin et qui concernent la persécution et l'extermination du peuple juif et par Maryse Condé et Édouard Glissant concernant la traite et l'esclavage. D'autres effets de frontière sont moins mortels mais toujours excluants, comme le prouvent les œuvres de Gabrielle Roy ou de Monique Proulx, en mettant en scène la discrimination exercée vis-à-vis de certaines races et des personnes souffrant d'un handicap physique. Ainsi, on démontre que les frontières, territoriales ou humaines, sont toujours identitaires et toujours potentiellement violentes parce que leur défense ou leur expansion se fonde sur le concept binaire du jeu à somme nulle.

Or, étant donné que la frontière est une construction consolidée concrètement par les croyances de chaque individu, elle peut aussi être déconstruite. C'est ce que montrent la condition postmoderne et la mondialisation. La fracturation de la rigidité identitaire des individus en déplacement et la « contamination » culturelle provoquée par le mouvement des biens et des personnes crée un « tiers espace », au sens de Homi Bhabha, espace qui laisse espérer que les humains pourront construire des cultures non-excluantes, comme l'illustrent les œuvres des écrivains dits « migrants » comme Sergio Kokis. En ce sens, certains discours littéraires analysés révèlent qu'il est possible de comprendre que *les frontières, on les porte en soi*. On peut espérer ainsi qu'un jour, les blessures provoquées par la violence des frontières, devenues cicatrices, ne seront que la trace d'une culture excluante, organisée sur la pensée binaire et dépassée grâce au déplacement, aux relations rhizomatiques et à l'ouverture.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	iv
RÉSUMÉ.....	vii
TABLE DES MATIÈRES	ix
INTRODUCTION	1
Considérations préliminaires	6
La traversée	12
Présentation de la problématique de la frontière/cicatrice:	17
Carlos Fuentes	17
Présentation du développement.....	23
CHAPITRE I	30
Polyphonie du vocable frontière.....	30
Conclusions partielles	46
CHAPITRE II	49
La frontière depuis « la fondation du monde ».....	49
Considérations anthropologiques.....	49
Les frontières territoriales	50
L'exil, l'errance comme condamnation.....	53
Les frontières humaines.....	63
Les femmes à l'intérieur des frontières : la grande exclusion	70
Autres exclusions, racisme, pauvreté	78
Conclusions partielles : blessures, cicatrices, frontières.....	86
CHAPITRE III	92
Les frontières géopolitiques	92
Nations et nationalismes	96
Les États-Nations	121
Les frontières des États-Nations.....	135
Polyvalence et hiérarchie de la frontière	140
Conclusions partielles.....	146
CHAPITRE IV	151
Les frontières humaines	151
René Girard : la grammaire de l'exclusion.....	158
L'invalidité comme menace pour l'ordre établi.....	168
Les frontières identitaires : le regard tourné vers le passé.....	173
La problématique de la langue : les stéréotypes et l'attribution identitaire	175
Le racisme démasqué	178
Démonter les stéréotypes : vers un dialogue	185
La concentration dans l'espace : quadrillage et fractionnement.....	201
L'enfermement depuis l'Antiquité.....	217
L'aménagement de l'espace dans les Amériques.....	220
Conclusions partielles.....	222
CHAPITRE V	225
Vers la traversée des frontières : syncrétisme et métissage	225
La mise en scène de l'Autre : le discours indigéniste.....	230
La représentation des Autochtones dans le discours de la Révolution mexicaine.....	230

La représentation des Autochtones dans le discours littéraire	236
L'Indianisme	237
L'Indigénisme	238
Le Néo-Indigénisme	240
La Négritude dans les Amériques	244
Synchrétisme culturel (1+1) : l'affirmation de la différence	247
L'esthétique du synchrétisme et du métissage : le réalisme merveilleux	247
La mise en scène de l'Autre au Québec et au Canada	257
Conclusions partielles	262
CHAPITRE VI	267
<i>Beyond</i>	267
L'au-delà des frontières ou l'impossible détermination : le déplacement dans tous ses états, des <i>post</i>, des <i>trans</i>, des <i>inter</i>, des <i>multi</i>, des <i>pluri</i>... syncrétismes, métissages, hybridités... Bref, les 'entre-...' du Tiers	267
Frontières, violences et exclusions aux extrêmes Nord et Sud de l'Amérique latine	270
Des <i>post</i> , des <i>trans</i> , des <i>inter</i> , des <i>multi</i> , des <i>pluri</i> ... Le postcolonialisme contextualisé avec le postmodernisme	285
<i>Beyond</i> :	302
L'impossible détermination : syncrétismes, métissages, hybridités... ..	302
<i>Beyond</i> :	315
L'au-delà des frontières ou le déplacement dans tous ses états	315
<i>Beyond</i> :	324
Les 'entre-...' du Tiers	324
<i>Beyond</i> :	332
Mondialisation et culture globale	332
La mondialisation et la culture locale	339
Conclusions partielles	344
CONCLUSION	353
Au-delà des frontières/blessures/cicatrices	353
La violence du dualisme exclusion/inclusion	355
Pour aller au-delà des exclusions	357
La traversée du temps et de l'espace : Les <i>trans</i> - et les <i>multi</i> - en question	359
Looking for the join	363
In-between ou l'espace des ponts	370
<i>Peut-être, un jour, on ne saura plus bien ce qu'a pu être l'Extérieur</i>	375
Épilogue	379
INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES	382
Oeuvres citées :	382
Références:	383

INTRODUCTION

Les hommes ont toujours trouvé la paix à l'ombre de leurs idoles, c'est-à-dire de leur propre violence sacralisée, et c'est à l'abri de la violence la plus extrême, aujourd'hui encore, qu'ils cherchent cette paix. Dans un monde toujours plus désacralisé, seule la menace permanente d'une destruction totale et immédiate empêche les hommes de s'entre-détruire. C'est toujours la violence, en somme, qui empêche la violence de se déchaîner. René Girard¹

Si l'on veut déconstruire la violence, il faut dans un premier temps tirer de l'oubli ce que nous devons à cette violence, même si on ne fait là que transformer en encre le sang qui coule depuis... le commencement des choses. Jean-Paul Kornobis²

Cette question de la frontière est extrêmement complexe. Parce que nous ne savons pas au fond, jusqu'où cela va ; par exemple, il n'y a pas de société qui soit vraiment une, la plupart des sociétés sont divisées en groupes et ces sous-groupes sont déjà des espèces de frontières qui en quelque sorte s'humanisent, qui deviennent moins impénétrables, qui offrent des possibilités d'échanges. René Girard³

Les frontières sont des espaces marqués par le mouvement, par la traversée. Ces espaces fragmentent et joignent, séparent et réunissent, morcellent et assemblent, protègent et exposent. Le paradigme représenté par la frontière, intérieur/extérieur, ici/ailleurs, dedans/dehors, le Même/l'Autre⁴, soulève la problématique de l'inclusion et de l'exclusion aussi bien au niveau individuel que collectif. Nous abordons donc le concept de « frontière », dans le sens complexe de *border* (ligne de séparation faisant obstacle) mais aussi de *frontier* (espace franchissable dans un mouvement d'expansion). Cette question, enjeu central dans l'ère de la mondialisation en raison des défis qu'elle pose, occupe une place d'honneur dans

1 René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Éditions Grasset, Coll. « Le Livre de poche », 1978, p. 345.

2 Jean-Paul Kornobis, « La violence et le sacré », juillet 2002, dans : *Association pour les recherches mimétiques*, <http://web.lerelaisinternet.com/armpoissy/>

3 Marie-Louise Martinez, « Entretien avec René Girard. Vers une anthropologie de la frontière. » Propos recueillis le 31 Mai 1994 au CIEP à Sèvres. Dans le site de Jean-Paul Kornobis *Violence et Sacré*, juillet 2002, <http://home.nordnet.fr/~jpkornobis/>

4 Pour signaler l'appartenance identitaire (ou son attribution), nous utilisons la majuscule dans certains noms désignant des groupes humains comme « le Même », « l'Autre », « le Nous », etc.

les discours littéraires et scientifiques des Amériques. L'Amérique étant un continent de grands déplacements, ses habitants connaissent l'expérience de la migration, soit parce qu'ils appartiennent à une société d'accueil, soit parce qu'ils en sont témoins ou, encore, parce qu'ils sont en déplacement.

Les frontières sont multiples, elles délimitent les territoires des États-Nations mais aussi ceux des groupes humains. Dès qu'on est situé à l'intérieur d'une frontière quelconque, il y a toujours place au dualisme, à l'exclusion et à la dislocation. En effet, aussitôt qu'il y a un Même, il y a un Autre, un « nous autres » suppose un « les autres ».

La dimension individuelle de la frontière, celle qui habite tous et chacun, reste la plus difficile à franchir. Ces frontières intérieures trouvent souvent leur origine dans des blessures dont certaines, avec le temps, sont devenues des cicatrices. Celles-ci font partie de notre structure personnelle, elles différencient et, en conséquence, séparent invisiblement mais sûrement de l'Autre. À ce niveau-ci, l'Autre n'est pas « l'étranger », c'est-à-dire l'Autre par opposition à un nous collectif, mais simplement la personne différente de soi.

La possibilité d'existence d'un *nous* tout court quoique complexe, un *nous* à identités multiples, cumulatives et nomades, toujours en évolution, serait concevable seulement dans le mouvement de la « Relation⁵ », dans la circulation qu'implique la traversée des frontières intérieures, humaines et territoriales. C'est en ce sens que, de nos jours, dans le contexte de la mondialisation, on peut constater que le nomadisme contemporain, tout en construisant un « tiers espace » (au sens de Homi Bhabha⁶) ébranle la dichotomie entre le Même et l'Autre. C'est dans cette fissure que se situe incontestablement la traversée de la frontière. Autrement dit, le déplacement physique implique d'autres déplacements, moins évidents extérieurement

5 Nous faisons référence ici à la notion de « Relation », telle que développée par Édouard Glissant dans *Poétique de la Relation. Poétique III*, Paris, Gallimard, 1990.

6 Homi Bhabha, *The Location of Culture*, London and New York, Routledge, 1994.

et bien plus pénibles, voire douloureux. Néanmoins, une fois qu'ils s'installent⁷, ils entraînent des conséquences plus vastes et plus profondes. Il s'agit des déplacements des murs et des frontières identitaires et mentaux⁸.

Le processus de mondialisation⁹ qui a commencé à la fin de la Seconde Guerre mondiale se caractérise par l'accroissement des déplacements. La mondialisation, qu'elle plaise ou non est là et fait partie du quotidien que nous habitons. Parmi les effets négatifs qu'on lui reproche, on estime qu'elle efface toute diversité culturelle. D'autre part, on attribue à la globalisation¹⁰ (que l'on a tendance à confondre avec la mondialisation) la genèse d'une injustice sans précédents.

Ces opinions ont sans doute leur part de raison. Toutefois, la majorité des plus dures critiques de la mondialisation proviennent de groupes à forte identité nationale. Pour pouvoir renverser les effets négatifs que ce processus produit, il est nécessaire, en premier lieu, de vérifier si l'on assiste à de tels processus. Par ailleurs, l'évolution des cultures et leur métissage ont toujours été inévitables. Aucune culture ne s'est jamais conservée à l'état pur. Il est donc nécessaire d'analyser l'origine de certaines notions préétablies qui sont à la base

7 Nous abordons ici un de grands paradoxes du monde globalisé : nous envisageons une société où ce qui s'installe est justement le déplacement.

8 En ce sens, Patrick Imbert signale : « De nos jours, le paradigme intérieur/extérieur est lié à des paradigmes qui s'approchent d'un déplacement important dans le fonctionnement de la synonymie. L'intérieur est certes proche de la stabilité et l'extérieur de l'instabilité. Toutefois, stabilité et instabilité sont toutes deux valorisées. Cela signifie que ce qui importe est différent de la modernité. Pour celle-ci, intérieur valorisé et extérieur qui devait dépendre de l'intérieur surdéterminaient, en un schéma tout hégélien, les rapports stabilité/instabilité synonymes respectivement de positif et de négatif. Désormais, c'est le paradigme stabilité/instabilité qui surdétermine intérieur/extérieur et l'intérieur doit s'adapter à l'extérieur, c'est-à-dire au contexte du marketing, au marché, aux désirs de la clientèle, à la concurrence internationale, etc. Dans ces jeux paradoxaux, on combine de manière complexe, généralement avec trois termes, ce qui autrefois reposait sur le binarisme. De nos jours, le contraire de la stabilité n'est pas l'instabilité, mais la sclérose, c'est-à-dire l'ordre du contrôle qui ne laisse aucune place à l'initiative et aux expérimentations. » Patrick Imbert, *Trajectoires culturelles transaméricaines, Médias, publicité, littérature et mondialisation*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, Coll. « Transferts culturels », 2004, p. 272.

9 Par mondialisation nous comprenons l'augmentation du déplacement des personnes (main-d'œuvre, touristes, intellectuels, académiciens) et de la culture à l'échelle internationale. Une des caractéristiques de la mondialisation est la simultanéité, la facilité et l'accès aux communications au niveau de la planète.

10 Le terme globalisation fait référence à l'accroissement du commerce des biens, des services et des capitaux à l'échelle mondiale.

de la notion identitaire et, en conséquence, les concepts de différence, d'exil, de migration, de nomadisme et de frontières pour ne pas retomber dans les erreurs du passé, soit un certain messianisme. Il est important de mettre à jour ces concepts pour pouvoir dépasser les idées héritées au sujet du fonctionnement de la société, fonctionnement qui s'est consolidé pendant des siècles par des structures de pouvoir très complexes qui continuent d'assurer un ordre fondé sur la violence et l'exclusion¹¹.

Ainsi, notre étude se penchera sur les discours autour des frontières à l'ère de la mondialisation. Comme notre conception de la frontière est complexe en ce sens que pour nous les frontières territoriales ne sont qu'une expression des frontières humaines, nous ne nous vouerons pas exclusivement aux récits de voyage¹² ni à l'analyse de la littérature produite dans les régions frontalières mais aux représentations de la frontière d'une manière plus générale dans la littérature. Nous nous consacrerons essentiellement à l'étude des œuvres littéraires du Québec et de certains pays latino-américains qui inscrivent la problématique de la frontière.

Or, une question s'impose : où se situe réellement la frontière productrice des exclusions? Les œuvres littéraires postmodernes que nous analyserons répondent à cette question. En effet, l'esthétique postmoderne problématise des questions politiques, sociales et culturelles qui se trouvent dans des contextes précis. Ces problématiques, on les trouve aussi dans ce qu'on appelle la théorie postmoderne, une théorie très différente à la pensée moderne puisqu'elle valorise l'hétérogène et le multiple. Cette particularité des

11 Nous ne faisons pas allusion ici à un système où le pouvoir appartiendrait aux élites qui exploitent des classes démunies (exploiteurs/exploités). Nous sommes conscients que le pouvoir se structure d'une manière extrêmement complexe, sur des relations mobiles et changeantes. Nous faisons allusion plutôt au concept de la microphysique du pouvoir développé par Michel Foucault.

12 Un excellent traité de la frontière, perçue à partir des récits de voyage est le volume publié sous la direction de Jean-François Côté et d'Emmanuelle Tremblay, *Le nouveau récit des frontières dans les Amériques*, Québec, Presses de l'Université Laval, Coll. « Americana », 2005.

problématiques partagées par la théorie et la littérature crée un riche échange entre textes littéraires et textes théoriques. Nous n'incluons point d'autres problèmes de grande envergure concernant la frontière comme c'est le cas des littératures canadienne et étatsunienne, de même que certaines approches théoriques très enrichissantes comme la *Border theory*¹³, parce qu'ils s'appliquent à une autre réalité culturelle et esthétique qui dépasse le cadre de cette recherche. En effet, notre étude vise à mettre en perspective la problématique de la frontière dans un corpus littéraire transnational concernant le Québec et l'Amérique latine parce que c'est un champ qui est peu exploré. Par contre, les études concernant cette problématique dans les expressions artistiques étatsuniennes (spécialement dans la culture chicana) et les comparaisons entre les États-Unis, le Canada et le Québec sont abondantes.

Notre analyse portera donc sur un corpus québécois et latino-américain pour mieux cerner les différences et les similitudes que pose l'étude de cette problématique à travers les différents territoires. Les textes ayant été choisis pour leur caractère représentatif, le corpus

13 L'intérêt pour la problématique de la frontière s'est grandement développé surtout aux États-Unis dans les zones proches du Mexique. La « Border Theory » s'occupe particulièrement des études de la culture chicana. Selon cette approche, la frontière n'est pas envisagée comme une ligne de division mais comme une ample zone de contact où se produisent des métissages, des hybridations, des contaminations de toute sorte ainsi que de violentes fractures. À l'intérieur de cet espace de transformation constante, espace qui serait une très large frontière, les cultures interagissent en produisant de l'interculture. Il faut préciser ici que cette théorie a vu le jour dans un champ culturel spécifique qui se situe dans un espace géographique particulier et répond à des conditions socio-historiques singulières, la culture chicane du sud des États-Unis. Gloria Anzaldúa est l'une de plus importantes figures représentatives de cette conception. Concernant cette figure (presque mythique), Renato Rosaldo explique : « *Gloria Anzaldúa has further developed and transformed the figure at the crossroads in a manner that celebrates the potential of borders in opening new forms of human understanding... In making herself into a complex persona, Anzaldúa incorporates Mexican, Indian, and Anglo elements at the same time that she discards the homophobia and patriarchy of Chicano culture. In rejecting the classic "authenticity" of cultural purity, she seeks out the many stranded possibilities of the borderlands. By sorting through and weaving together its overlapping strands, Anzaldúa's identity becomes even stronger, not diffused. She argues that because Chicanos have so long practiced the art of cultural blending, "we" now stand in a position to become leaders in developing new forms of polyglot cultural creativity. In her view, the rear guard will become the vanguard.* » Renato Rosaldo, *Culture and Truth : The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon, 1993, p. 216. Étant donné les limites de ce travail, nous n'aborderons pas la culture chicana ni ne nous servirons de cette approche théorique pour notre analyse. Par ailleurs, le corpus que nous analysons n'a pas été produit dans le contexte de cette « zone de contact » frontalière qui caractérise ces études.

ne se veut nullement exhaustif. Les écrivains que nous avons choisis représentent dans leurs discours, d'une manière ou d'une autre, l'errance¹⁴, le nomadisme, le voyage, la traversée. Ainsi, nous nous intéressons à l'ouverture esthétique proposée par les écrivains de l'errance comme voie d'exploration des chemins qui ouvrent vers la relation.

Considérations préliminaires

Avant de commencer notre réflexion, la première question que nous voudrions soulever est celle de notre positionnement. À partir d'où parlons-nous ? L'histoire personnelle, les expériences, les circonstances, tout concourt à façonner la manière dont on conçoit et comprend le monde. L'École de Palo Alto et le postmodernisme ont fait comprendre que tout est construction¹⁵. De nos jours, des catégories comme la « réalité objective » ou la « vérité » sont mises en question parce qu'on a compris qu'elles ont été construites à partir de certains éléments sujets à des interprétations. Homi Bhabha précise

14 Nous faisons référence au concept d'errance tel que définit par Édouard Glissant : « L'errance ne procède pas d'un renoncement, ni d'une frustration par rapport à une situation d'origine qui se serait détériorée (détériorisée) – ce n'est pas un acte déterminé de refus, ni une pulsion incontrôlée d'abandon. On se retrouve parfois, abordant aux problèmes de l'Autre; les histoires contemporaines en fournissent quelques exemples éclatants ainsi du trajet de Frantz Fanon, de Martinique en Algérie. C'est bien là l'image du rhizome, qui porte à savoir que l'identité n'est plus toute dans la racine, mais aussi dans la Relation. C'est que la pensée de l'errance est aussi bien pensée du relatif, qui est le relayé mais aussi le relaté. La pensée de l'errance est une poétique, et qui sous-entend qu'à un moment elle se dit. Le dit de l'errance est celui de la Relation. » Édouard Glissant, *Poétique de la Relation, Poétique III*, Paris, Gallimard, 1990, p. 31.

15 Notre approche théorique s'encadre dans le contexte du postmodernisme, tel que le définit Homi Bhabha: *"We cannot understand what is being proposed as 'new times' within postmodernism - politics at the site of cultural enunciation, cultural signs spoken at the margins of social identity and antagonism - if we do not briefly explore the paradoxes of the language metaphor. In each of the illustrations I've provided, the language metaphor opens up a space where a theoretical disclosure is used to move beyond theory. A form of cultural experience and identity is envisaged in a theoretical description that does not set up a theory-practice polarity, nor does theory become 'prior' to the contingency of social experience. This 'beyond theory' is itself a liminal form of signification that creates a space for the contingent, indeterminate articulation of social 'experience' that is particularly important for envisaging emergent cultural identities. But it is a representation of 'experience' without the transparent reality of empiricism and outside the intentional mastery of the 'author'. Nevertheless, it is a representation of social experience as the contingency of history - the indeterminacy that makes subversion and revision possible - that is profoundly concerned with questions of cultural 'authorization'. To evoke this 'beyond theory', I turn to Roland Barthes's exploration of the cultural space 'outside the sentence'. In The Pleasure of the Text I find a subtle suggestion that beyond theory you do not simply encounter its opposition, theory/practice, but an 'outside' that places the articulation of the two - theory and practice, language and politics - in a productive relation similar to Derrida's notion of supplementarity [...]"* Homi Bhabha, *The Location of Culture*, p. 179.

que la discussion critique sur la modernité¹⁶ a révélé que la vérité n'est pas le reflet dans le miroir d'une référence objective, mais le cadre d'une signification¹⁷. En ce qui concerne le concept de vérité, Michel Foucault explique :

L'important, je crois, c'est que la vérité n'est pas hors pouvoir ni sans pouvoir (elle n'est pas, malgré un mythe dont il faudrait reprendre l'histoire et les fonctions, la récompense des esprits libres, l'enfant de longues solitudes, le privilège de ceux qui ont su s'affranchir). La vérité est de ce monde; elle y est produite grâce à de multiples contraintes. Et elle y détient des effets réglés de pouvoir. Chaque société a son régime de vérité, sa politique générale de vérité : c'est-à-dire les types de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais; les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres; les techniques et les procédures qui sont valorisés pour l'obtention de la vérité; le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai.¹⁸

Ayant donc conscience de la relativité dans laquelle nous nous trouvons, il nous faut situer notre point de vue : en ce moment, l'enjeu le plus urgent, notre blessure la plus brûlante est la conscience de vivre dans une culture de la mort. En effet, à l'ère de la mondialisation, moment où – on avait osé l'espérer – les frontières et leurs violences pourraient être dépassées, on constate que l'humanité se trouve toujours prisonnière du cercle fatal de la violence et de la vengeance.

Par ailleurs, même si les frontières géopolitiques se fissurent (comme en Europe), d'autres frontières se dressent : culturelles, religieuses, économiques. En ce sens, Homi

16 Nous nous référons au concept de modernité adopté par Mike Featherstone selon lequel la modernité se caractérise par l'ethnocentrisme de l'Illuminisme, projet d'universalisation, fixité du sens et cohérence du sujet. La modernité donc est un projet et en même temps une projection de l'Occident sur le monde. Mike Featherstone, *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage Publications, 2000 [1995], p. 11.

17 Voir Homi Bhabha, *The Location of Culture*, p. 239.

18 Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », réalisé par Fontana et Pasquino en juin 1976, dans *Dits et Écrits II, 1976-1988*, p. 140 - 160, p. 158. Michel Foucault, *Dits et Écrits I, 1954-1975*, *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, L'édition « Quarto » de *Dits et écrits*, établie sous la direction de Daniel Deferet et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, 2001 [1994].

Bhabha constate : « *our existence today is marked by a tenebrous sens of survival*¹⁹. » Cette situation pourrait s'expliquer comme conséquence des décisions politiques et de toute sorte de démarches à différents niveaux du pouvoir dont la dimension est aussi bien nationale qu'internationale, individuelle que collective. Ce *sens ténébreux* est porteur de lourdes conséquences, aussi bien dans la vie quotidienne-individuelle que dans les expressions culturelles actuelles et ceci, au niveau planétaire.

En effet, la globalisation et la mondialisation sont liées à la circulation et au déplacement des personnes, des savoirs, des capitaux, mais elles déclenchent aussi des réactions de défense. Ainsi, on assiste à un nouvel éveil des tendances nationalistes et fondamentalistes. Parmi d'autres exemples, nous pouvons citer la recrudescence de la xénophobie ou l'exaltation du folklore et du tellurique. Le nationalisme se présente souvent comme une stratégie de différenciation vis-à-vis d'un Autre « colonialiste » ou « impérialiste ». L'Autre étant perçu comme menace ou danger, cette conception engendre souvent des prises de positions qui aboutissent à des crises de violence. C'est pourquoi, de nos jours, il faut faire un effort pour comprendre l'origine et l'évolution de la pensée de type nationaliste qui se perpétue, protégée derrière une manière de raisonner que l'on reçoit comme lot de l'héritage culturel.

Les concepts hérités sont le résultat de l'évolution des sociétés humaines. Dans son travail « La vérité et ses formes juridiques », Michel Foucault retrace ce que nous oserons appeler « l'archéologie » de ce que nous appelons aujourd'hui les États :

[...] Dans une société féodale, la circulation des biens se fait également sous forme de rivalité et de contestation. Mais rivalité et contestation non plus de prestige, mais plutôt belliqueuses. [...] Dans les sociétés féodales, les richesses s'échangent non seulement parce que ce sont des biens et des signes, mais parce que ce sont des biens, des signes et des armes. La

19 Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 1.

richesse est le moyen par lequel on peut exercer aussi bien la violence que le droit sur la vie et la mort des autres. Guerre, litige judiciaire et circulation de biens font partie, au long du Moyen Âge, d'un grand processus unique et fluctuant.

[...] Vaincre quelqu'un c'est le priver de ses armes, d'où il s'en suit une concentration du pouvoir armé, qui, dans les États féodaux, a donné plus de force aux plus puissants et, finalement, au plus puissant de tous : le monarque.²⁰

D'autre part, les puissants ont cherché aussi à contrôler le pouvoir judiciaire. Ainsi, les armes et le pouvoir judiciaire se sont concentrés dans les mains des mêmes individus. Plus tard, cette accumulation de richesse et de pouvoir a donné naissance à la monarchie, ce qui permet à Foucault d'affirmer que « les monarchies occidentales ont été fondées sur l'appropriation de la justice, qui leur permettait l'application de ces mécanismes de confiscation. Voilà l'arrière-plan politique de cette transformation²¹. » Avec les révolutions du XVIIIe et du XIXe siècles, sans oublier la révolution industrielle, et les révolutions d'indépendance, aussi bien les États européens²² que les États américains se sont engagés dans des changements profonds, sur les plans politique, social et économique. De ce fait, de nouveaux systèmes politiques comme la République et la démocratie ont vu le jour²³.

Autrement dit, la construction des identités nationales, liée à l'appartenance à un territoire, trouve ses racines dans l'histoire de la concentration et de la circulation des biens, des symboles et des armes, qui a donné naissance à la monarchie et, plus tard, aux États-Nations. Dans cette évolution, nulle raison « naturelle » ne justifie l'existence des idéologies

20 Michel Foucault, « La vérité et les formes juridiques », dans *Dits et Écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, L'édition « Quarto » de *Dits et écrits*, établie sous la direction de Daniel Deferet et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, 2001 [1994], p. 1446.

21 *Ibid.*, p. 1448.

22 Dans la mesure où les États-Nations américains se sont calqués sur les États-Nations européens et qu'une grande partie des habitants de la culture et de la construction des identités américaines trouve ses racines en Europe, l'évolution des États-Nations européens nous concerne profondément car elle a été constitué l'héritage des Amériques et fait partie des bases de son histoire.

23 Néanmoins, Foucault signale que nous n'avons pas encore coupé la tête du roi car nous posons toujours les problèmes de pouvoir en termes d'État, sans tenir compte que les relations de pouvoir sont infiniment plus complexes et qu'elles dépassent largement le cadre de l'État. Dans « Entretien avec Michel Foucault », *op. cit.*

nationalistes qui fabriquent des fidélités envers les États-Nations. C'est dans cette perspective que l'on peut remettre en question, non seulement l'État, mais aussi la Nation, comme un besoin naturel. Cela est d'autant plus juste que cet espace devient le territoire au sein duquel les groupes se réfugient pour exclure l'Autre. Pour éviter ce mécanisme, il est nécessaire, comme le souligne Frantz Fanon, de « passer de la conscience nationale à la conscience politique et sociale²⁴. »

La séparation de l'Autre, les tranchées que nous élevons autour de nous et des nôtres ont provoqué, depuis la nuit des temps, des guerres et des génocides. Et depuis *la fondation du monde*, l'humanité est engagée dans la carrière folle, suicidaire, de l'armement. Les humains se trouvent en ce moment devant le besoin urgent de reconsidérer profondément leur relation entre eux, en tant qu'êtres humains, mais aussi avec les autres habitants de la planète, les plantes, les animaux, les océans, le ciel... sous peine de disparaître comme espèce et d'éteindre la vie sur la Terre.

L'étude des frontières et ce qu'elles représentent dans les discours des Amériques nous permettra de comprendre plus clairement comment sont représentés les besoins de protection individuelle ou collective derrière les murs des identités et comment on peut dépasser ces limites pour aller vers la rencontre de l'Autre, ce qui ouvrirait vers une nouvelle culture axée sur la vie et non sur la mort. C'est dans ce contexte que nous proposons une analyse des différentes expressions américaines concernant les frontières/cicatrices, concrètes et abstraites, terrestres et spirituelles. Cette réflexion sera développée à partir d'une perspective postcoloniale recontextualisée avec le postmodernisme.

Le terme « postcolonialisme » est hautement controversé et a été l'objet de toutes sortes d'interprétations et d'attaques. C'est pourquoi il est nécessaire d'explicitier quelle est

24 Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, Gallimard, 1991 [1961], p. 245.

notre position par rapport à cette discussion. Nous partageons la précision de Mary Louise Pratt qui explique que, dans le contexte latino-américain, et nous ajouterions aussi dans le contexte canadien, le terme postcolonialisme contribue surtout à penser la portée de notre condition de colonisés. Elle ajoute que la postcolonialité pourrait se traduire comme une plus grande possibilité de réfléchir sur les effets de la colonisation. Dans cette perspective, dit-elle,

*el "pos" interpela no un sujeto paralizado entre la nostalgia y el cinismo en un "fin de historia" estilo Fukuyama, sino un sujeto nuevamente recapacitado para entender el presente por medio de una relectura radical del pasado, un sujeto orientado no hacia un futuro congelado en una eternidad pos-progreso, sino hacia un renovado quehacer critico anti-imperialista y descolonizador.*²⁵

Pratt exprime sa préoccupation de ne pas exclure des études postcoloniales le terme *impérialisme*, car il s'agit d'une catégorie capable de comprendre le colonialisme, le postcolonialisme et d'autres formes d'intervention caractéristiques du monde contemporain. Elle distingue ainsi entre le colonialisme d'occupation (celui des Amériques) et le colonialisme administratif (celui de l'Asie).

De nos jours, pour beaucoup de personnes, la globalisation représente une forme de soumission par le biais de la finance du néo-impérialisme. Dans les représentations binaires qui opposent impérialisme à colonisés, on a l'habitude d'identifier l'Empire avec les États-Unis. Ainsi, à présent, l'Autre est le *Yanqui* impérialiste. Cette frontière identitaire qui se

25 « [...] le 'post' interpelle non un sujet paralysé entre la nostalgie et le cynisme dans une 'fin d'histoire' style Fukuyama, mais un sujet fraîchement rendu capable de comprendre le présent au moyen d'une relecture radicale du passé, un sujet orienté, non vers un futur congelé dans une éternité post-progrès, mais vers un travail critique anti-impérialiste et dé-colonisateur renouvelé. » Mary Louise Pratt, « La poética de la per-versión : Poetisa inubicable devora a su maestro. No se sabe si se trata de aprendizaje o de venganza », dans Friedhelm Schmidt-Welle (Édition et Introduction), *Ficciones y silencios fundacionales Literaturas y culturas poscoloniales en América Latina* (siglo XIX), Madrid-Frankfurt, Iberoamericana – Vervuert, 2003, p. 27. C'est moi qui traduis. Homi Bhabha définit les études postcoloniales comme une voie de revision critique des discours autoritaires qui ont établi la discrimination et le modèle de rationalisation de la modernité. Homi Bhabha, *The Location of Culture*, p. 171.

construit un peu partout dans le monde, ne tient pas compte de la complexité du problème. Il ne faut pas perdre de vue certains aspects essentiels : la globalisation provoque la circulation de capitaux qui, depuis toujours, déborde les frontières. Les réseaux économiques qui contrôlent le monde des finances sont fondés sur des capitaux dont les origines sont très diverses. Il s'agit de capitaux arabes, japonais, chinois, européens, américains (de l'Amérique du Nord et du Sud). D'autre part, les pays qui se perçoivent comme « victimes » des manipulations économiques de ces réseaux, oublient trop souvent que dans leurs pays, les individus ou les groupes qui répondent aux intérêts économiques internationaux sont au pouvoir. D'ailleurs, les habitants des États-Nations ne sont pas nécessairement responsables des décisions politiques des gouvernements. Lors de la Guerre en Irak, par exemple, on a vu partout dans le monde, même aux États-Unis, des manifestations de millions de personnes exigeant la paix. Subséquemment, à l'heure de construire des identités barricadées derrière les frontières traditionnelles, Premier monde/Tiers monde ou colonisateur/colonisé, il faudrait plutôt se questionner sérieusement sur la production de l'altérité (en l'occurrence 'les Yankees'). De ce fait, il faudrait apprendre à regarder le monde non pas en termes de pays ou selon le binarisme Nord/Sud, mais en termes d'humanité, dans toute sa complexité rizhomatique.

La traversée

Depuis la fin du XVIII^e siècle, les colonies des États européens, s'affranchissent : Haïti, les États-Unis et, l'un après l'autre, les pays de l'Amérique latine. Ensuite, au XX^e, ce sera le tour de l'Asie et de l'Afrique. Ainsi, la réalité politique du monde a changé et on parle maintenant de post-colonialisme. Par ailleurs, la science, qui ferme souvent les yeux sur la distinction entre le bien et le mal, qui collabore activement à cette course à la mort qu'est

l'armement, a révélé, en 1945, à Hiroshima, que le monde matériel, solide, sur lequel nous nous tenons était plus complexe. L'atome s'est ouvert, il a montré que son intérieur est fait d'espaces, de distances. Tout à coup, la solidité du monde a disparu sous nos pieds. Ces espaces pouvant représenter des abîmes ouvrent aussi vers des possibilités infinies d'exploration. L'inébranlable ne l'est plus. Il s'est déplié, laissant devant nous un univers à sillonner. 1945 et encore plus clairement 1969 (l'année de l'alunissage) marquent nettement une fin et un commencement. Comme en 1492, il est incontestable que le monde et le cosmos, notre espace, ne sont plus les mêmes.

En même temps, partout au monde, les yeux se tournent vers d'autres conceptions. Le regard monolithique de l'Occident se laisse traverser par d'autres regards. On étudie d'autres cultures, non pas comme phénomènes exotiques mais dans le désir d'en saisir les éléments moteurs. On comprend que « la vérité » peut être multiple et surtout complexe. Les cultures et les croyances hindou, tibétaine, chinoise, africaines, précolombiennes, australienne, se font le centre d'intérêt des anthropologues, ainsi que d'autres scientifiques qui vulgarisent les résultats de leurs recherches. Cette attitude vis-à-vis de l'Autre a aussi provoqué de profonds changements²⁶. De plus, le temps, et avec lui, l'histoire ne sont plus perçues comme linéaires. Les catégories universelles sont questionnées et le centre démantelé. Mais en même temps, on pense qu'oser s'aventurer au-delà des limites est « promesse de futur²⁷ ».

Or, bien souvent, et pour des raisons multiples, on est obligé de traverser les murs qui rassurent et de faire face à un univers qui peut s'avérer inquiétant, voire menaçant et

26 Un exemple est celui de Carlos Castaneda, anthropologue de l'Université de Berkeley, qui a publié une série d'ouvrages concernant les Indiens yaquis du Mexique, ces publications ont eu un impact énorme parmi les jeunes des années 70 et 80.

27 Concept développé par Homi Bhabha dans *The Location of Culture*. Par ailleurs, il affirme que les travaux de Habermas, Foucault, Lyotard et Lefort (parmi tant d'autres) ont généré un discours critique concernant la modernité comme structure épistémologique. Il précise : "To put it succinctly, the question of ethical and cultural judgment, central to the process of subject formation and the objectification of social knowledge, is challenged at its 'cognitivist' core.", Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 239.

dangereux. De temps en temps, et même malgré nous, nous devons aller au-delà des frontières et exposer nos cicatrices. Cette exploration peut prendre des formes diverses, soit une quête communautaire, soit une clairvoyance individuelle (déclenchée par des éléments externes ou internes). Par exemple, Patrick Imbert signale que dans le roman de Jacques Kerouac, *On the road*, le temps et l'espace sont explorés,

non pas à travers un passé mort, perdu dans les musées, mais à travers un voyage dans le passé et dans l'avenir par l'expérience de réincarnation éprouvant la rencontre avec l'autre depuis la conquête du Mexique par les Espagnols jusqu'à un futur rêvé ouvert à une réconciliation parodique. Dans les romans contemporains d'apprentissage des Amériques, dans les romans de la route, l'heure est intimement liée à l'espace et à l'accès à une nouvelle frontière. Celle-ci est reliée à une nouvelle expérience du passé à travers les réincarnations et les rencontres revisitée. Par conséquent, ces nouveaux types de fictions donnent accès à la capitalisation de la connaissance et à la production des significations multiples, qui permettent le croisement non seulement des frontières de la terre, mais également du rêve que les nouvelles frontières étendent à un nouveau commencement et à un futur ouvert sur d'impensables manières différentes de l'espace/temps.²⁸

Nous vivons dans un temps marqué par les mises en question et les interrogations. Ainsi, le défi de la traversée est soulevé. Peu à peu, après la fin de la Seconde Guerre mondiale, la culture se transforme. Ce qu'on a appelé couramment le postmodernisme interroge les canons littéraires et désarticule, non seulement la philosophie eurocentriste, mais aussi la

28 Patrick Imbert, « Les romans du voyage et la légitimation des déplacements géo-symboliques », dans J. Morency, J. Den Toonder et J. Lintvelt (Dirs.), *Romans de la route et voyages identitaires*, Montréal, éditions Nota Bene, 2006, p. 325 - 351. Cette idée rejoint les concepts de Homi Bhabha concernant les possibilités et les défis de notre époque : « *My concern is with other articulations of human togetherness, as they are related to cultural difference and discrimination. For instance, human togetherness may come to represent the forces of hegemonic authority; or a solidarity founded in victimization and suffering may, implacably, sometimes violently, become bound against oppression; or a subaltern or minority agency may attempt to interrogate and rearticulate the 'inter-est' of society that marginalizes its interests. These discourses of cultural dissent and social antagonism cannot find their agents in Arendt's Aristotelian mimesis. In the process I've described as the return of the subject, there is an agency that seeks revision and reinscription: the attempt to renegotiate the third locus, the intersubjective realm. The repetition of the iterative, the activity of the time-lag, is not so much arbitrary as interruptive, a closure that is not conclusion but a liminal interrogation outside the sentence. [...] The process of reinscription and negotiation – the insertion or intervention of something that takes on new meaning – happens in the temporal break in-between the sign, deprived of subjectivity, in the realm of the intersubjective. Through this time-lag – the temporal break in representation – emerges the process of agency both as a historical development and as the narrative agency of historical discourse.* » Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 191.

distinction entre centre et périphérie. Cette culture intègre et absorbe les différences, les contradictions et ouvre à une pensée du réseau, une pensée rhizomatique.

Ce voyage, intellectuel et artistique, individuel et collectif, est vécu différemment, selon la position géographique, sexuelle, raciale de chacun et de chacune. Par exemple, en Amérique latine, comme l'a montré Fernando de Toro, Borges introduit un récit postmoderne dans les années 40 tandis que Rulfo introduit et clôt le récit de la modernité dans les années 1950²⁹. Pourtant, même si le XXI^e siècle est déjà entamé, on constate quotidiennement l'existence des discours nationalistes et essentialistes. La frontière donc est terrestre mais aussi idéologique, intérieure et extérieure. Elle exclut ou inclut, s'élargit ou se referme, limite ou se laisse traverser. Toutefois, à présent, les frontières, telles que nous les connaissons depuis l'avènement des États-Nations modernes, se transforment. Fernando de Toro précise que,

*[...] hoy, ante la borradura de límites y discursos totalizantes, ante el fracaso del Sujeto transhistórico hegeliano, solamente podemos situarnos en una subjetividad nómada, en un espacio no jerárquico, donde el discurso está constantemente siendo territorializado, desterritorializado, y reterritorializado, y donde la única certeza es que la certitud no existe.*³⁰

Ce manque de certitude et l'absence de consistance sous nos pieds matérialisent la brèche qui permet le voyage. D'ailleurs, ce n'est que récemment que nous avons commencé à comprendre que notre planète est ronde et que, pour l'instant, elle est notre seul foyer. Cette idée sera renforcée davantage au cours de la fin du XX^e siècle et au début du XXI^e, par le biais des différentes voix qui s'élèvent de tous les coins du monde : des écologistes, des

29 Fernando de Toro, "Borges y Rulfo : los paradigmas de la modernidad y la postmodernidad", dans *Intersecciones II*, Buenos Aires, Galerna, 2002, p. 137 - 148.

30 « [...] de nos jours, face à l'effacement des limites et des discours totalisants, face à l'échec du Sujet transhistorique hégélien, nous pouvons seulement nous situer dans une subjectivité nomade, dans un espace non hiérarchique, où le discours est tout le temps territorialisé, déterritorialisé et reterritorialisé, et où la seule certitude est que la certitude n'existe pas. » *Id.*, « ¿Desde dónde hablar? », *Intersecciones II*, p. 39. C'est moi qui traduis.

scientifiques, des pacifistes, des intellectuels, des étudiants, certaines minorités. Ces voix/voies cherchent une issue à la violence meurtrière qui a caractérisé l'humanité jusqu'à présent. À titre d'exemple, et au nom de la plus grande minorité au monde, celle des femmes, écoutons la voix de Nicole Brossard :

Tous ces titres comme *La Défaite de la pensée*, *L'Ère du vide* appartiennent à un filon de pensée philosophique au masculin. C'est une histoire qui commence avec la mort de Dieu et qui continue avec la mort de l'Homme telle qu'inventée par les petits hommes. Aujourd'hui, si nous ne changeons pas les réseaux métaphoriques et les référents idéologiques qui déterminent nos rapports à la nature, notre entendement de la différence sexuelle et le sens que nous donnons à la production, je doute que nous trouvions une alternative à la nostalgie et à l'angoisse paranoïaque. Ça fait des siècles que les institutions, les philosophies, la pensée occidentale (et les autres d'ailleurs) se vivent dans la redondance du masculin singulier-pluriel. On peut penser, à moins que le masculin pique une dernière crise de nerfs, meurtrière et suicidaire, que la vie peut s'offrir à nous dans une autre cohérence que celle du passé.³¹

Finalement, nous voudrions souligner l'importance d'entamer une analyse discursive concernant l'espace, qui conduise au-delà du domaine de la temporalité. La pensée occidentale et surtout celle des philosophes matérialistes et marxistes, a été marquée par la préoccupation au sujet du temps. Or, depuis les années 1970, Foucault insiste sur l'importance d'envisager une analyse du discours en termes spatiaux, étant donné que l'exercice du pouvoir s'inscrit, non seulement dans l'exploitation du temps, mais aussi dans l'espace. Il spécifie :

Métaphoriser les transformations du discours par le biais d'un vocabulaire temporel conduit nécessairement à l'utilisation du modèle de la conscience individuelle, avec sa temporalité propre. Essayer de le déchiffrer, au contraire, à travers des métaphores spatiales, stratégiques permet de saisir précisément les points par lesquels les discours se transforment dans, à travers et à partir des rapports de pouvoir.³²

31 Nicole Brossard, « La passion de la beauté », Entretien avec Nicole Brossard par Gérald Gaudet. Photos de Algis Kemezys, dans *Lettres québécoises*, no. 57, Printemps 1990, p. 15.

32 Michel Foucault, « Questions à Michel Foucault sur la géographie », dans *Dits et Écrits II*, p. 33.

En ce sens, dans un autre travail, il explique :

La grande hantise qui a obsédé le XIXe siècle a été, on le sait, l'histoire : thèmes du développement et de l'arrêt, thèmes de la crise et du cycle, thèmes de l'accumulation du passé, grande surcharge des morts, refroidissement menaçant du monde. C'est dans le second principe de thermodynamique que le XIXe siècle a trouvé l'essentiel de ses ressources mythologiques. L'époque actuelle serait peut-être plutôt l'époque de l'espace. Nous sommes à l'époque du simultané, nous sommes à l'époque de la juxtaposition, à l'époque du proche et du lointain, du côte à côte, du dispersé. Nous sommes à un moment où le monde s'éprouve, je crois, moins comme une grande vie qui se développerait à travers le temps que comme un réseau qui relie des points et qui entrecroise son écheveau. Peut-être pourrait-on dire que certains des conflits idéologiques qui animent les polémiques d'aujourd'hui se déroulent entre les pieux descendants du temps et les habitants acharnés de l'espace.³³

Ainsi, à l'ère du déplacement des frontières qui pendant des siècles avaient séparé les cultures les unes des autres, il importe d'incorporer à la réflexion le concept de l'espace. Ce phénomène entraîne l'élimination de l'altérité radicale entre les cultures. Dans ce contexte, les nouveaux types de fictions permettent la traversée des frontières, les frontières terrestres, mais aussi oniriques. Ainsi, ces fictions ouvrent vers un nouveau commencement et vers un futur étendu sur des manières différentes d'envisager le temps et l'espace.

Présentation de la problématique de la frontière/cicatrice: Carlos Fuentes

-Siempre pal sur. Qué lastima. Con razón ésta no es frontera, sino que es cicatriz. Carlos Fuentes³⁴

Carlos Fuentes représente la frontière comme une cicatrice. Nous nous servons de cette métaphore (utilisée aussi par Michel Foucault³⁵) comme ligne conductrice dans notre

33 *Id.*, « Des espaces autres », dans *Dits et Écrits II*, p. 1571.

34 « Toujours vers le Sud. Quel dommage ! C'est pourquoi celle-ci n'est pas une frontière mais une cicatrice. » Carlos Fuentes, *Gringo viejo*, México, Fondo de cultura económica, Coll. « Tierra firme », 1985, p. 175. C'est moi qui traduis.

recherche. Dans plusieurs de ses œuvres, parmi lesquelles nous pourrions mentionner *Gringo viejo*, publiée en 1985, Carlos Fuentes s'interroge à propos de la représentation des déplacements par rapport aux frontières : les frontières sont-elles un facteur d'exclusion ? Ou bien sont-elles là pour être franchies, pour accueillir ? Elles agissent comme un principe d'exclusion ou, au contraire, comme un point de liaison ?

Dans *Gringo viejo*, Fuentes présente la frontière comme une cicatrice. Les cicatrices, physiques ou psychiques, sont les marques des anciennes blessures, dont les origines peuvent être multiples : trahisons, révolutions, pertes, discrimination, pauvreté... Nombreuses sont encore celles qui saignent. Par le truchement de la frontière Nord du Mexique, Fuentes explore la frontière en tant que cicatrice non seulement à partir du regard des Mexicains, mais aussi de celui des Gringos. La métaphore de la cicatrice utilisée par Fuentes représente une problématique complexe, car elle concerne aussi bien les individus que les collectivités. Pour les Mexicains, dit-il, la frontière Nord du Mexique est une cicatrice, tout comme le sont la pauvreté, la révolution, la mémoire et l'espoir. Il y a donc deux espaces collectifs à explorer : celui des États-Nations et celui des groupes humains à l'intérieur des États-Nations.

Il est bon aussi d'envisager à partir de quelle perspective on considère la frontière. La frontière qui sépare/unit les États-Unis et le Mexique n'est pas la même si on la voit du Nord ou du Sud. Pour les habitants des États-Unis, elle est promesse d'avenir, elle s'élargit, on peut la repousser toujours plus loin. Il s'agit d'un défi, d'un appel pour aller au-delà. Par contre, si on se situe au Mexique, on la traverse souvent pour se condamner à la marginalisation, à la négation de soi comme personne civile, pour devenir un clandestin (il

35 « [...] Ce qui fut jadis forteresse visible de l'ordre est devenu maintenant château de notre conscience. » Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, Coll. « Tel », 1972, p. 26.

arrive souvent que les « clandestins », « hors la loi », « indocumentés », changent leurs noms pour se cacher de la « migra », ce qui met en question leur identité). Si on choisit cette mort symbolique (la mort civile) c'est bien pour pouvoir survivre et faire vivre sa famille. Donc, vue du Mexique, la frontière se rétrécit, assiège, enferme, dans un cercle funeste mais en même temps sa traversée offre la possibilité d'une vie nouvelle.

Dans ce contexte, on saisit que l'histoire du Mexique est une histoire de fractures.

Carlos Fuentes en comparant le corps blessé de Frida Kahlo à celui du Mexique, explique :

Le Mexique s'est forgé à partir de ses blessures. Nation asservie, à jamais paralysée par la fuite de ses dieux, elle a recherché non sans tristesse mais avec passion de nouvelles divinités et les a trouvées dans la figure du père, le Christ, le Dieu crucifié qui n'exigea pas des hommes qu'ils se sacrifient mais se sacrifia lui-même pour tous, et dans celle de Guadalupe, la vierge qui restitua la pureté de la maternité à l'Indien orphelin, honteux de la trahison de la Malinche, la maîtresse de Cortés.³⁶

Pour traduire son concept de frontière/cicatrice, Fuentes se sert d'une procédure métonymique, corps individuel/corps national, fractures corporelles/fractures sociales et politiques, blessures territoriales (perte du territoire)/blessures nationales.

Dans sa nouvelle « La frontera de cristal »³⁷, Lisandro, le personnage principal, traverse la frontière vers les États-Unis pour travailler à nettoyer les vitres des gratte-ciel

36 Carlos Fuentes, « Introduction », dans *Le Journal de Frida Kahlo*, traduit de l'espagnol par Rauda Jamis, Martine Laroche et Olivier Meyer, Paris, Éditions du Chêne, 1995, p. 9. Plus bas, il ajoute : « Porfirio Diaz dénatura la république de Juarez, privilégia le développement au détriment de la liberté, affublant le Mexique d'un masque en déclarant au monde : nous sommes désormais fiables, progressistes, modernes. Les armées de paysans rassemblées par Pancho Villa et Emiliano Zapata se soulevèrent pour dire non, nous ne sommes pas ces visages sombres, blessés, qui ne se sont jamais vus dans un miroir. Personne n'a jamais peint nos portraits. Nos corps sont coupés en deux. Nous sommes deux nations, comme le disait Disraeli de l'Angleterre industrielle. Toujours ces deux Mexique, l'élite de papier, dorée sur tranche, et les millions d'opprimés de la terre. Lorsque le peuple se souleva en 1910, il parcourut le Mexique à cheval, établissant la communication dans un pays isolé, s'offrant ces présents invisibles que sont la langue, la couleur, la musique, l'art populaire. En dépit de ses échecs politiques, la Révolution mexicaine a été un succès culturel. Elle a révélé une nation à elle-même. Elle a mis en évidence la continuité culturelle du Mexique, malgré toutes les fractures politiques. Elle a formé des femmes comme Frida Kahlo et des hommes comme Diego Rivera, leur a fait comprendre tout ce qu'ils avaient oublié, tout ce qu'ils voulaient devenir. [...] Les Mexicains sont scindés en deux par la pauvreté, la révolution, la mémoire et l'espoir [...]. » *Idid*, p. 9.

37 Carlos Fuentes, « La frontera de cristal », dans *La frontera de cristal. Una novela en nueve cuentos*, México, Alfaguara, 1995.

pendant les week-ends. Lorsqu'une jeune femme étatsunienne lui demande son nom à travers le cristal qui les sépare, Lisandro répond « Mexican ». L'attitude du protagoniste niant son nom (son identité individuelle) pour s'identifier comme Mexicain en territoire étranger, traduit une volonté d'appartenance à sa collectivité d'une part et, d'autre part, d'affirmation de sa condition d'Autre. Dans ce glissement identitaire, qui va de l'individuel au collectif, nous trouvons l'exemple concret de la procédure métonymique utilisée par Fuentes pour expliquer comment les blessures individuelles de chaque Mexicain se conforment à la grande blessure nationale (nous développerons ce sujet au chapitre III). Cette blessure, toujours saignante, se constitue en frontière identitaire, c'est la frontière de cristal, plus dure et tenace que les murs ou les barbelés.

Dans *Gringo viejo*, il explore cette frontière/cicatrice qui sépare le Mexique des États-Unis à partir du regard de deux Gringos, un vieil écrivain et journaliste cherchant sa mort (l'euthanasie) et une jeune femme, Harriet Winslow, cherchant sa vie. Les deux ont traversé la frontière au moment de la Révolution. Selon les personnages mexicains, les Gringos traversent la frontière mexicaine depuis toujours sans problème, tandis que pour les Mexicains, la traversée vers le Nord s'avère une entreprise quasi impossible. Dès le début du roman le problème central est soulevé : le viol systématique du territoire mexicain par les États-Unis. De plus les différents types de frontières, les préjugés, les discriminations, les exclusions, sont aussi représentés. C'est pourquoi le Vieux conclura que la véritable frontière se situe à l'intérieur des individus³⁸. Paradoxalement, cette frontière intérieure habite deux types de personnages chez Fuentes : les Gringos, qui méprisent les Mexicains et les Mexicains riches qui méprisent les pauvres de toutes les origines. Les révolutionnaires ou les gens du peuple sont par contre représentés comme des êtres solidaires, généreux, sages. Nous

38 Carlos Fuentes, *Gringo viejo*, p. 20.

verrons au cours de notre analyse que cette différenciation répond à un principe essentialiste et nationaliste chez Fuentes.

Pourtant, cette frontière intérieure se manifeste souvent et se transforme. Harriet, par exemple, l'institutrice qui vient éduquer les enfants de la famille Miranda se trouve à la fin du récit dans une situation opposée à celle du commencement. Ce sont les « barbares » révolutionnaires qui lui apprennent une leçon, comme dans un jeu de miroirs. Carlos Fuentes insiste, tout au long du récit sur le jeu des miroirs. La salle des glaces est le seul bâtiment de la Hacienda des Miranda qui fût sauvé du feu pour permettre aux révolutionnaires de se regarder, de découvrir leurs visages et leurs corps, découverte qui se traduit en affirmation du moi de l'individu, par opposition à l'anonymat. De la même façon, Harriet, qui était venue découvrir la vie, découvre l'amour et, ce qui est encore plus important, elle découvre que pour vivre il lui fallait rester au Mexique, que le retour à Washington (la re-traversée de la frontière) équivaut à la négation de son être. Même si Harriet ne se sent en vie que quelques mois, lors de son séjour au Mexique, elle aura vécu, elle le sait. Les autres Étatsuniens, ceux qui restent chez eux, n'auront jamais eu la chance de connaître la vie. Carlos Fuentes les représente vides, absurdes. Ils consomment leurs vies dans les bars, où ils se réunissent pour se lamenter au sujet de la fin de l'âge d'or de la frontière tout en se noyant dans un verre de whisky.

Aux yeux des deux Gringos le Mexique représente l'affirmation de la vie. La vie est dans le mélange des races, dans l'acceptation de l'Autre, dans le don de soi. Le Vieux par exemple se demande si son pays est condamné à tuer les gens d'une autre couleur de peau, les sauvages, les étrangers, les faibles³⁹. Par contre, le Mexique représente ce qu'ils auraient pu devenir si au lieu de tuer, ils s'étaient mélangés. À la fin du récit, lorsque le Vieux a enfin

³⁹ Carlos Fuentes, *Gringo viejo*, p. 70.

atteint son objectif, son euthanasie et le peloton d'exécution ordonné par Pancho Villa en personne, lorsque Tomás Arroyo a été exécuté par Villa pour avoir désobéi (parce que Harriet a exaucé son vœux de mourir jeune), Harriet retraverse la frontière et comprend que son rêve vient de se terminer.

Le rêve de Harriet fût la vie que le Mexique lui accorda pendant un certain temps, une vie qu'elle n'a pas été capable de retenir, car elle était condamnée à retourner chez elle avec le cadavre du Vieux, mais qui lui procura la force nécessaire pour survivre aux années de noirceur qui l'attendaient avant sa mort. En conséquence, cette frontière est un nouveau jeu de miroirs : les Mexicains, la traversant pour aller travailler aux États-Unis, s'anéantissent et disparaissent dans l'anonymat, en peinant comme des esclaves pour faire survivre leurs familles. Cette même frontière, dont la traversée assure la vie de ceux qui restent au sud du Río Grande (les familles nourries par les travailleurs mexicains qui habitent aux États-Unis), est menace de mort pour ceux qui partent comme travailleurs clandestins. Symétriquement, toujours du côté mexicain, elle représente la vie pour les Gringos, une vie si captivante qu'elle illumine les années d'obscurité qu'ils sont condamnés à vivre dans leur pays⁴⁰.

Selon le discours de Fuentes, la traversée de la frontière (vers le Sud ou vers le Nord) représente la possibilité de vie. La vie se trouve dans le mouvement, dans la traversée. En même temps, la frontière intérieure, celle qui produit exclusion, dévastation ou mort est de deux types : celle des Mexicains provient de l'intégration du discours collectif et des échecs

40 Il est clair ici que la pensée de Fuentes se situe dans le binarisme : les États-Unis représentent la mort et le Mexique, la vie. Ce système de valeurs est indiqué par le biais des sentiments des Gringos qui doivent sortir de leur pays pour trouver la vie, la joie, le bonheur, au Mexique. Il se trouve aussi dans la critique du mythe de la « Frontier » (tel que développé par Frederick Jackson Turner) lorsque le narrateur évoque le dialogue dans un bar à San Francisco pendant lequel les Étatsuniens songent mélancoliquement à la *frontier* comme une période finie et se tournent vers une autre conquête : le sud du territoire, ce qui veut dire la conquête du territoire mexicain.

face aux États-Unis. La frontière intérieure des « Gringos », par contre, est de type « impérialiste », leur conception du Mexicain est bourrée de stéréotypes qui sont déconstruits au cours des récits. Subséquemment, dans les récits de Fuentes, les Mexicains sont représentés comme essentiellement différents – meilleurs – que les Étatsuniens, les barbares du XXe siècle.

Fuentes revient souvent sur l'image du Río Grande/Río Bravo comme une blessure ouverte et sanglante. La frontière est blessure parce que c'est l'ancien front de bataille de l'occupation du territoire mexicain. Elle est blessure sanglante à cause de la perte du territoire mais aussi à cause de la perte des personnes mortes dans la bataille. Dans la mesure où les Mexicains vivent cette perte comme une douleur vive, la frontière est blessure. Pour d'autres, la guerre est une histoire ancienne qui ne les concerne plus et la vie continue. Souvent, elle doit continuer au Nord de la frontière, car le Mexique n'est pas un sol nourricier.

En bref, qu'elle soit individuelle ou collective, qu'elle soit perçue à partir du Nord ou à partir du Sud, qu'elle représente un espace fermé, de mort, ou bien au contraire, la possibilité de la vie et de la liberté par la traversée, qu'elle soit blessure ou cicatrice, l'origine de la frontière rappelle toujours la douleur, la perte, l'exclusion, voire, la mort. C'est pourquoi lorsqu'on parle de frontière, on parle de cicatrice, car on évoque des histoires de blessures.

Présentation du développement

La complexe problématique de la frontière/cicatrice exige une approche théorique capable de rendre compte de cette richesse. Ainsi, nous envisagerons la frontière sous ses divers aspects suivant une organisation chronologique et analytique en même temps et basée

sur diverses théories : anthropologique (Mircea Eliade et René Girard), socio-historique (Michel Foucault), coloniale/postcoloniale (Frantz Fanon, Homi Bhabha), postmoderne/postcoloniale (Patrick Imbert⁴¹, Fernando de Toro, Santiago Castro Gómez). Nous aspirons à « penser la pensée⁴² » à partir d'une perspective de réseau.

Chaque chapitre de notre travail aborde la problématique de la frontière sous un aspect différent dans le but de retracer et d'expliquer (dans une certaine mesure) l'origine et le devenir de cette notion d'une matérialité si meurtrière qu'est la frontière, tout en essayant de comprendre comment les écrivains et les écrivaines des Amériques de la deuxième moitié du XXe siècle et du XXIe siècle la représentent. Le concept de frontière est indissolublement et intimement lié à celui d'identité. Il sera donc inévitable d'aborder la problématique identitaire à chaque chapitre.

Dans le **premier chapitre**, nous proposons une réflexion sur les représentations des frontières à la lumière des concepts développés par Mikhaïl Bakhtine à propos de la langue. Cette démarche nous permettra d'examiner l'évolution du concept de frontière tout en considérant l'importance de relativiser les concepts hérités – ou du moins de les analyser – avant de les accepter comme des certitudes. Nous allons donc commencer notre travail par

41 Comme le souligne Patrick Imbert, l'étude des problématiques culturelles nécessite une approche interdisciplinaire. Il signale : « De nos jours, on pourrait donc presque affirmer que, contrairement au début du XXe siècle, l'anthropologie, l'histoire ou la sociologie ont rejoint la littérature. D'une part, car il n'y a plus d'objectivité, mais une construction de l'objet en rapport avec l'autre dans une compétitivité de discours antagonistes. [...] Ces disciplines affirment donc moins donner un accès à des représentations objectives que déboucher sur des constructions qui sont des rapports de pouvoir incluant une part d'indéterminé. C'est dans celui-ci que l'autre se construit dans un rapport dynamique et en déséquilibre contrôlé permanent, inscrit dans la mobilité des réseaux entrecroisés. » Patrick Imbert, *Trajectoires culturelles transaméricaines. Médias, publicité, littérature et mondialisation*, p. 88.

42 Concernant ce concept, Édouard Glissant précise : « Penser la pensée revient le plus souvent à se retirer dans un lieu sans dimension où l'idée seule de la pensée s'obstine. Mais la pensée s'espace réellement au monde. Elle informe l'imaginaire des peuples, leurs poétiques diversifiées, qu'à son tour elle transforme, c'est-à-dire, dans lesquels se réalise son risque. La culture est la précaution de ceux qui prétendent à penser la pensée mais se tiennent à l'écart de son chaotique parcours. Les cultures en évolution infèrent la Relation, le dépassement qui fonde leur unité-diversité. La pensée dessine l'imaginaire du passé : un savoir en devenir. On ne saurait l'arrêter pour l'estimer, ni l'isoler pour l'émettre. Elle est partage, dont nul ne peut se départir ni, s'arrêtant, se prévaloir. » Édouard Glissant, *Poétique de la Relation, Poétique III*, p. 13.

une réflexion sur le vocable *frontière* du point de vue de la philosophie de la langue que propose Mikhaïl Bakhtine. La langue nous habite, nous pensons et nous parlons à travers une structure qui ne nous appartient pas de manière indépendante mais qui provient de notre culture. Il est fondamental d'élucider ce point avant de nous consacrer à d'autres analyses afin de comprendre la relativité des certitudes qui nous habitent. Les œuvres littéraires considérées dans ce chapitre sont : le poème « Fundación mítica de Buenos Aires » de Jorge Luis Borges⁴³, l'essai *Un país de novela. Viaje hacia la mentalidad de los argentinos* de Marcos Aguinis⁴⁴ et le roman *Gringo viejo* de Carlos Fuentes⁴⁵.

Dans le **deuxième chapitre**, nous aborderons la problématique anthropologique dans le but d'éclaircir quelle est l'origine des frontières/cicatrices aussi bien territoriales que collectives ou groupales. Notre cadre théorique pour cette analyse sera constitué par les travaux des anthropologues Mircea Eliade et René Girard. Leurs travaux nous permettront de comprendre pourquoi les frontières, malgré leur aspect sécurisant, sont toujours potentiellement violentes et meurtrières. En effet, les génocides les plus atroces se sont produits soit par des guerres entre différentes « Nations », soit par des luttes d'extermination à l'intérieur des États-Nations. Ainsi, nous essayerons de comprendre quelle est la nature de cette violence génocidaire. Dans ce chapitre nous analysons les romans : *Gringo viejo* et *La frontera de cristal. Una novela en nueve cuentos* de Carlos Fuentes⁴⁶, *La Québécoise* de Régine Robin⁴⁷, *Kaléidoscope brisé* et *Le pavillon des miroirs* de Sergio Kokis⁴⁸, *Moi, Tituba*

43 Jorge Luis Borges, « Fundación mítica de Buenos Aires », *Fervor de Buenos Aires*, Buenos Aires, Ed. Emecé, 1923.

44 Marcos Aguinis, *Un país de novela. Viaje hacia la mentalidad de los argentinos*. Buenos Aires, Planeta, 2003 [2001].

45 Carlos Fuentes, *Gringo viejo*, México, Fondo de cultura económica, Coll. « Tierra firme », 1985.

46 Carlos Fuentes, *La frontera de cristal. Una novela en nueve cuentos*, México, Alfaguara, 1995.

47 Régine Robin, *La Québécoise*, Montréal, Québec/Amérique, 1983.

48 Sergio Kokis, *Kaléidoscope brisé*, Montréal, XYZ Éd., Coll. « Romanichels », 2001, *Le pavillon des miroirs*, Montréal, XYZ Éd., Coll. « Romas de poche », 1995 [1994].

sorcière... Noire de Salem de Maryse Condé⁴⁹, *Le pique-nique sur l'Acropole* de Louky Bersianik⁵⁰, *Babel Prise deux, ou Nous avons tous découvert l'Amérique* de Francine Noël⁵¹ et *Cuentos de Eva Luna* d'Isabel Allende⁵².

Dans le **troisième chapitre**, nous nous consacrerons à une étude de la fonction de division des frontières comme nous les connaissons dans l'actualité, c'est-à-dire en tant que lignes qui divisent les territoires. Tout en reprenant la métaphore de la frontière/cicatrice, la frontière qui sépare les États-Nations fonctionne comme limite géopolitique mais, en même temps, c'est la marque d'un front de conquête possible qui s'est stabilisé arbitrairement, c'est pourquoi elle est cicatrice. C'est dans cette optique que nous explorons les frontières qui divisent les États-Nations. Dans le but de simplifier l'organisation de notre travail, nous inclurons dans ce chapitre une réflexion sur les frontières des Nations, sans perdre de vue que Nation et État-Nation sont deux réalités différentes. Dans les Amériques, la construction des identités nationales, pendant le XIXe siècle, s'est développée d'une manière particulière. Si on compare avec l'Europe, où les maisons royales et les guerres (avec les invasions territoriales) ont modifié les cartes et ont fait subir des changements profonds aux différents groupes humains, on pourrait affirmer que les États-Nations des Amériques (comparativement) ont eu une évolution moins hasardeuse ce qui nous permet d'inclure dans ce chapitre deux catégories si différentes : les Nations et les États-Nations. Dans ce chapitre, nous analysons les œuvres suivantes : la chanson « Te doy una canción » de Silvio Rodriguez⁵³, les romans *La ley del amor* de Laura Esquivel⁵⁴, *Gringo viejo*, *El naranjo* et *La*

49 Maryse Condé, *Moi, Tituba sorcière... Noire de Salem*, Paris, Gallimard, 1986.

50 Louky Bersianik, *Le pique-nique sur l'Acropole*, Montréal, L'Hexagone, Coll. « Typo », 1992 [1979].

51 Francine Noël, *Babel Prise deux, ou Nous avons tous découvert l'Amérique*, Montréal, vlb Éditeur, 1990.

52 Isabel Allende, *Cuentos de Eva Luna*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1990.

53 Silvio Rodriguez, « Te doy una canción » de son disque *Mujeres*, La Habana, 1978.

54 Laura Esquivel, *La ley del amor*, México, Grijalbo, 1995.

frontera de cristal de Carlos Fuentes⁵⁵, *Kaleidoscope brisé* de Sergio Kokis, *La matriz del infierno* de Marcos Aguinis⁵⁶, *Una sola muerte numerosa* de Nora Strejilevich⁵⁷, *Bonheur d'occasion* de Gabrielle Roy⁵⁸, *Instrucciones para cruzar la frontera. Relatos* de Luis Humberto Crosthwaite⁵⁹ et *Frontières ou Tableaux d'Amérique* de Noël Audet⁶⁰.

Dans le **quatrième chapitre**, nous étudierons les frontières qui divisent les groupes qui habitent dans un même territoire. En ce sens, nous aborderons la problématique de la construction identitaire et de l'altérité d'un point de vue plus spécifique. Cette approche nous conduira inévitablement à la problématique de la langue, puisqu'elle n'est pas étrangère au processus de construction identitaire, soit du groupe qui se construit, soit de l'Autre, qui est construit par le biais des stéréotypes. Dans cette partie du travail, nous étudierons comment se fondent les identités groupales et, dans ce cadre, le rôle de la langue comme outil de séparation. Finalement, à l'aide des travaux de Foucault, nous analyserons comment fonctionnent les murs des espaces institutionnels en tant qu'éléments de divisions et d'exclusions au sein de nos sociétés. Les œuvres étudiées dans ce chapitre sont : *Gringo viejo* et *La frontera de cristal* de Carlos Fuentes, *Kaléidoscope brisé*, *Le pavillon des miroirs*, *Le magicien* et *Un sourire blindé* de Sergio Kokis⁶¹, *Compère Général Soleil* de Jacques Stephen Alexis⁶², *La matriz del infierno* de Marcos Aguinis, *Homme invisible à la fenêtre* de

55 Carlos Fuentes, *El naranjo*, México, Alfaguara, 1993.

56 Marcos Aguinis, *La matriz del infierno*, Buenos Aires, Planeta, 2004 [1997].

57 Nora Strejilevich, *Una sola muerte numerosa*, Miami, University of Miami, North-South Center Press, 1997.

58 Gabrielle Roy, Gabrielle Roy, *Bonheur d'occasion*, Montréal, Boréal, 1993 [1945].

59 Luis Humberto Crosthwaite, *Instrucciones para cruzar la frontera. Relatos*, México, Editorial Planeta, 2002.

60 Noël Audet, *Frontières ou Tableaux d'Amérique*, Montréal, Éditions Québec/Amérique, 1995.

61 Sergio Kokis, *Le magicien*, Montréal, XYZ Éd., Coll. « Romanichels », 2002, *Un sourire blindé*, Montréal, XYZ Éd., Coll. « Romanichels », 1998.

62 Jacques Stephen Alexis, *Compère Général Soleil*, Paris, Gallimard, 1982 [1955].

Monique Proulx⁶³, *Rue Deschambault* de Gabrielle Roy⁶⁴, *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer* de Dany Laferrière⁶⁵ et *Cuentos de Eva Luna* d'Isabel Allende.

Au **cinquième chapitre**, nous aborderons la frontière sous un autre aspect, celui de la traversée. Avant d'arriver à la condition de planète mondialisée actuelle, les Amériques ont traversé culturellement un moment de « syncrétisme », c'est-à-dire, un moment où, surtout en Amérique latine, la région s'est donnée une identité de continent métis. Bien que pendant cette étape il y ait eu un effort pour rencontrer l'Autre, puisqu'on a incorporé les diverses ethnies qui se sont rencontrées dans les Amériques, on fonctionnait pourtant encore sur la base de la pensée binaire, car on continuait d'exclure celui qui était considéré comme l'Autre, en l'occurrence, « le conquérant », « l'impérialiste » ou, encore, dans certains cas, les peuples autochtones. Les œuvres analysées dans ce chapitre sont : les Fresques du Palacio de Gobierno de Diego Rivera et les romans *Hombres de maíz* de Miguel Angel Asturias⁶⁶ et *Cuentos de Eva Luna* d'Isabel Allende.

Au **sixième chapitre**, nous aborderons l'effacement des frontières traditionnelles suivant le concept de « tiers espace » développé par Homi Bhabha. Dans le contexte de la mondialisation, on a posé souvent qu'il est possible de construire une culture planétaire de coexistence pacifique (même si elle reste – nécessairement – conflictuelle) : coexistence de différentes formes de savoir, des critères d'action – moraux – différents, de diverses formes d'expression, des voix différentes qui luttent en même temps pour améliorer leur existence, un développement économique qui ne détruise pas la nature. Dans ce dernier chapitre, il sera donc question d'évaluer la représentation de la frontière à la lumière des approches

63 Monique Proulx, *Homme invisible à la fenêtre*, Québec, Boréal, Coll. « Compact », No 127, 2001 [1993].

64 Gabrielle Roy, *Rue Deschambault*, Québec, Boréal, 1993 [1955].

65 Dany Laferrière, *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer*, Montréal, vlb Éditeur, 1985.

66 Miguel Angel Asturias, *Hombres de maíz*, Buenos Aires, Losada, 1957 [1949].

proposées par les théoriciens du postmodernisme, du postcolonialisme et de la mondialisation. À travers ce parcours, nous espérons démontrer que les évocations des frontières des écrivains et des écrivaines des Amériques signalent que les frontières extérieures – géopolitiques ou collectives - sont la matérialisation des frontières intérieures des individus. Les œuvres étudiées dans ce chapitre sont : *Un país de novela. Viaje hacia la mentalidad de los argentinos* de Marcos Aguinis, *Gringo viejo* et *La frontera de cristal* de Carlos Fuentes, *Kaléidoscope brisé*, *Le pavillon des miroirs* et *Errances* de Sergio Kokis⁶⁷, *L'espace d'un cillement* de Jacques Stephen Alexis⁶⁸, *Una sola muerte numerosa* de Nora Strejilevich, *Tan veloz como el deseo* de Laura Esquivel⁶⁹, « La culpa es de los tlaxcaltecas » d'Elena Garro⁷⁰ et *Hija de la fortuna* d'Isabel Allende⁷¹.

67 Sergio Kokis, *Errances*, XYZ Éd., Montréal, Coll. « Romanichels », 1996.

68 Jacques Stephen Alexis, *L'espace d'un cillement*, Paris, Gallimard, 1959.

69 Laura Esquivel, *Tan veloz como el deseo*, New York, Anchor Books, 2001.

70 Elena Garro, « La culpa es de los tlaxcaltecas », *La semana de colores*, México, Grijalbo, 1964.

71 Isabel Allende, *Hija de la fortuna*, Barcelona, Editorial Plaza & Janés S.A., 2001 [1998].

CHAPITRE I

Polyphonie du vocable *frontière*

*The majority of the most important wars of the century have been Frontier wars. Lord Curzon of Kedleston, Viceroy of India*⁷²

*A mí se me hace cuento que empezó Buenos Aires: la juzgo tan eterna como el agua y como el aire. Jorge Luis Borges*⁷³

*This second sense of difference challenges the fixed binaries which stabilise meaning and representation and show how meaning is never finished or completed, but keeps on moving to encompass other, additional or supplementary meanings, which, as Norris puts it elsewhere, 'disturb the classical economy of language and representation'. Without relations of difference, no representation could occur. But what is then constituted within representation is always open to being deferred, staggered, serialised. Stuart Hall*⁷⁴

Dans son site web *La violence et le sacré*, consacré à la discussion sur la pensée de l'anthropologue René Girard, Jean-Paul Kornobis souligne :

C'est le langage qui fait l'Homme, mais Girard nous dit que ce langage, l'Homme le doit à une première violence dont il n'est qu'une différance

72 Lord Curzon of Kedleston (1859-1925) Viceroy of India and British Foreign Secretary. La représentation de la frontière de Lord Curzon, en tant que porte-parole de l'élite productrice des significations, est de grande importance. Dans son article « Origin of frontiers », nous pouvons lire : "If we start with the dawn of history, at least in Europe, it is not difficult to trace the conditions under which the first Frontiers came into being. The existing peoples of Europe are with rare exceptions, of whose origin we have no certain knowledge, the deposit of successive waves of human immigration from Asia. [...] The peoples pushed their way over the more level areas, until, little by little, the empty places were occupied. To what extent natural features were responsible for the earliest form of organized state may be seen from the city communities and republics of the Greek and Latin races. The limits of each were determined by its mountain barriers. And there was but little communication or power of common action between State and State. It was in the more open countries that larger kingdoms and empires tended to be formed. Then, as population increased, and commerce and industry grew, as naval and military forces developed, and as larger political aggregations began to supersede the smaller units, natural boundaries were found no longer to suffice. It became necessary to supplement or to replace them by artificial Frontiers, finding their origin in the complex operations of race, language, trade, religion, and war." Lord Curzon of Kedleston, « Origin of frontiers », dans "Text of the 1907 Romanes Lecture on the subject of Frontiers" dans le site « International Boundaries. Research Unit » du Département de Géographie de l'Université de Durham, Angleterre : www-ibru.dur.ac.uk.

73 « À mon avis, le commencement de Buenos Aires est une invention. Je la juge éternelle comme l'eau et comme l'air. » Jorge Luis Borges, « Fundación mítica de Buenos Aires », *Fervor de Buenos Aires*, Buenos Aires, Ed. Emecé, 1923. C'est moi qui traduis.

74 Stuart Hall, « Cultural Identity and Disapora », dans Jonathan Rutherford (Éd.) *Identity, Community, Culture, Difference*, London, Lawrence & Wishart, 1998 [1990], p. 229.

(avec a pour utiliser un terme du vocabulaire de Jacques Derrida). Le langage peut-il contrôler efficacement la chaîne signifiante ? Si l'on veut « déconstruire » la violence, il faut dans un premier temps tirer de l'oubli ce que nous devons à cette violence même si on ne fait là que transformer en encre le sang qui coule depuis...le commencement des choses.⁷⁵

Comme c'est le langage qui fait l'homme et que langage provient de la violence fondatrice des civilisations, il nous faut, dans un premier temps, analyser les implications du terme *frontière* (puisque notre recherche se fonde sur la théorie de la violence développée par René Girard). Nous pensons que, de cette manière, nous serons en mesure de mieux comprendre le mécanisme de fonctionnement des idées reçues. Subséquemment, dans ce premier chapitre, nous proposons une description du vocable *frontière*, commenté à la lumière des précisions apportées par Mikhaïl Bakhtine⁷⁶ concernant la langue et la parole, afin de mieux cerner la richesse qu'il sous-tend.

Selon la linguistique saussurienne, la langue est le code que tous les utilisateurs possèdent et qui s'actualise dans la parole. La parole est donc l'utilisation de la langue. Cette utilisation est accomplie par des individus qui formulent des énoncés. Bakhtine, qui rend compte de la dimension sociale de la langue et de la complexité de ses relations, explique que tous les énoncés sont en relation avec des énoncés antérieurs, ce qui donne lieu à des relations intertextuelles ou dialogiques :

Aucun membre de la communauté verbale ne trouve jamais des mots de la langue qui soient neutres, exempts des aspirations et des évaluations d'autrui, inhabités par la voix d'autrui. Non, il reçoit le mot par la voix d'autrui, et ce mot en reste rempli. Il intervient dans son propre contexte à partir d'un autre contexte, pénétré des intentions d'autrui. Sa propre intention trouve un mot déjà habité.⁷⁷

75 Jean-Paul Kornobis, « La violence et le sacré », juillet 2002, dans : *Association pour les recherches mimétiques*, <http://web.lerelaisinternet.com/armpoissy/>

76 Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978.

77 Tzvetan Todorov, *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique suivi de Écrits du Cercle de Bakhtine*, Paris, Édition du Seuil, Coll. « Poétique », 1981, p. 77.

Dans son travail *Théorie et esthétique du roman*, il explique que les forces centripètes de la vie du langage, matérialisée par le « langage unique », agissent à l'intérieur d'un plurilinguisme effectif. Il définit ces forces centripètes de la langue comme « les forces d'unification et de centralisation de l'univers idéologique verbal ». Le langage unique, commun à tous les usagers, est un système de normes linguistiques issu des processus historiques d'unification et de centralisation linguistique. Ce langage unique n'est pas donné mais il s'impose tout en s'opposant au plurilinguisme réel de la vie du langage. Cependant, il est réel en tant que force qui le dépasse, qui impose les barrières assurant la compréhension réciproque. La langue, explique-t-il, se stratifie en dialectes et en langages. Ces derniers sont les expressions idéologiques et sociales des groupes qui les utilisent : des professions, des genres, des générations.

Au cours de son histoire, le plurilinguisme de la langue et ses stratifications s'approfondissent, en constituant en même temps ses aspects statique et dynamique. Les forces centripètes agissent donc en même temps que les forces centrifuges. Bakhtine précise que chaque énoncé concret du sujet du langage représente le point d'application aussi bien des forces centripètes que centrifuges. Tout individu participe activement du plurilinguisme et dans son énoncé tous les processus de la langue se croisent simultanément. Chaque énoncé est impliqué dans le « langage unique » en même temps que dans le plurilinguisme social et historique. Le plurilinguisme est dialogique, anonyme, social, comme le langage, mais il est concret, saturé d'un contenu et, en tant qu'énoncé individuel, accentué.

La parole est vivante, souligne Bakhtine. Par conséquent, entre la parole, l'objet qu'elle désigne et l'individu qui l'exprime, il existe d'autres paroles concernant le même objet. La parole peut être individualisée et modelée dans son processus d'interaction vivante avec son milieu spécifique. Dans *Théorie et esthétique du roman*, Bakhtine explique que la

parole concrète - l'énoncé - s'oriente vers un sujet. Ce sujet précède la parole, donc il est conditionné, contesté, évalué, dissimulé derrière un masque, ou bien au contraire, il est plongé dans la lumière des mots que d'autres ont déjà dit à son propos. L'objet, puisqu'il existe déjà, est entouré d'idées générales, de points de vue, de valorisations et des accents des autres qui le traversent. Du point de vue dialogique, la parole, orientée vers son objet, pénètre cet espace agité et tendu des paroles, des valorisations et des accents des autres en entrelaçant des relations complexes avec les autres. C'est ainsi que la parole est substantiellement modelée. Un énoncé vivant naît à un moment historique précis, dans un milieu social déterminé, touchant des milliers de fils dialogiques vivants, tissés autour de lui par la conscience idéologico-sociale. En conséquence, il participe activement du dialogue social. L'énoncé surgit dans le dialogue comme réplique et comme enchaînement et il aborde l'objet à partir de ce dialogue.

Dans le dialogue des Amériques, la « Découverte » a marqué le début d'une nouvelle forme des langues européennes. On s'est souvent servi de la métaphore d'Adam pour représenter l'Européen débarquant dans un « Nouveau monde » où rien n'avait été nommé. Le nouveau venu devait donc nommer « pour la première fois » les habitants du « Nouveau monde », des plantes, des animaux, tel qu'Adam a dû le faire pour la première fois. Cette image soutient plusieurs idées. Nous signalerons celles qui concernent notre démonstration : 1) la négation des langues aborigènes (qui avaient déjà nommé ce monde), ce qui implique que les Amériques étaient un espace vide, inhabité, pour les « Adam ». 2) L'espérance d'une nouvelle possibilité, d'une utopie (représentée par la référence au Paradis⁷⁸). 3) La négation de la violence fondationnelle de ce « nouveau monde ». En effet, l'invention de l'utopie

⁷⁸ Nous reviendrons souvent sur cette image des Amériques conçues comme le Paradis.

américaine a conduit à la distopie en laquelle s'est transformée l'Amérique espagnole⁷⁹. Il est intéressant de souligner ici la conjugaison de ces deux aspects : la transplantation des langues européennes avec comme conséquence l'héritage socio-historique de l'Europe⁸⁰ et l'idée de la fabrication d'un nouveau monde, d'une utopie à réaliser dans ce « nouvel » espace, qui a résulté en mort et destruction. En ce sens, Rosa Beltrán explique que dans le contexte de l'utopie que les Amériques représentent dans l'esprit des Européens, le « nouvel Adam » est présenté comme un individu libéré de tout vestige de famille et, même, comme un héros capable de parricide. Le conflit du nouvel Adam ne concerne pas Dieu même mais plutôt les limites dans son rapport à Dieu. Les idéaux nouveaux concernent le commencement d'un monde frais et original. Cependant, Rosa Beltrán souligne que le rêve utopique de l'originalité s'évanouit au moment où le nouvel Adam commence à construire son monde, dès qu'il se situe dans « l'âge d'or », dans un endroit déterminé. Le paradoxe est qu'il est équipé d'un vieil instrument pour construire le nouveau monde : sa langue européenne. L'impossibilité d'exprimer l'originalité de son expérience dans le Nouveau monde traduit une autre incapacité humaine : celle d'être un autre. Il est impossible de renoncer à la langue et à l'histoire. Ainsi, on ne peut pas oublier les paradigmes hérités du vieux monde et partir de zéro en dehors de la langue. Tout ce qui se construit au Nouveau Monde est une imitation

79 Cette même négation se répète dans toutes les tentatives de construction des utopies, ce qui a invariablement conduit aux distopies que l'humanité a connu, pensons aux Amériques, à l'utopie communiste. En ce qui concerne l'Amérique espagnole, Rosa Beltrán signale que l'utopie américaine représentée par les voyageurs anglais, français et allemands aux tropiques est complètement étrangère à l'Amérique. En ce sens, le rêve de l'Amérique n'existe pas dans les terres américaines. Le mythe de la richesse éternelle est le produit de l'excès européen et de son besoin de créer une image alternative. C'est pourquoi les voyageurs européens ont senti le besoin de forger un paradis où il existait une sorte de purté naturelle, d'innocence, que l'on pouvait trouver seulement sur le nouveau continent. Rosa Beltrán, « Chronicle of a Dis-Encounter : Another Reading of the Americas », dans *Inti : Revista de literatura hispánica*, vol. 45, Spring 1997, p. 137 - 144.

80 En ce sens, Michel Foucault explique pourquoi l'histoire de l'Europe a affecté d'une manière ou d'une autre toutes les sociétés : « Pendant toute la seconde moitié du Moyen Age, on va assister à la transformation de ces vieilles pratiques et à l'invention de nouvelles formes de justice, de nouvelles formes de pratique et de procédure judiciaires. Formes qui sont absolument capitales pour l'histoire de l'Europe et pour l'histoire du monde entier, dans la mesure où l'Europe a imposé violemment son joug à toute la surface de la terre. » Michel Foucault, « La vérité et les formes juridiques », *Dits et Écrits I*, p. 1445.

de l'ancien. Paradoxalement, la proclamation d'un monde différent, la nouveauté, est exprimée en termes qui mettent en évidence que le vieux monde est toujours en possession des moyens d'expression⁸¹. En conséquence, les Européens, étant incapables d'être « un Autre », ont empreint le « Nouveau Monde » de l'ancien. Ainsi, ils ont effectué des divisions spatiales, comme il y en avait en Europe. Ils ont découpé le territoire américain, établi des limites, des frontières, afin de l'administrer.

De plus, un autre aspect qu'il faut considérer, comme le signale Bakhtine, est que l'objet de la parole peut être illuminé ou obscurci par les paroles des autres. La parole, s'orientant sur un objet comme un rayon de lumière, fait briller sur son passage les paroles, les valorisations et les images précédentes. Dans son chemin vers l'objet de son expression, la parole peut entrer en dissonance ou en discordance avec les paroles qui l'ont précédée, mais elle ne peut pas les ignorer. De ce fait, on pourrait affirmer que la dissimulation d'une parole précédente ou existante au moment de la formulation d'un énoncé est significative. D'ailleurs, selon les forces centrifuges du langage, dans chaque région linguistique, la parole se charge d'un poids spécifique. C'est dans cette perspective que nous examinerons le vocable *frontière*.

La réflexion de Lord Curzon citée plus haut indique que lorsque l'on évoque le signifiant *frontière*, le signifié qui se met en place est – tout du moins initialement – celui d'une ligne de séparation. Comme nous le verrons un peu plus bas, les définitions des dictionnaires confirment cette hypothèse. Ordinairement, dans un premier temps, on ne considère pas la frontière en tant qu'espace de communication mais plutôt sous sa valeur de bordure, de limite, de barrière. Ce n'est qu'un peu plus tard que cet autre signifié de *frontière* nous vient à l'esprit. Dans un premier moment donc, nous nous approcherons du concept de

81 Rosa Beltrán, *loc. cit.*

la frontière dans son acception de ligne de séparation, étant donné que c'est derrière cette barrière protectrice que « depuis la fondation du monde » les humains se sont enfermés pour édifier leurs cultures. Toutefois, nous examinerons aussi le deuxième signifié, c'est-à-dire la frontière comme lieu d'échange, de communication, mais sans nous y attarder, car il en sera question dans les deux derniers chapitres.

Les frontières de Lord Curzon sont des limites très précises et concernent le XIX^e siècle et l'Europe. Dans les Amériques, par contre, les guerres du début du XIX^e siècle ont été des guerres d'indépendance menées en même temps que la formation d'un discours de construction identitaire nationale, c'est-à-dire, de l'enracinement du Même dans un territoire. Une fois les nouveaux États-Nations américains constitués, les guerres territoriales ont aussi eu lieu. Dans la plupart des territoires, ces guerres ont été menées contre les Autochtones, les « barbares », comme l'affirme Domingo Faustino Sarmiento dans *Facundo*⁸². Même si l'exclusion des Autochtones avait été entreprise par les Européens au moment de la Conquête⁸³ et de la Colonisation, la notion d'une frontière en déplacement a surgi peu après la fixation des frontières territoriales de certains États-Nations.

Dans les Provinces Unies du Río de la Plata (postérieurement l'Argentine), par exemple, on a désigné euphémiquement cette guerre comme la *Guerre du désert*, comme si l'énorme territoire à conquérir avait été inhabité. Les expéditions militaires n'avaient d'autre finalité que de repousser la frontière vers l'Ouest et le Sud pour aménager un territoire à l'intérieur duquel on pourrait assurer un foyer aux individus « civilisés ». Leur inclusion dans ce territoire fraîchement constitué a automatiquement entraîné l'exclusion des Autres, des

82 À ce sujet, voir Patrick Imbert et Marie Couillard, *Les discours du Nouveau Monde au Canada français et en Amérique latine au XIX^e siècle / Los discursos del Nuevo Mundo en el Canadá francófono y en América Latina en el siglo XIX*, Ottawa, Légas, 1995.

83 Cette exclusion a pris la forme d'une servitude et même d'une extermination systématique dans le but de fonder les Colonies qui servaient les intérêts économiques et politiques des royaumes européens.

« barbares »⁸⁴. De là, l'importance de la notion « civilisation et barbarie », employée sur tout le continent et développé en Argentine par Sarmiento. En ce sens, Patrick Imbert explique les sociétés dont les coutumes étaient différentes :

se faisaient attribuer le terme de barbare, comme le souligne Sarmiento dans son essai *Facundo*. Condorcet était lui-même convaincu que la Révolution française avait produit l'ordre le plus parfait du monde. L'utopie de la raison exigeait d'établir des associations particulières entre races et cultures ou entre coutumes et accidents géographiques et imposait d'établir des antithèses qui expliquaient la logique des différences et des hiérarchies entre sociétés. Ainsi, la rationalité de la modernité a nié qu'il y ait un lien entre territoire et autochtones, car ils étaient des nomades, donc des barbares irrationnels. Au XIXe siècle, les États-Nations des Amériques ont tout fait pour détacher le territoire des significations barbares déjà là afin de promouvoir une notion exclusive et dualiste du progrès. Pour cela, ils ont diffusé des représentations affirmant que l'espace était désertique ou bien que les autochtones étaient liés directement à la nature, donc qu'ils n'étaient pas des humains ayant une histoire.⁸⁵

On trouve un exemple de cette procédure dans le poème de Borges « Fundación mítica de Buenos Aires » (cité en épigraphe à ce chapitre). Dans ce poème, brève narration sur les origines de la ville, le narrateur situe son lecteur dans un espace vide qui fut peuplé dans un temps très lointain (avant et peu après l'arrivée de Juan Díaz de Solís) par des Aborigènes féroceement inhumains : des anthropophages. Pourtant, l'histoire de la ville ne commence pas avec eux, elle commence au moment où les bateaux arrivent pour « fonder la Patrie ». Ensuite, des milliers d'autres hommes provenant des bateaux viendront poursuivre la construction de la ville : « *Lo cierto es que mil hombres y otros mil arribaron / / por un*

84 Le concept de « barbarie » s'oppose à celui de « civilisation ». En ce sens, Patrick Imbert explique : « La rationalité propre à la modernité attachée à l'État-Nation a, elle aussi, détaché certaines significations des territoires, quoique d'une manière toute différente du monde contemporain qui joue d'un désir fondé sur la valorisation du déplacement, du temporaire et de l'adaptation à des contextes culturels, économiques et temporels changeants. En effet, dans tous les idéaux évolutionnistes de la modernité, le mot progrès était un élément essentiel, car il était admis que, comme le soulignait Hobbes, tous les peuples avaient vécu dans un état de nature ou de guerre de tous contre tous, mais que l'homme était parvenu à un stade supérieur de civilisation grâce à la raison. Il ne fait aucun doute que cette explication ouvrait sur un problème grave. Certaines sociétés avaient atteint cet état de civilisation représenté comme idéal par la Révolution française, et d'autres non. » Patrick Imbert, *Trajectoires culturelles transaméricaines. Médias, publicité, littérature et mondialisation*, p. 72.

85 *Ibid*, p. 73.

*mar que tenía cinco lunas de anchura [...]*⁸⁶. » Dans la ville éternelle célébrée par le poète, nulle trace des premiers habitants. Une telle attitude face à l'ethnocide qui eut lieu dans les Amériques est lourde de conséquences. Ainsi, Marcos Aguinis signale que la négation de l'existence des Premières Nations en Argentine contribue à fonder une identité précaire :

*De ellos ahora quedan empobrecidas comunidades. En diversas partes del territorio se levantan monumentos al indio, pero el Indio de carne y hueso es objeto de marginación. Ha sufrido un obstinado desprecio. Tanto, que a veces él mismo llega a justificarlo. Y lo peor: hacerlo propio. Al límite de avergonzarse de su etnia, su lengua, sus mitos y costumbres. Sobrevive como un patético testimonio de lejanía y derrota. He ahí la triste y precaria base de nuestra identidad.*⁸⁷

Dans le territoire mexicain, il n'y a pas eu une guerre ouverte pour « pacifier » les sauvages tout en s'appropriant leur territoire, comme ce fut le cas en Argentine. Par contre, la politique d'homogénéisation a passé par le métissage. C'est en ce sens que Gérard Bouchard explique que

Pour contrer l'hétérogénéité des populations, la pensée créole fit preuve d'une grande imagination sur un autre terrain, celui de la race. L'idée est née vers le milieu du XIX^e siècle au Mexique et s'est progressivement diffusée au cours des décennies qui ont suivi : le seul moyen de réduire à coup sûr l'écart entre l'Indien et le Blanc serait de faire disparaître biologiquement le premier, en le fondant dans le second par le biais du métissage. Il s'agissait, en somme, de supprimer l'Indien dans sa culture et dans sa nature. Dès lors, on exalta le mélange des races, qui devint un thème national et même un mythe fondateur. Le métis s'imposa comme le symbole de l'être mexicain original et supérieur, riche de tous les apports qui le constituaient.⁸⁸

86 « La vérité est que mille hommes et encore mille autres sont arrivés // par une mer qui mesurait cinq lunes de largeur [...]. » Jorge Luis Borges, *op. cit.* C'est moi qui traduis.

87 « Maintenant il ne reste d'eux [des Indiens] que des communautés appauvries. Dans diverses parties du territoire on lève des monuments à l'Indien, mais l'Indien en chair et os fait objet de la marginalisation. Il a souffert un dédain obstiné. Tant, que parfois lui-même arrive à le justifier. Et le pire : il le fait sien. Il va jusqu'à avoir honte de son ethnie, de sa langue, de ses mythes et de ses coutumes. Il survit comme un pathétique témoignage de distance et de défaite. Voilà la triste et précaire base de notre identité. » Marcos Aguinis, *Un país de novela. Viaje hacia la mentalidad de los argentinos*. Buenos Aires, Planeta, 2003 [2001], p. 53. C'est moi qui traduis.

88 Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du nouveau monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal, 2000, p. 210. Ensuite, Bouchard ajoute : « Il était expliqué, avec la plus grande candeur, que la nouvelle race forgée dans la fusion serait blanche (le « caractère » indien était donc récessif... ?). On prévoyait une période de transition d'un siècle ou deux, après quoi l'opération serait achevée : le Mexicain aurait parfaitement

Assimilation ou génocide. Les politiques des États-Nations dans les Amériques ont obéi au même objectif : l'homogénéisation de la Nation par l'élimination de l'Autre, du différent.

Aux États-Unis, la conquête de l'Ouest et le déplacement de la frontière vers le Pacifique ont été légitimés par la thèse proposée par Frederick Jackson Turner⁸⁹. Là (comme en Argentine), il fallait civiliser un territoire « désert », entreprise qui a été résumée par « la destinée manifeste » de la nouvelle Nation. Ceux qui se trouvaient au-delà de la frontière étaient les barbares. Donc, ils n'étaient pas des êtres humains à part entière. Ils devaient être convertis, civilisés ou, exterminés⁹⁰. D'ailleurs, le territoire au-delà de la frontière était un néant qu'il fallait peupler, transformer. Au XIXe siècle la frontière était, aussi bien en Amérique du Sud qu'en Amérique du Nord, un espace en mouvement qui délimitait deux mondes différents : à l'extérieur le passé, le désert, la barbarie, et à l'intérieur la civilisation, le travail et la fertilité, promesses d'avenir. En ce sens, Patrick Imbert explique :

Le geste d'appropriation du jardin des Amériques pour lequel compétitionnent tous les nouveaux arrivants se résout en accord contre ceux qui, par leur présence, sont sources potentielles de discordes par leur mode de vie même. Selon la logique propre à la mimésis d'appropriation se résolvant en processus d'exclusion de la victime, coupable par définition, comme le souligne René Girard dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, les autochtones subiront de la part des Européens mimant le geste divin chassant du jardin, l'exclusion qui leur offrira des territoires désertiques comme refuges, des mines de l'Altiplano aux aridités de l'Arizona où ils devront pratiquer le dur chemin de la rupture et

assimilé l'indianité mais sans en montrer le phénotype. Concrètement, il restait à recruter la masse des artisans prêts à se dévouer pour cette grande oeuvre nationale du métissage (ou du « blanchiment » — blanqueamiento). On en vint à concevoir un vaste programme d'immigration européenne (qui n'eut pas vraiment de suite), mais en ayant soin de marquer des préférences, d'instituer une sorte de hiérarchie au sein des races concernées. L'Allemand y venait au premier rang et l'Espagnol, sans surprise, au dernier. » *Ibid*, p. 211.

89 « *The existence of an area of free land, its continuous recession, and the advance of American settlement westward explain American development.* » Frederick Jackson Turner en présentant de la sorte sa 'frontier thesis' a réussi un tour de force dans l'histoire des États-Unis. Sa thèse a été utilisée aussi au XXe siècle, surtout à l'époque de la Guerre Froide, où la conquête de la frontière s'étendait à l'espace : « *And now, four centuries from the discovery of America, at the end of a hundred years of life under the Constitution, the frontier has gone, and with its going has closed the first period of American history.* » Frederick Jackson Turner, *The Significance of Sections in American History*, New York, Holt, 1932.

90 C'est pourquoi, comme nous verrons plus loin, René Girard assure que la frontière est toujours sacrificielle.

travailler à la sueur de leur front.⁹¹

La frontière de Lord Curzon est d'un autre type. Elle est celle d'un monde clos, habité entièrement, et sert à séparer deux États (tout comme avant, elle avait séparé deux royaumes). C'est la frontière d'un monde où la guerre se fait ouvertement dans le but de dominer l'espace d'un Autre qui n'est pas le Même mais dont l'altérité n'est pas radicale. L'Autre des guerres du vieux monde existe. Napoléon, les guerres franco-germaniques, les guerres entre les grands États européens dans les territoires coloniaux (comme celles de l'Angleterre contre la France en Asie ou en Afrique), la Russie contre les Turcs, le Japon contre la Chine, illustrent un type de conflit marqué par un désir de suprématie qui reconnaît l'existence de l'Autre dans le but de le dominer. C'est que, comme l'explique Foucault, les individus étaient devenus des éléments de production, de là le besoin de les garder en vie : il fallait qu'ils produisent, ils faisaient partie de la richesse conquise.

Dans les Amériques, par contre, les Autochtones qui ne se sont pas assimilés à la « civilisation », ces individus nomades, « barbares », « primitifs », qui n'ont pas été réduits en esclavage et qu'il est impossible de rendre serviles (ou productifs) posent un autre type de problème. D'ailleurs, comme le souligne Patrick Imbert, le processus qui se vit dans les Amériques est celui d'une « recontextualisation, une métamorphose qui tire les conséquences de la rupture apportée par le tracé de voies de communications liées à un réseau économico-légal qui avait besoin de protéger par des frontières précises un marché national en construction⁹². » Pour répondre au problème de la construction nationale et protéger son fragile marché, la solution trouvée s'inscrit comme une continuité des actions européennes : il s'agit de nier l'existence des Autres. Si le territoire qu'ils occupent est un désert inhabité,

91 Patrick Imbert, « Les trois R : ruptures, routes et réussite dans les Amériques : entre l'oubli et la promesse », à paraître en 2007 dans B. Andrès et G. Bouchard, *Mythes des Amériques*.

92 *Ibid*

ils peuvent être facilement effacés, réduits à subsister dans leurs réserves ou bien exterminés dans le but de faire de la place pour la culture et le progrès.

De ce fait, dans les Amériques le vocable *frontière* s'est chargé de l'image d'un espace « virginal », promesse du Paradis perdu, image d'une limite en déplacement et d'une marche vers l'avenir et la richesse, vers la construction d'un mode de vie utopique. Mais par ailleurs, il s'est couvert du sang de milliers de morts. Dans les Amériques donc, les forces centrifuges du langage ont enrichi le mot « frontière » d'une double dimension : utopique et distopique en même temps.

Il est intéressant de constater que le mot anglais *frontier*, même s'il partage l'étymologie avec le vocable français *frontière* et l'espagnol *frontera*, conserve son acception d'espace en mouvement. Pour le dire dans les mots de Bakhtine, le rayon-parole *frontier* illumine à son passage les paroles de Frédéric Jackson Turner. En anglais, le mot connote les deux acceptions, la traditionnelle de « *border between two countries* » et aussi la signification américaine: « *the edge of land where people live and have built towns, beyond which the country is wild and unknown, especially in the Western US in the 19th century: a remote frontier settlement* ⁹³ » ou encore : « (especially in the past in the United States) a border between cultivated land where people live and wild land ⁹⁴ ».

Le *Trésor de la Langue française*, par contre, définit le mot *frontière* comme « Limite qui, naturellement, détermine l'étendue d'un territoire ou qui, par convention, sépare deux États. [...] *Au fig.* Limite, point de séparation entre deux choses différentes ou opposées ⁹⁵. » Le *Robert* signale aussi qu'il s'agit de la « limite d'un territoire qui en détermine l'étendue » et que, au sens figuré, il s'agit d'une « séparation », d'ailleurs, il indique que l'origine du mot

⁹³ Oxford Advanced Learner's Dictionary.

⁹⁴ Cambridge Advanced Learner's Dictionary.

⁹⁵ Le Trésor informatisé de la Langue française : <http://atilf.atilf.fr/>

daterait du XIII^e siècle, ayant signalé un « front d'armée ». *Frontera*, *frontier* et *frontière* proviennent du latin *front* – *frontis*, c'est-à-dire la partie antérieure du crâne. Le lien entre la limite du corps et la limite territoriale est éloquent. Il renvoie clairement au concept de frontière-cicatrice évoqué par Carlos Fuentes. L'évolution du concept dévoilerait une métaphore selon laquelle la multitude des corps qui habitent un territoire et qui se perçoivent comme le Même forment un seul corps.

Dans les Amériques donc, la signification de la frontière a été recontextualisée et souligne l'effet du déplacement. Au cours du XIX^e siècle, la vieille notion de frontière ne séparait plus deux royaumes, mais deux temps, deux mondes. Pourtant, dans la langue espagnole de nos jours, la dimension américaine du concept s'est quasiment éclipsée. Au XIX^e siècle, la naissante littérature argentine, appliquée à construire l'identité nationale, s'est consacrée à la peinture de la Guerre du Désert, de la Frontière, du Gaucho et de sa vie errante⁹⁶. Mais une fois fixées les frontières de l'État (au sens de limite entre deux pays), le concept a perdu peu à peu son acception d'espace en mouvement, de conquête d'une terre « vide ». Il s'agit d'un rayon-parole qui n'illumine que certaines paroles, pour revenir à l'image de Bakhtine, et qui laisse dans l'ombre, vouées à l'oubli, les paroles précédentes des Sarmiento, Roca, Rosas... Nous sommes face à un processus qui matérialise le mécanisme d'oubli, d'effacement de traces. Ce phénomène est expliqué par René Girard dans *Des*

96 Nous songeons ici aux textes fondateurs comme le *Martín Fierro* de José Hernandez, *La Cautiva*, d'Esteban Echeverría, etc. En ce sens, Patrick Imbert explique : « Bientôt les gauchos, les seringueros et les coureurs des bois devront être assimilés ou éliminés. Ainsi, ils seront littérisés, c'est-à-dire mythisés par l'État-Nation qui, au XIX^e siècle, s'engage de plus en plus à fond dans la voie du progrès et de la cohésion nationale. Cette voie signifie qu'il faut construire un centre et faire partager aux nouveaux arrivants des enracinements propres à l'ici défini par les Créoles, nouveaux propriétaires de la légitimité identitaire. Dans cette démarche, les littératures des Amériques, du Canada à l'Argentine, contribuent parfois à joindre leurs forces à un mytique qui masque les contradictions sociales, culturelles et économiques. Ainsi, Edmond de Nevers affirme au moment même où l'industrialisation fait des ravages dans les rangs des paysans nouvellement transformés en ouvriers : "En ce pays, la question sociale c'est la question nationale, il n'y en a pas d'autre". » Patrick Imbert, *loc. cit.*

*choses cachées depuis la fondation du monde*⁹⁷ : après l'assassinat on efface les traces, car personne ne veut savoir que les « civilisations » sont fondées sur le meurtre. De nos jours, représenter la frontière enrichie de sa dimension américaine par l'acception *Conquête du désert*, renvoie au génocide des Autochtones perpétré au nom du progrès et de la civilisation. En ce sens, on voit que Girard propose une lecture opposée aux lectures canoniques vétérotestamentaires. Celles-ci, comme le montre le *Nouveau Testament*, suivent les voies des mythes affirmant que la victime exclue est barbare, et coupable.

Cette dynamique d'appropriation territoriale demeure une constante dans l'histoire de l'humanité. Ainsi, d'un point de vue géopolitique, on pourrait définir les frontières, comme le fait Jorge Mañac, en tant qu'un front d'avance militaire qui s'est stabilisé. Mañac explique que, postérieurement à une phase dynamique d'exploration pacifique ou de conquête violente, la lutte pour un territoire s'arrête plus ou moins définitivement⁹⁸. L'ancien front de bataille devient frontière, la blessure, cicatrice. Ainsi, et pour paraphraser Mañac, la fixation de la frontière est arbitraire. C'est un geste de pouvoir. De ce fait, elle repousse et séduit en même temps.

Cette histoire toujours renouvelée est centrale dans l'œuvre de Carlos Fuentes. Il s'agit de la frontière sud des États-Unis, qui avança dans la conquête du territoire mexicain pour s'arrêter seulement à « la herida que al norte se abría como el río⁹⁹ », le Río Bravo. Fuentes rappelle cet épisode de l'histoire infatigablement:

[...] *para los mexicanos la única causa de guerra eran siempre los gringos.*
Mansalvo miró sin querer la frontera del lado norteamericano.

97 René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Éditions Grasset, Coll. « Le Livre de poche », 1978.

98 Jorge Mañac, *Teoría de la frontera*, Puerto Rico, Editorial Universitaria de Puerto Rico, 1970, p. 52.

99 « la blessure qui, au Nord, s'ouvrait comme le fleuve » Carlos Fuentes, *Gringo Viejo*, p. 16. C'est moi qui traduis.

- *El gringo viejo decía que ya no hay frontera pa los gringos, ni pal este ni pal oeste ni pal norte, sólo pal sur, siempre pal sur – dijo el combatiente y desdobló un recorte del periódico. [...]*
- *Siempre pal sur- repitió Inocencio Mansalvo. Qué lástima. Con razón ésta no es frontera, sino que es cicatriz.*¹⁰⁰

Le sentiment des Mexicains est de perte, de rancune, comme l'exprime le colonel Frutos Garcia, en s'adressant au cadavre du vieux gringo : « ¿Nunca piensan ustedes que toda esta tierra fue nuestra? Ah, nuestro rencor y nuestra memoria van juntos¹⁰¹. » Pourtant, il s'agit d'un sentiment de perte qui ne s'attarde pas à considérer la perte de l'Autre précédent, celle de l'Autochtone. En effet, l'œuvre de Carlos Fuentes, dont le discours correspond au processus de construction identitaire mexicain, fondée sur l'oubli, voire la négation de l'exclusion de millions d'Aborigènes, est marquée par la dissimulation du génocide dans les Amériques. Dans l'œuvre de Fuentes la problématique de la frontière est centrale. Parmi ses différentes représentations, nous mentionnons celle de la frontière-cicatrice, la trace, le signe (toute cicatrice est un signe) de l'appropriation illégitime des territoires mexicains aux mains des États-Unis. Mais il s'agit toujours du déplacement de la frontière à cause des « méchants gringos ». L'autre déplacement, celui de la frontière mexicaine, celui de la Conquête du désert menée par les créoles après les guerres d'indépendance, celui de l'exclusion de millions d'Aborigènes, est passé sous silence. Pour le dire dans les mots de Patrick Imbert,

100 « [...] pour les Mexicains, la seule cause de guerre étaient toujours les Gringos. Mansalvo regarda, sans le vouloir, la frontière du côté nord-américain. - Le vieux Gringo disait qu'il n'y a plus de frontière pour les Gringos, ni vers l'Est, ni vers l'Ouest ni vers le Nord, seulement vers le Sud, toujours vers le Sud- dit le combattant et il déplia une coupure de presse.[...] - Toujours vers le Sud – répéta Inocencio Mansalvo -. Quel dommage ! C'est pourquoi celle-ci n'est pas une frontière mais une cicatrice. » *Ibid*, p. 175 C'est moi qui traduis.

101 « Ne pensez-vous pas que toute cette terre a été la nôtre? Ah ! Notre rancune et notre mémoire vont ensemble. » *Ibid*, p. 17. C'est moi qui traduis.

« Au Mexique, ce sont les hybrides qui ont exclu ceux qui ne l'étaient pas devenus, c'est-à-dire des millions d'autochtones¹⁰². »

D'ailleurs, même si le processus du déplacement de la frontière dans les Amériques a été similaire, c'est une fois que les frontières des États ont été fixées, que les différences issues des politiques nationales se sont fait sentir, aussi bien au niveau du développement économique que social et même dans le processus de démocratisation des Nations. En Amérique du Nord, les terres ont été cadastrées et allouées aux propriétaires, aux petits colons qui fuyaient la famine en Europe, aux esclaves ou anciens esclaves qui commençaient une vie nouvelle, bref, aux pionniers.

Cette révolution a eu des conséquences énormes dans l'organisation du Canada et des États-Unis et dans la vie de millions d'individus. Dans deux recueils de nouvelles, *Rue Deschambault*¹⁰³ et *Un jardin au bout du monde*¹⁰⁴, Gabrielle Roy retrace les différents moments de l'établissement des colons dans les prairies : ceux qui s'installaient au milieu d'une terre que le gouvernement leur accordait pour la faire produire ou les immigrants qui arrivaient dans des villes nouvelles et qu'ils voyaient se transformer, grandir, prospérer. Ces nouvelles proposent les tableaux de vies qui, même si certaines étaient pénibles, ouvraient sur des possibilités nouvelles.

Dans les pays latino-américains, par contre, la terre n'a pas été partagée entre des milliers d'individus. Elle a été répartie en latifundios, en grandes estancias. Un seul propriétaire possédait des milliers d'hectares de terre. Cette situation a été aussi largement

102 Patrick Imbert, *loc. cit.* Nous ne voulons pas dire par-là que le génocide perpétré par les Espagnols et par les Portugais en territoire américain ait été passé sous silence. Ce génocide a été largement dénoncé dans la littérature latino-américaine, notamment dans la mexicaine. Mais ce crime-là a été posé par un Autre qui est dans ce cas le Conquérant espagnol. Tandis que ce qui s'est passé après le départ de l'administration espagnole, l'exclusion dont les Autochtones sont toujours victimes, n'a pas été encore suffisamment dénoncée.

103 Gabrielle Roy, *Rue Deschambault*, Montréal, Boréal, 1993 [1955].

104 *Id.*, *Un jardin au bout du monde*, Montréal, Beauchemin, 1975.

représentée dans la littérature. Pour ne mentionner que quelques exemples, citons *Doña Bárbara*, de Rómulo Gallegos. *La maison des esprits*, d'Isabel Allende, dont la estancia de Esteban Trueba, Las Tres Marías, matérialise l'espace constitutif du roman. *La Patagonia Rebelde*, d'Osvaldo Bayer, relate l'histoire des ouvriers exploités dans les estancias du sud argentin. *La guerre de la fin du monde*, de Mario Vargas Llosa, fait la peinture de la révolte des Canudos, au cours de laquelle les sans-terre s'emparèrent d'une estancia désertée en se faisant massacrer aux mains de l'armée pour avoir osé s'approprier d'une terre que, même si elle avait été abandonnée, avait un propriétaire. Pareillement, dans *Gringo viejo* de Fuentes, l'estancia est un élément central de la diégèse puisqu'elle symbolise ce qu'il faut changer : la révolution consiste à donner la terre aux gens qui la font produire.

Conclusions partielles

« Mises en demeure de choisir », « sommées », disais-je. Sommées par qui ? Pas seulement par les fanatiques et les xénophobes de tous bords, mais par vous et moi, par chacun d'entre nous. À cause, justement, de ces habitudes de pensée et d'expression si ancrées en nous tous, à cause de cette conception étroite, exclusive, bigote, simpliste qui réduit l'identité entière à une seule appartenance, proclamée avec rage. « C'est ainsi que l'on a fabriqué des massacreurs », ai-je envie de crier ! Amin Maalouf¹⁰⁵

La réflexion linguistique de Mikhaïl Bakhtine nous permet de déceler certaines notions fondamentales. Soulignons d'abord que les êtres humains, en tant que créatures sociales, sont plongés dans la langue. La langue fait partie de la culture des sociétés. C'est pourquoi elle n'est pas « naturelle ». Donc, tout ce qu'elle transmet peut être mis en question. En ce sens, Iain Chambers signale :

It is this language that holds us, as both hostage and support. The idea that

105 Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998, p. 14.

*knowledge is constructed, produced through the activity of language, that it is constantly re-written, re-cited and re-sited, subverts all appeals to the idea of a 'natural' truth and its obvious factuality. It is this resistance to the 'naturalness' of the tongue that releases the possibilities of language and the interminable activities of meaning.*¹⁰⁶

Malgré ce qui a été dit précédemment et qui concerne la transformation du concept de *frontière* en rapport avec les espaces ouverts des Amériques, dans les Amériques, le concept de *frontière* en tant que ligne de séparation de deux territoires géopolitiques doit être aussi contextualisée comme faisant partie de l'héritage culturel de l'Europe¹⁰⁷. En effet, comme l'explique Gérard Bouchard, les « cultures nationales » ont été élaborées par les élites américaines suivant le modèle des mères patries :

Par culture nationale, nous désignons cette partie de l'imaginaire collectif (produit par les pratiques discursives) qui se donne comme le cadre officiel d'intégration symbolique de l'ensemble de la collectivité. On observe que, dans tous les espaces du Nouveau Monde, lorsque les élites commencèrent à se percevoir comme appartenant à une société autre, distincte de la mère patrie, c'est par le prisme de l'idée nationale — empruntée à l'Europe — qu'elles élaborèrent leurs premières représentations collectives. La même notion en vint ainsi à admettre des contenus symboliques fort différents d'une société à l'autre, tout en véhiculant partout une même volonté d'affirmation.¹⁰⁸

Suivant la notion bakhtinienne de « rayon-parole », nous avons malgré tout pu tracer comment, dans le contexte socio-historique des Amériques, le terme a évolué de manière différente de l'Europe, car il s'est enrichi de la notion de développement du territoire. En espagnol, le terme a quasiment perdu sa connotation de « territoire en développement ». Cette dissimulation ou négation des paroles précédentes est une conséquence du processus

106 Iain Chambers, *Migrancy, Culture, Identity*, London and New York, Routledge, 1994, p. 33.

107 Édouard Glissant commente : « Contrairement au nomadisme en flèche (découverte ou conquête), contrairement à la situation d'exil, l'errance donne avec la négation de tout pôle ou de toute métropole, qu'ils soient liés ou non à l'action conquérante d'un voyageur. Nous avons assez répété que ce que celui-ci exportait en premier lieu, c'est sa langue. Aussi les langues de l'Occident étaient-elles réputées véhiculaires et tenaient-elles souvent lieu de métropoles. Par opposition, le dit de la Relation est multilingue. Par delà les impositions des puissances économiques et des pressions culturelles, il s'oppose en droit au totalitarisme des visées monolingues. » Édouard Glissant, *Poétique de la Relation, Poétique III*, p. 31.

108 Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du nouveau monde*, p. 29.

d'élimination des traces des génocides perpétrés contre les peuples autochtones. Si dans l'esprit anglo-saxon américain, cette nuance persiste c'est parce que *the frontier* fait partie du projet national d'inclusion et de développement dont les États-Uniens sont fiers. Ce projet a représenté une révolution mentale et territoriale sans précédents dans l'histoire de l'humanité, tandis que la perpétuation du système féodal des privilèges et d'administration territoriale refusant le cadastre et la démocratisation de l'attribution du titre de propriété en Amérique latine a conduit à l'exclusion de millions de pauvres et à la sous-exploitation des richesses.

CHAPITRE II

La frontière depuis « la fondation du monde »

Considérations anthropologiques

Malheureux êtes-vous, parce que vous bâtissez les tombeaux des prophètes, alors que vos pères les ont tués. Ainsi vous témoignez que vous approuvez les actes de vos pères, puisque eux, ils ont tué les prophètes, et vous, vous bâtissez leurs tombeaux. C'est pourquoi la Sagesse de Dieu elle-même a dit : Je leur enverrai des prophètes et des apôtres, ils tueront les uns et en persécuteront d'autres. Ainsi cette génération devra rendre compte du sang de tous les prophètes qui a été versé depuis la création du monde, depuis le sang d'Abel jusqu'au sang de Zacharie, qui a péri entre l'autel et le sanctuaire. Oui, je vous le déclare : cette génération devra en rendre compte. Malheureux êtes-vous, docteurs de la Loi, parce que vous avez enlevé la clé de la connaissance ; vous-mêmes n'êtes pas entrés, et ceux qui essayaient d'entrer, vous les en avez empêchés. Évangile de Jésus-Christ selon saint Luc 11,47-54.

Par sa prestidigitation, la grammaire sait transformer une multitude d'individus en une seule entité, un seul sujet, un seul « subjectum » qui s'appelle « nous » ou « ils » mais qui, en tant que réalité concrète, n'existe pas. Milan Kundera¹⁰⁹

Ce rapide parcours à travers le trajet du concept de *frontière* nous conduit vers les principes développés par l'anthropologue René Girard. En effet, dans le but de mieux comprendre ce que signifie la frontière, il nous faut dans un premier temps fouiller dans les fondations du monde. Autrement dit, pour mieux cerner la problématique de la frontière, nous nous servirons de l'approche anthropologique afin de pénétrer dans la genèse de la frontière au sein des premières communautés humaines et de saisir ainsi l'impact de sa matérialité dans l'imaginaire collectif.

¹⁰⁹ Milan Kundera, *Le rideau*, Paris, Gallimard, 2005, p. 123.

Soulignons ici que l'approche de Girard nous conduit inévitablement à considérer dans cette partie du travail deux types de frontières. D'une part, *les frontières territoriales* (dans l'acception de Lord Curzon) : celles qui marquent les limites des états (ayant délimité antérieurement des royaumes, des fiefs, des seigneuries, des domaines, des clans ou des familles). D'autre part, les *frontières humaines* : les espaces conformés par des groupes humains dont les individus coïncident par identification et qui ont la particularité d'exclure ceux qui ne leur ressemblent pas. Cette exclusion en dehors du « territoire » du groupe se traduit de manières bien différentes. Rarement les conséquences occasionnées par l'exclusion sont négligeables. Bien au contraire, l'exclusion pratiquée par un groupe quelconque, religieux, racial, politique, idéologique, obéit à des principes qui trouvent leur origine dans la nature violente des êtres humains, comme le précise René Girard dans sa théorie de la mimésis d'appropriation.

Pour mieux pénétrer dans la complexité de la théorie de Girard, il faut analyser les frontières, non seulement dans leur acception de limites entre les États, mais aussi comme séparation des groupes humains. Dans notre démarche nous analyserons des œuvres de fictions par le biais de la théorie de René Girard dans le but de repérer comment les images artistiques traduisent les principes expliqués scientifiquement par l'anthropologue. Les frontières humaines que nous aborderons seront celles que nous avons jugées représentatives dans le discours des œuvres de fiction analysées. C'est dire que l'inventaire n'est nullement exhaustif.

Les frontières territoriales

L'espace géographique délimité par une frontière est perçu par ses habitants comme lieu d'échange, de communication et surtout comme opportunité et possibilité de vie. Or, il

arrive souvent que ce lieu de protection soit perçu comme un lieu menacé par une mort éventuelle, par une fin qui découlerait de la menace potentielle que représente l'Autre, c'est-à-dire celui qui habite au-delà de la frontière.

L'espace de la frontière a toujours inspiré une énorme fascination. René Girard explique que dans les sociétés primitives, les rites et les interdits garantissaient une certaine paix puisqu'ils établissaient ce que les membres d'une même communauté ne pouvaient pas désirer. Par le biais des interdits les sociétés assuraient leur survie. Mais, comment contrôler le désir de l'Autre ? Girard explique que le conflit n'est autre chose qu'un mouvement d'identification réciproque par rapport à un objet. Deux individus désirent le même objet et coïncident dans le mouvement d'appropriation de celui-ci, ce qui fait éclater le conflit. En conséquence, l'Autre pouvait toujours pénétrer dans l'espace sécuritaire et s'approprier des biens de la communauté en propageant la mort et la destruction à l'intérieur même de cet espace qu'on avait pris soin de fermer pour se protéger.

Le besoin de protection et la nécessité d'échange

René Girard signale qu'il y a aussi des raisons plus profondes, voire religieuses qui expliquent la fascination et l'effroi que provoquent les frontières et les Autres. Il précise que les cultures sont liées à des fondations qui sont victimaires et spatiales :

La fondation mythique c'est la victime collective qui est partagée, qui est dépecée et dont des morceaux sont déposés dans des lieux différents, chez les Australiens c'est très net mais on trouve ça dans le monde entier. Et si vous regardez les Lois de Platon, par exemple, vous verrez que les condamnés à mort, on les met à la frontière aussi. D'une certaine manière il y a là un symbolisme assez extraordinaire. Par conséquent le lieu de l'humain dans les sociétés archaïques c'est à l'intérieur de ces frontières. Dès qu'on échappe à ceci, on est dans une altérité qui relève du sacré, parce que contrairement à ce qu'on peut croire la culture n'est pas sacrée, la culture c'est une plage qui est délivrée du sacré par la mort de la victime.

[...] Mais **cela implique qu'au-delà des frontières rien n'est humain**, c'est-à-dire que tout est permis et qu'on se trouve dans un domaine de l'incompréhensible, du danger absolument permanent qui est aussi un domaine tout à fait fascinant.¹¹⁰

Ainsi, le lieu de *l'humain* dans les sociétés archaïques est à l'intérieur des frontières.

Mais il faut considérer le caractère plurivalent de la frontière puisque c'est la richesse de l'échange avec l'Autre qui permet de progresser. En effet, le domaine de la frontière

dans la mesure où il commence à s'approprier un peu, devient le domaine de l'échange avec l'autre. Et à mon avis, l'échange c'est toujours une offre au dieu pour l'apaiser, au dieu de l'extérieur, vous voyez, par conséquent l'échange se fait par-dessus une espèce de frontière. Il y a toujours des frontières intérieures aux communautés duelles, par exemple, qui échangent tout, de part et d'autre. Pourquoi ? Eh bien, parce que l'impératif premier de la culture c'est l'évitement de ce type de conflit dont j'ai parlé. Par conséquent à l'intérieur d'une même communauté on ne peut plus rien faire, on ne peut plus se nourrir sans risquer la rivalité mimétique, on ne peut plus se marier, on ne peut plus posséder, penser, etc. Par conséquent c'est à partir d'échanges avec l'extérieur qu'on va prospérer.¹¹¹

Habituellement, les individus qui habitent un espace déterminé perçoivent leur appartenance au groupe en s'associant de manière identificatrice. En effet, un individu élabore son identité en fonction de ses relations avec les autres membres de sa communauté, par rapport auxquels il établit des liens de ressemblance et de différenciation. Les Mexicains du *Gringo viejo* et de *La frontera de cristal* par exemple, se sentent presque tous identiques dans leur malheur, dans leur sentiment de perte du territoire, de lutte contre un ennemi commun : les États-Unis. Il s'agit d'un être collectif noyé dans la nostalgie de ce qu'ils auraient pu être mais qu'ils n'ont pas été à cause des Gringos ou à cause d'une injustice qui les dépasse, issue de l'histoire et des mauvais politiciens. Les Gringos aussi, tout du moins

110 Marie-Louise Martinez, « Entretien avec René Girard. Vers une anthropologie de la frontière. » Propos recueillis le 31 Mai 1994 au CIEP à Sèvres. C'est moi qui souligne.

111 *Ibid*

les clairvoyants, supportent l'existence avec un sentiment de deuil par rapport à la vie qu'ils auraient pu connaître mais qu'ils n'auront jamais.

Dans *Gringo viejo* les deux personnages étatsuniens traversent la frontière vers le sud à la recherche de cette vie impossible. C'est dans l'échange avec l'Autre que l'on peut s'enrichir affirme Girard, voilà donc la raison de leur mouvement. Ils traversent la frontière dans le but de s'enrichir par la rencontre. Les Mexicains, en déplacement aussi mais à l'intérieur de leur propre territoire, travaillent à la construction d'une nouvelle utopie, résultat espéré de la révolution. Les uns comme les autres se déplacent dans le but d'accéder à un destin meilleur. Il faut un voyage initiatique pour toucher au bonheur. Tout se passe comme si la promesse de bien-être ne pouvait être atteinte dans l'immobilité ni dans l'enracinement que prescrivent certains discours nationalistes et identitaires¹¹².

L'exil, l'errance comme condamnation

Partir. Mon cœur bruissait de générosités emphatiques. Partir... j'arriverais lisse et jeune dans ce pays mien et je dirais à ce pays dont le limon entre dans la composition de ma chair : « J'ai longtemps erré et je reviens vers la hideur désertée de vos plaies ». Aimé Césaire¹¹³

Exil, déportation, bannissement, exclusion, expulsion, expatriation, errance... autant de mots pour décrire le traumatisme causé par le déplacement. Yahvé ayant expulsé Adam et Ève du Paradis, a condamné l'humanité à la souffrance. Ainsi, les humains traversent en exilés cette Vallée de larmes, jusqu'au jour de leur mort, lorsque finalement ils pourront retourner à leur foyer. Dans l'esprit des Mêmes qui habitent un territoire, leur espace protégé par des frontières est associé au mythe du Paradis : espace nourricier, protecteur, utopique.

112 À ce sujet, voir Patrick Imbert, « Déplacements épistémologiques dans les littératures et les médias des Amériques », dans Daniel Castillo Durante et Patrick Imbert, *L'interculturel au cœur des Amériques*, Ottawa, Legas, U. of Manitoba et U. d'Ottawa, 2003, p. 35 - 47.

113 Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1983 [1939], p. 22.

Être chassé de cet espace répète la malédiction de Yahvé pour le genre humain. Comme il a été dit plus haut, la frontière représente l'espace réservé à la mort, là où se terminait le territoire de la communauté, où les cadavres des victimes sacrifiées étaient mis en morceaux. La frontière est probabilité de mort, l'incertain qui effraie. En ce sens, dans certaines œuvres de fiction, les déplacements provoquent soit un sentiment de détresse face à la traversée des frontières, c'est-à-dire face à l'expulsion de la demeure rassurante, soit une quête du bonheur qui ne serait possible que dans la rencontre avec l'Autre.

Nombreux sont les exemples qui esquissent l'horreur de se trouver à l'extérieur de l'espace protégé. Nous pensons aux tragédies de Sophocle comme *Œdipe Roi* et *Œdipe à Colonne*. Lorsque Œdipe comprend entièrement son crime (il a tué son père, épousé sa mère et il est le frère de ses enfants), il demande la mort. Pourtant, Apollon, au lieu de le condamner à mort, le condamne à vagabonder le restant de sa vie au-dehors de son pays. Il y a donc pire que la mort : l'exil. Dans le cas d'Œdipe, il faut ajouter à son malheur la conscience de son crime. Il doit vivre non seulement en exil, parmi les étrangers, mais encore se souvenir chaque jour des raisons qui l'ont poussé à l'errance. En ce qui concerne l'exil comme mesure punitive, Michel Foucault commente :

Dans les sociétés gréco-romaines, grecques surtout, quand on voulait se débarrasser d'un individu – le théâtre grec le montre bien – on l'exilait. C'est-à-dire qu'il y avait toujours un espace autour. Il y avait toujours des possibilités de passer dans un autre lieu que la cité était censée ne pas reconnaître, ou en tout cas dans lequel la cité n'avait aucunement l'intention d'introduire ses lois ou ses valeurs. Le monde grec était divisé en cités autonomes, et il était entouré d'un monde barbare. Il y avait donc toujours polymorphie ou polyvalence des espaces, distinction des espaces du vide, de l'extérieur, de l'indéfini. [...] Le Moyen Age a longtemps conservé l'habitude tout simplement de se débarrasser, comme les Grecs, des individus gênants en les exilant. Il ne faut pas oublier que la principale peine utilisée au Moyen Age était le bannissement : « Fiche le camp ailleurs, qu'on ne te retrouve pas chez nous. » Et on marquait les individus au

fer rouge pour qu'ils ne reviennent pas. La même chose pour les fous.¹¹⁴

Dans la littérature canadienne, nous trouvons un exemple intéressant de la condamnation à l'errance dans *La Québécoite*, de Régine Robin, où le récit évoque les souffrances du Juif Errant, mythe¹¹⁵ inspiré par le récit des Évangiles. La légende raconte que

[...] sur le chemin du Golgotha où il doit être crucifié, Jésus Christ demande un instant de repos au cordonnier Ahasvérus dont l'atelier est ouvert. Celui-ci refuse [...] et Jésus le condamne alors à marcher éternellement sur terre en attendant son retour. [...] Il y a alors une inversion des valeurs. Bien que synonyme de marche vers la connaissance absolue, et de révélation progressive de Dieu, l'immortalité n'a rien de positif pour le Juif Errant. Elle l'empêche d'être un homme mais elle ne lui confère pas non plus le statut de Dieu. Toujours entre deux natures, le Juif Errant subit l'éternité qui, au lieu de le combler d'aventures et de passions, n'est qu'une interminable attente de Dieu, qui demeure l'éternel absent, et d'une fin probable, car tout ce qui vit doit un jour mourir, mais néanmoins incertaine. En effet, son destin dépend entièrement de la volonté de Jésus. Il est condamné à errer jusqu'au jour du Jugement Dernier mais que se passera-t-il alors ? [...] Le mythe naît bien sûr de l'antisémitisme chrétien. Dès le IV^e siècle, les Juifs sont victimes de persécutions qui trouvent leur justification dans la mort du Christ. Le Juif Errant s'inscrit dans cette vision et devient un mythe. [...] Ayant gravement offensé le Christ, Ahasvérus part en quête du pardon divin qu'il pourra obtenir quand il aura « guéri » son âme. C'est-à-dire qu'à l'errance spatiale (ses innombrables voyages) et à l'errance temporelle (sa vie éternelle) s'ajoute une errance spirituelle : le Juif Errant doit apprendre à vivre selon la religion chrétienne, à laquelle il devrait se convertir.¹¹⁶

114 Michel Foucault, « La scène de la philosophie », *Dits et Écrits II*, p. 577. Comme Foucault l'explique, avec le temps, en raison de l'évolution des sociétés, l'exil extérieur allait devenir un exil intérieur : « Or, à partir du XVII^e siècle, on est arrivé à une relative densité de population — sans comparaison avec la densité actuelle — qui a fait considérer que le monde était plein. Et lorsqu'on en est arrivé aussi à l'organisation de l'espace à l'intérieur d'un État, ou mieux à l'intérieur de l'Europe — l'Europe comme entité politique et économique commence à se former à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle —, à ce moment-là, se débarrasser de quelqu'un n'était ni possible ni accepté. D'où la nécessité de créer des espaces d'exclusion mais qui n'ont plus la forme du bannissement et de l'exil et qui sont en même temps des espaces d'inclusion : se débarrasser en enfermant. La pratique de l'enfermement me paraît l'une des conséquences de cette existence d'un monde plein et d'un monde fermé. L'enfermement est une conséquence de la fécondité de la Terre, pour parler vite. » *Ibid*, p. 577.

115 La fabrication de définitions, légendes, histoires, concernant les Juifs est riche. Le mythe du Juif errant fait partie de ce répertoire producteur de stéréotypes. Patrick Imbert explique que « Les stéréotypes les plus profonds, c'est-à-dire les moins évidents puisqu'ils sont acceptés par tous et qu'ils constituent les éléments de base, les présupposés sémantiques et idéologiques d'un système de communication, rejoignent des mythes quasi universels et peut-être des archétypes. » Patrick Imbert, *Roman québécois contemporain et clichés*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, Coll. « Cahiers du Centre de recherche en civilisation canadienne-française », no. 21, 1983, p. 34.

116 Delphine Martin de Lassalle, « Le mythe du Juif Errant », *Dictionnaire International des Termes Littéraires*, <http://www.ditl.info/index.php>. Nous ouvrons ici une parenthèse pour insister sur la nature de cette forme d'antisémitisme des Chrétiens qui se sont acharnés à condamner les Juifs pour « avoir tué le Christ ». Pendant des siècles l'Église catholique (et plus tard les Églises protestantes) ont eu recours à cet argument pour attribuer aux Juifs les particularités d'êtres odieux, cruels, impitoyables, féroces, bref, inhumains. De ce fait,

De la même manière, la Québécoise erre à travers le monde. Dans le roman, elle raconte son expérience de nouvelle arrivée à Montréal, après avoir passé par Paris, mouvement qui s'inscrit dans une histoire familiale et communautaire de migrations successives : la Russie, les guerres, les exils, l'errance du peuple hébreux. Il s'agit de formes de vie où il est question de marginalité et de solitude. Marginalité et solitude sont plutôt vécues comme un stigmate irréversible. L'errance représentée dans le roman ne se limite pas à celle du peuple juif, mais incorpore aussi la traversée obligée des réfugiés politiques, victimes des tortures et des persécutions dans leurs pays d'origine. Ainsi, la Québécoise devient une sorte de projection des expatriés qui arrivent au Québec de partout au monde et où ils éprouvent, d'une certaine manière, la même expérience de déracinement.

L'image de *La Québécoise* dévoile une humanité souffrante. Il s'agit d'une représentation des victimes dans leur impossibilité d'échapper à leur destin d'expiation. Leur souffrance est le résultat d'une condamnation, même si elles sont innocentes. Dans la théorie de Girard, l'innocence est un point central. La différence entre la plupart des religions archaïques et le Nouveau Testament, signale Girard, est que depuis le meurtre d'Abel aux mains de Caïn, on insiste sur l'innocence de la victime, ce qui rend le meurtre plus absurde. La Victime Innocente par excellence est Jésus-Christ, dont le sacrifice a montré clairement à quel point la violence est négative. De cette manière, Girard démontre que dans n'importe quel type de sacrifice, la culpabilité de la victime s'avère un mensonge inventé pour justifier son meurtre.

tout au long du Moyen Âge on a assisté aux persécutions pendant lesquelles les Chrétiens s'approprièrent de leurs biens et les chassèrent aussi loin que possible. Le mythe du Juif errant est donc une excellente justification de leur éternel vagabondage. Ce comportement exclu et proscripateur a débouché sur l'Holocauste.

La mise à nu de la douleur que provoque l'errance de la Québécoite interpelle le narrataire. Il s'agit en effet d'une douleur qui ne trouve pas d'explication logique. C'est une condamnation qui découle de l'irrationnel. C'est la représentation de la souffrance de la victime qui a accepté sa sentence et qui porte en soi une malédiction sans y opposer résistance. Régine Robin interpelle ses lecteurs dès le titre du roman en jouant sur les mots. En effet, *La Québécoite*, représente la problématique de l'exil dans le sens que nous avons évoqué plus haut, il s'agit de l'expulsion du Paradis, donc d'une perte mais en même temps d'une quête : la Québécoite indique ce qu'elle n'est pas et fort probablement ce qu'elle ne sera jamais. Elle ne pourra jamais devenir Québécoise, elle est prisonnière de l'errance, de son identité en mouvement. Elle endosse la malédiction de son peuple, elle vit *entre*, entre deux espaces, deux identités, deux temps. Comme le signale Sandrina Joseph,

[...] L'entre-deux organise ce roman, véritable nœud gordien de l'expérience migrante telle que racontée par la narratrice, telle que vécue par le personnage. [...] L'éclatement des espaces topique, langagier et mémoriel [rend compte] de l'étrangeté et de la solitude qui sont le lot de l'exil. De l'errance. Et c'est justement de juive errante qu'on pourrait qualifier la Québécoite qui, en se déplaçant constamment, crée un territoire qui lui est propre, oscillant dans l'entre-deux.¹¹⁷

Dans *La Québécoite*, il n'est pas question de différence visible ni de règlement de compte historique, comme c'est le cas quelquefois chez d'autres narrateurs migrants¹¹⁸. La narratrice ne réclame rien, elle ne cherche pas à se venger, car elle se comprend comme victime du destin. Il n'y pas de possibilité de retour. Être Québécoite signifie ne pas être *Québécoise*. Cette définition négative ne signale pas uniquement une identité en mouvement, mais aussi une impossibilité de coïncidence. En effet, la narratrice de *La Québécoite* se sent

117 Sandrina Joseph, « 'Désormais le temps de l'entre-deux' : l'éclatement identitaire dans *La Québécoite* de Régine Robin », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, 2001, vol. 4, n° 1, dossier « Repayement du Québec », p. 31.

118 Nous pensons par exemple aux narrateurs de deux romans de Dany Laferrière : *Comment faire l'amour avec un Nègre sans se fatiguer*, Montréal, vlb Éditeur, 1985 et *Cette grenade dans la main du jeune Nègre est-elle une arme ou un fruit?* Montréal, vlb Éditeur, 1993.

exclue du *Nous* de la société québécoise. Il y a une distance abyssale qui la sépare du *Nous* et cette distance est justement son expérience du nomadisme. Pour elle, il n'y a rien à gagner puisque tout est perdu. Elle se sait l'Autre, car elle ne peut partager les expériences ni les émotions des Québécois. Ainsi, elle vit sa différence au niveau du bagage culturel, ce qui implique aussi une différence *audible* :

Quelle angoisse certains après-midi – Québécoité – québécoitude – je suis autre. Je n'appartiens pas à ce *Nous* si fréquemment utilisé ici – *Nous-autres* – *Vous-autres*. Faut se parler on est bien chez nous – une autre Histoire – L'incontournable étrangeté. Mes aïeux ne sont pas venus du Poitou ou de la Saintonge ni même de Paris, il y a bien longtemps. Ils ne sont pas arrivés avec Louis Hébert ni avec le régiment de Carignan – Mes aïeux n'ont pas de racines paysannes. Je n'ai pas d'ancêtres coureurs de bois affrontant le danger de lointains portages. Je ne sais pas très bien marcher en raquettes, je ne connais pas la recette du ragoût de pattes ni de la cipaille. Je n'ai jamais été catholique. Je ne m'appelle ni Tremblay, ni Gagnon. Même ma langue respire l'air d'un autre pays. Nous nous comprenons dans le malentendu. Je sors de l'auberge quand vous sortez du bois. Par-dessus tout, je n'aime pas H. Bourassa, je ne vibre pas devant la mise à mort du père Brébeuf, je n'ai jamais dit le chapelet en famille à 7 h du soir. Je n'ai jamais vu la famille Plouffe à la télévision. Autre, à part, en quarantaine – la quarantaine. Des cheveux blancs déjà – à la recherche d'un langage, de simples mots pour représenter l'ailleurs, l'épaisseur de l'étrangeté, de simples mots, défaités, rompus, brisés, désémantisés. Des mots images traversant plusieurs langues – je ne comprenais pas le pourquoi des ventes sales, sinon qu'elles n'étaient pas propres. De simples mots ne cachant pas leur polysémie, à désespérer de tout. Je ne suis pas d'ici. On ne devient pas Québécois. Prendre la parole, rendre la parole aux immigrants. [...] ¹¹⁹

Le mythe du Juif Errant dans *La Québécoite* est mis en scène par le biais du monologue. La narratrice erre dans la ville, se déplace d'un quartier à l'autre, d'une manière de vivre à une autre, sans cesser de traîner son lot de mélancolie. Le regret des espaces parcourus est la barrière qui se lève entre elle et le présent, qui finit par devenir non apprivoisable. Elle s'exclut instinctivement, dans son incertitude, en se répétant inlassablement *sa* différence (par sa race, par son passé, par sa pauvreté, par son identité

119 Régine Robin, *La Québécoite*, Montréal, Québec/Amérique, 1983, p. 52-53.

politique, par son savoir, par *son* français). Elle n’ancore pas son altérité, elle l’affiche à la manière d’une carapace. Se stabiliser exigerait un engagement avec le quotidien de la vie, un désir de s’installer d’une manière ou d’une autre, d’apprivoiser le présent et une demeure, comme on peut le saisir chez d’autres écrivains migrants comme Sergio Kokis ou Dany Laferrière. Chez les personnages de Régine Robin, le traumatisme de l’expulsion vers l’espace de la mort – qui dure depuis des siècles – les empêche de s’ancrer dans la vie et les renvoie vers la traversée.

D’autre part, la narratrice de *La Québécoise*, est rivée au passé par le biais de la mémoire douloureuse. Elle survit dans la souffrance d’une blessure dont la cicatrisation s’avère impossible¹²⁰. La frontière qui la sépare de l’Autre subsiste en elle, à jamais infranchissable. Elle traîne sa douleur à travers le temps, les villes, les continents, au-delà des océans. Elle se fait la porte-parole de l’errance. De l’Ukraine à Paris, de Paris à Montréal, de quartier en quartier, de rue en rue, de personnage en personnage.

Son mal est sans espoir de rédemption, pas seulement en raison de la condamnation dont elle est victime, mais aussi en raison des fautes de son peuple, actions qui la condamnent à la plus amère des solitudes : découvrir que son peuple aussi est capable de faire du mal. Ces gestes lui enlèvent le dernier espoir de trouver un refuge. Cette blessure – sienne aussi – est celle de la « glissade fatale » d’Israël qui a mal « choisi son camp ». Pour elle, à partir de cette constatation il n’y a plus d’espoir, plus de refuge possible, même pas dans le territoire si péniblement acquis:

Ne rien comprendre aux Palestiniens, à la lutte des peuples, devenir des dominants, des exploiters, des tortionnaires. Faire comme les autres. Un État comme un autre avec sa police, son 2^e bureau, son service d’espionnage et de contre-espionnage, ses écoutes téléphoniques, sa

120 Nous faisons référence ici à notre notion métaphorique des frontières-blessures qui isolent tandis que, s’il y a cicatrisation, elles deviennent des ponts, donc des frontières-cicatrices permettant la rencontre.

censure, ses hiérarchies. Un peuple comme un autre avec ses génies, ses voleurs, ses ministres et ses putains. Le retour à une humanité ordinaire. Un hymne, un drapeau, des ambassades, des représentants – l'engrenage de l'Histoire. En sanglots – par morceaux – à la dérive – une partie de moi sans doute rêve là-bas dans quelque kibboutz frontalier déserté par les jeunes – une autre partie de moi sans doute au côté des Palestiniens n'hésite pas à attaquer la nuit ce même kibboutz où je veille armée. Puzzle de l'Histoire auquel il manque des pièces et qu'on ne peut jamais totalement reconstituer. Désormais le temps de l'ailleurs, de l'entre-trois langues, de l'entre-deux alphabets, de l'entre-deux mers, de l'entre-deux mondes, l'entre-deux logiques, l'entre-deux nostalgies. Car il y aurait des curieuses nostalgies.¹²¹

Cette nostalgie représente le regret de ce qui aurait pu être, la promesse d'une humanité meilleure perdue à jamais. Il n'y a pas de retour possible au Paradis, comme chez Œdipe, il n'y a que la douleur de la conscience d'un destin funeste. Cette nostalgie, qui s'avère être de la mélancolie, est celle d'un rêve, pas d'un vécu. L'expérience de l'espace et du temps « entre » est l'incarnation de la malédiction du Juif errant. Mais voilà que disposant d'un territoire, délimité par des frontières, il n'y a pas non plus d'espoir, le refuge et le repos sont devenus impossibles. L'alliance néfaste du passé et du présent érige un mur inébranlable qui dérobe l'avenir au regard. Être condamné à vivre seul, au-delà des frontières de la Terre promise parce que celle-ci s'est avérée aussi menaçante que les autres terres, voilà qui est intolérable.

Le passé qui obsède la Québécoise se fond avec un présent qui a tué le rêve. Dans une étude portant sur la *Spätzeit*, Walter Moser¹²² définit mélancolie et nostalgie comme des états dans lesquels se trouvent des sujets malades de désir, désir de ce qui est perdu. Ces sujets « savent ou s'imaginent savoir ce qu'ils ont perdu, ce qui s'est éloigné d'eux et peuvent

121 Régine Robin, *op. cit.*, p. 66-67.

122 Walter Moser « Mélancolie et Nostalgie : Affects de la *Spätzeit* », dans *Spätzeit* : www.fas.umontreal.ca/LITTCO/spatzeit. De la même manière, Julio Cortázar prévient que la mélancolie risque de nous paralyser dans le passé. Julio Cortázar, « Cortázar écrit sur l'exil », la *Page de Julio Cortázar* : <http://les4cats.free.fr/cvcortaz.htm>

l'investir de leur énergie désirante¹²³.» Mais, bien qu'ils partagent le sentiment de perte, ils ne le vivent pas de façon identique. Le sujet nostalgique « espère et croit pouvoir récupérer l'objet perdu », tandis que chez le mélancolique

[...] Le désir de l'objet se combine avec le savoir que cet objet est définitivement perdu, qu'il est non-récupérable, inatteignable. [...]

Le sujet mélancolique, tout en restant attaché à l'objet perdu, n'investira pas ses énergies à récupérer cet objet que, par ailleurs, il sait définitivement perdu. Dans ce sens il ne se constituera pas sujet d'une action motivée nostalgiquement. Il investira par contre son énergie dans des activités qu'on pourrait dire davantage de nature intellectuelle. Son « action » consistera à réfléchir, à vouloir atteindre une prise de conscience de la complexité de sa situation, et possiblement à élaborer une représentation esthétique de cette situation.

[...] Habité par ses propres constructions imaginaires, le sujet est cependant accessible au principe de réalité [...]. Le sujet mélancolique reste ainsi comme en suspens entre l'élan du désir et la lucidité du savoir. Cet état de suspens entre deux forces a pour conséquence de l'éloigner de l'univocité, voire de l'unidimensionnalité de l'affect nostalgique et le dépose dans un état d'indécision et d'ambivalence.¹²⁴

On pourrait donc définir le personnage de la Québécoise comme un sujet mélancolique dont la douleur de la plaie inguérissable l'empêche de retourner vers un objet de désir autre. L'état d'indécision et d'ambivalence qu'elle subit, cette vie entre-deux, est une blessure infligée depuis trop longtemps qui ne peut guérir dans un seul espace ni dans un seul temps. Il n'y a tout simplement pas d'univocité ni d'unidimensionnalité possible.

Dans le discours de la Québécoise, l'espace, le temps et l'identité sont fragmentés. Cette fragmentation relève de la douleur du déchirement. La fragmentation est subie par le personnage qui se débat dans la solitude de l'entre-deux sans parvenir à se débarrasser de sa souffrance. Bien qu'elle convoite le confort des maisons, c'est-à-dire d'un espace propre, d'un abri, et surtout de la paix, elle est contrainte de continuer son vagabondage, sans pouvoir se fixer nulle part. Elle lutte comme elle peut, par le moyen de la parole. Elle crie

123 *Ibid*

124 *Ibid*, p. 8

son infortune dans l'espoir de rompre le silence qui l'entoure et qui l'exclut. Elle cherche l'empathie de l'Autre qu'elle n'arrive plus à atteindre, car sa voix s'avère inquiétante :

La parole immigrante inquiète. Elle ne sait pas poser sa voix. Trop aiguë, elle tinte étrangement. Trop grave, elle déraile. Elle dérape, s'égare, s'affole, s'étiole, se reprend sans pudeur, interloquée, gonflée ou exsangue tour à tour. La parole immigrante dérange. Elle déplace, transforme, travaille le tissu même de cette ville éclatée. Elle n'a pas de lieu. Elle ne peut que désigner l'exil, l'ailleurs, le dehors. Elle n'a pas de dedans. Parole vive et parole morte à la fois, parole pleine. La parole immigrante est insituable, intenable. Elle n'est jamais où on la cherche, où on la croit. Elle ne s'installe pas. Parole sans territoire et sans attache, elle a perdu ses couleurs et ses tonalités. On ne peut pas l'accrocher. Parole fête, parole bagel, parole pistache, parole poivron, parole cannelle, elle a perdu son nom, sa langue et ses odeurs.¹²⁵

La Québécoise vit comme Ahasvérus, dans le silence, entre la vie et la mort, entre l'ici et l'ailleurs. La mémoire brisée par le traumatisme des expériences vécues l'emprisonne. Clairement, elle est captive du traumatisme. La frontière-blessure qui la marque grandit et se dresse en fortification qui emmure et isole.

Cependant, le texte cité ci-haut révèle que la séparation peut être aussi le résultat de la perception que nouvel arrivant a de la société d'accueil. À travers son récit, la Québécoise met à nu la fonction excluante du mythe du Juif errant. Son récit découvre donc un autre type de frontière, une frontière qui ne marque pas les confins d'un pays ou d'un territoire géopolitique. Il s'agit d'une frontière qui s'installe à l'intérieur des États-Nations, parmi les groupes humains. C'est ce que nous appelons une *frontière humaine*. Cette expression, nous la proposons en nous inspirant de René Girard qui explique qu'« il n'y a pas de société qui soit vraiment une, la plupart des sociétés sont divisées en groupes et ces sous-groupes sont déjà des espèces de frontières qui en quelque sorte s'humanisent [...] »¹²⁶.

125 Régine Robin, *op. cit.*, p. 198.

126 Marie-Louise Martinez, « Entretien avec René Girard. Vers une anthropologie de la frontière. » Propos recueillis le 31 Mai 1994 au CIEP à Sèvres.

Les frontières humaines

Peu importe, en vérité, la nature des moyens que l'homme désacralisé va découvrir ou a déjà découvert pour réaliser l'infini potentiel de sa violence ; nous savons que les limites de sa puissance destructrice reculent de plus en plus et qu'il ne peut pas céder à la tentation de les déchaîner sans risquer de s'anéantir lui même à jamais. René Girard¹²⁷

Le groupe ou l'individu qui exerce la discrimination ou l'exclusion vis-à-vis d'un autre groupe ou d'un autre individu détient la certitude d'appartenir à une communauté possédant des caractéristiques précises. Ce sentiment d'appartenance peut être défini comme une identification. Stuart Hall explique que « *In common sense language, identification is*



constructed on the back of a recognition of some common origin or shared characteristics with another person or group, or with an ideal, and with the natural closure of solidarity and allegiance established on this foundation¹²⁸. » Hall ajoute que

l'identification est toujours un processus et une construction qui marque des frontières symboliques et qui produit des effets de frontière. En effet, pour sa consolidation, ce processus d'identification demande la constitution d'un dehors : le différent est

placé à l'extérieur.

127 René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 197-198.

128 Stuart Hall « Who Needs 'Identity' », dans Stuart Hall et Paul du Gay (Éds.), *Questions of Cultural Identity*, London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage Publications 1996, p. 2.

Or l'histoire de l'humanité est hantée par la violence exercée sur les gens différents. La disqualification de n'importe quel individu ou groupe humain en raison d'une particularité différenciatrice quelconque, qu'elle soit fondée sur un mythe ou sur un discours scientifique, relève d'une exclusion qui peut osciller entre la discrimination et l'extermination, en passant par le racisme et la xénophobie. Les phénomènes du racisme et de l'exclusion révèlent une irrationalité difficile à comprendre. La photo ci-contre¹²⁹ illustre un aspect de cette violence : les activités du Ku Klux Klan, secte vouée à la persécution raciale. Pour quelle raison les humains se livrent-ils à de telles pratiques ? Nous analyserons donc ce phénomène de l'exclusion en dehors des frontières humaines à la lumière de la théorie de la mimésis d'appropriation, de René Girard dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*¹³⁰, théorie qui cherche des réponses au-delà du cynisme et de l'hypocrisie qui aveuglent l'humanité.

Qui est le différent, l'Autre ? Si l'identification est une construction, nous pouvons penser que, de la même manière, la différenciation est aussi fabriquée. En plus des mythes qui justifient des persécutions et des génocides, on a produit des discours pseudo-scientifiques qui autorisent la déshumanisation de l'Autre. Tel est le cas du racisme, par exemple. Jacques Tarnero¹³¹ explique que le racisme est un signe des peurs primitives d'une société. Il rappelle l'histoire du mot « race » pour mieux comprendre cette problématique :

Le mot [race] apparaît en français au XVI^e siècle. Famille considérée dans la suite des générations et la continuité de ses caractères. Communauté plus vaste considérée comme une lignée. Subdivision de l'espèce zoologique, elle-même divisée en sous-variétés, constituée par des individus réunissant des caractères communs héréditaires. Groupe ethnique qui se différencie des autres par un ensemble de caractères physiques héréditaires. Par

129 « Le Ku Klux Klan à Kingston, Ontario, 31 juillet 1927 ». *Bibliothèque et archives Canada* (<http://www.collectionscanada.ca/index-f.html>). Cette photo aspire à illustrer seulement un exemple.

130 René Girard, *op. cit.*

131 Jacques Tarnero, *Le racisme*, Paris, Éditions Milan, Coll. « Les essentiels », 1995.

extension, groupe naturel d'hommes qui ont des caractères semblables (physiques, psychiques, culturels) provenant d'un passé commun. C'est à partir de ce projet de classement des groupes humains que la dynamique théorique du racisme s'est mise à l'œuvre en cherchant à classer puis à hiérarchiser les groupes identifiés. La raison, la pensée scientifique et le droit sont ainsi venus à l'aide de l'imaginaire, du fantasmatique pour codifier, légitimer, réduire en esclavage ou anéantir des populations jugées inférieures ou nuisibles. Le Code noir, au XVIII^e siècle, a inventé et produit du droit pour codifier l'esclavage; les lois de Nuremberg sous le nazisme ou celles de Vichy ont donné une assise juridique pour légitimer des pratiques racistes, allant jusqu'à l'extermination.

Hétérophobie : Crainte, peur, aversion, haine, rejet de celui ou de ce qui vient de l'extérieur. Par extension rejet de « l'autre », du différent, par son allure, son genre, sa manière d'être, sa culture ou son style. Xénophobie : Crainte, peur, aversion, haine, rejet de celui qui est perçu comme étant étranger, de ce qui vient de l'étranger parce que supposé menaçant un équilibre, une harmonie locale, autochtone. Dans l'Antiquité, les individus allogènes domiciliés en Grèce avaient statut de « métèque », c'est à dire privés des droits de cité.¹³²

Cette crainte de l'Autre, de l'inconnu, ne suffit pourtant pas pour expliquer la déraison de la violence dans laquelle sombre l'humanité. L'exclusion et le racisme ont produit – et produisent – des millions et des millions de cadavres. Génocides, pulsions de mort partout.

René Girard explique que

Des catégories entières sont distinguées du reste de l'humanité et vouées à l'anéantissement, les Juifs, les aristocrates, les bourgeois, les fidèles de telle ou telle religion, les mal-pensant de toute espèce. La création de la cité parfaite, l'accès au paradis terrestre nous sont toujours représentés comme subordonnés à l'élimination préalable ou à la conversion forcée des catégories coupables.¹³³

Assurément, toute une armée d'intellectuels, de scientifiques, de philosophes, d'hommes d'état, etc., est là pour articuler l'idéologie qui justifie cette stupéfiante démence. Après le génocide, lorsqu'on essaye de comprendre, on se rend compte que les raisons qui ont légitimé le meurtre étaient futiles. À ce propos, Girard prouve que la difficulté à

132 *Id.*, « Quelques définitions », *Le racisme*, publié dans le site de Michel Fingerhut, *Ressources documentaires sur le génocide nazi et sa négation - Documentary Resources on the Nazi Genocide and its Denial*. Toutes les citations de Jacques Tarnier extraites de *Le racisme*, proviennent du site de Fingerhut : *Ressources documentaires sur le génocide nazi et sa négation* : <http://www.anti-rev.org/>

133 René Girard, *op. cit.*, p. 186-187.

comprendre la violence réside dans la nature du conflit qui est mimétique et dont l'objet ultime est insignifiant :

Rien n'est plus difficile que d'admettre la nullité foncière du conflit humain. Pour les conflits des autres, passe encore, mais pour nos conflits à nous, c'est presque impossible. Toutes les idéologies modernes sont d'immenses machines à justifier et à légitimer même et surtout les conflits qui de nos jours pourraient bien mettre fin à l'existence de l'humanité. Toute la folie de l'homme est là. Si on n'admet pas cette folie du conflit humain aujourd'hui, on ne l'admettra jamais. Si le conflit est mimétique, la résolution également mimétique ne laisse aucun résidu ; elle purge entièrement la communauté parce que justement il n'y a pas d'objet (cela ne nous oblige pas à penser que tous les conflits humains sont nécessairement sans objet réel).¹³⁴

René Girard démontre que la violence est le secret inavouable caché aux fondements de toute civilisation. Il développe le concept de désir mimétique, qu'il appelle *la mimésis d'appropriation*. Dans le comportement humain, commente-t-il, il existe une dimension imitative, cette mimésis est nécessaire à l'homme pour apprendre. C'est de cette manière que l'être humain assimile la parole, apprend les lois, s'intègre dans une culture. Mais il faut établir une distinction entre la *mimésis d'apprentissage* et la *mimésis de rivalité*, qui est à l'origine des conflits : l'être humain est dominé principalement par le désir mimétique de sorte que, si quelqu'un désire un objet déterminé, les autres le désireront aussi :

J'ai distingué à ce moment-là deux types de désirs mimétiques : le désir sans rival parce qu'il n'y a pas de contact entre le modèle et l'imitateur, et le désir qui suscite la rivalité parce qu'il est directement empreint de l'objet du rival, désir de l'objet du rival, désir de la même femme, désir du même territoire, désir de la même nourriture, désir des mêmes objets.¹³⁵

Si un individu (A) empêche un autre (B) de satisfaire un désir qu'il (A) a lui-même suggéré, (A) devient objet de haine. Désirant donc le même objet, un violent conflit s'instaure, menaçant la cohésion du groupe ou de la société entière. Girard découvre que la

¹³⁴ *Ibid*, p. 48.

¹³⁵ Marie-Louise Martinez, « Entretien avec René Girard. Vers une anthropologie de la frontière. » Propos recueillis le 31 Mai 1994 au CIEP à Sèvres.

violence ne vient pas de la différence mais de la similitude. C'est parce que les êtres humains sont identiques, parce qu'ils désirent tous la même chose, que la violence éclate.

Au sein des sociétés primitives, le conflit était résolu par le sacrifice d'une victime innocente, donc par un homicide. Lorsque deux ou plusieurs individus s'entendaient pour désigner un seul et même coupable – personne ou ethnie – tenu comme responsable du conflit (autrement dit, plusieurs individus s'unissaient contre un antagoniste), tout le groupe adhérait et l'individu en question était sacrifié. Au moment du sacrifice, la victime atteignait alors le statut de sacrée, car elle était responsable du retour au calme de façon aussi efficace qu'auparavant elle avait provoqué le désordre.

Ce processus complexe est bien expliqué par René Girard :

Plus les rivalités s'exaspèrent, plus les rivaux tendent à oublier les objets qui en principe la causent, plus ils sont fascinés les uns par les autres. La rivalité se purifie de tous ses enjeux extérieurs, en somme, elle se fait rivalité pure ou de prestige. Chaque rival devient pour l'autre le modèle-obstacle adorable et haïssable, celui qu'il faut à la fois abattre et absorber. La mimésis est plus forte que jamais mais elle ne peut plus s'exercer, désormais, au niveau de l'objet, puisqu'il n'y a plus d'objet. Il n'y a plus que des antagonistes que nous désignons comme des doubles car, sous le rapport de l'antagonisme, plus rien ne les sépare.¹³⁶

N'ayant plus d'objet désiré, il n'y a plus de mimésis d'appropriation. À ce moment il y a une transformation : les antagonistes eux-mêmes sont maintenant la mimésis. Alors, au sein de la crise, se produisent des « substitutions mimétiques d'antagonistes ». La *mimésis d'appropriation* et la *mimésis de l'antagoniste* sont contagieuses, donc elles entraînent tous les membres de la communauté à s'unir à la crise, ce qui fait « boule de neige ». Ainsi, à un moment donné, la communauté tout entière va se trouver rassemblée contre un individu commun et la conclusion de la crise, la réconciliation de la communauté, la paix, se trouvent

136 René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 41.

au moment où « la communauté assouvit sa rage contre cette victime arbitraire dans la conviction absolue qu'elle a trouvé la cause unique de son mal¹³⁷. »

Nombreux sont les exemples littéraires qui illustrent ce mécanisme victimaire irrationnel. Nous pensons par exemple à la nouvelle de Julio Cortázar, « Las Ménades¹³⁸ ». L'histoire est simple. Elle est racontée par un témoin qui a réussi à se tenir en marge des événements : une salle de concert se transforme en scène de lynchage collectif. Il s'agit d'une crise de violence qui finira par devenir sacrificielle transformant l'admiration du public en débordement cannibale. Cette mise en scène explore la descente infernale de l'humanité vers la *violence du sacré*.

Pour sa part Sergio Kokis, dans son roman *Kaléidoscope brisé*¹³⁹, met en scène deux crises de violence déclenchées par le désir mimétique. Le roman raconte l'histoire d'une troupe de cirque qui, fuyant l'Europe affamée par la Seconde Guerre mondiale, gagne l'Argentine dans l'espoir de remonter jusqu'aux États-Unis pour devenir riche et célèbre. Durant leur traversée, les artistes sont frappés par toutes sortes de malheurs. Dans un mouvement contraire à leur rêve qui les poussait vers le Paradis de la terre promise, leur voyage s'avère une descente aux enfers. Ainsi, ils arrivent au Paraguay, pays complètement corrompu et qui se trouve en pleine guerre civile (quoique pour faire honneur à la vérité il faudrait dire plutôt une guerre militaire locale, car il s'agissait d'une guerre entre différentes factions de l'armée paraguayenne).

La première crise mimétique illustrée dans le roman se situe à Cuba, quelques années plus tard, dans un petit cabaret de La Havane où Franco et sa femme, les propriétaires du local, observaient le lieu saccagé lors d'une explosion de violence de leurs clients. La

137 Tous les passages cités dans ce paragraphe proviennent de René Girard, *op. cit.*, p. 41-42.

138 Julio Cortázar, « Las ménades », dans *Final de Juego*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964.

139 Sergio Kokis, *Kaléidoscope brisé*, Montréal, XYZ Éd., Coll. « Romanichels », 2001.

bagarre avait commencé à cause de Villita, un jeune noir – décrit comme un éphèbe doté d'un visage sublime, mais dont les fesses ont le pouvoir de déclencher la violence – qui travaillait dans le spectacle du cabaret. Villita, sur la corde raide et presque nu avait survolté les spectateurs à un point tel que la bagarre était devenue inévitable. La violence de la foule augmente au même rythme que les provocations du jeune homme. Ensuite, les militaires se sont mêlés à la bagarre avec leurs armes en visant le garçon. Villita sauva sa peau parce que les militaires étaient trop ivres pour bien viser mais, dans la bagarre généralisée, ils auraient pu le descendre, comme ils descendaient les bouteilles d'eau-de-vie.

La crise mimétique causée par l'exhibitionnisme de Villita éveille chez Franco, qui avait fait partie de la troupe, le souvenir d'une autre crise : « Je me souviens d'avoir vécu une nuit semblable à celle-ci, c'est tout. Je ris parce que je suis à l'autre bout du continent et que l'histoire se répète comme si c'était le même pays¹⁴⁰. » Cette affirmation prouve que le mécanisme de violence mimétique est un phénomène universel :

Nous étions embourbés depuis des mois à Asunción, incapables de nous sortir de là. Un vrai pays de trous de cul, je t'assure, comme partout ailleurs où les militaires et les bourgeois martyrisent le petit peuple. [...] Un soir, avec le chapiteau bourré de militaires, un vieux con a fait la même chose que toi, Villita : il a confondu l'art avec la vie et a déclenché notre perte.¹⁴¹

Franco explique à Villita que ce soir là, ils ont tout perdu, même l'espoir de quitter cet enfer qu'était le Paraguay parce qu'une artiste avait provoqué le désir des spectateurs. Les gens, explique-t-il, « ne pensent plus par eux-mêmes, ils pensent en groupe, comme une meute. [...] Autrefois, j'ai vu aussi une fillette mourir d'une mort affreuse pour avoir fait, innocemment, une erreur semblable devant une salle remplie de brutes¹⁴². » Ces incidents du

¹⁴⁰ *Ibid*, p. 122.

¹⁴¹ *Ibid*, p. 123.

¹⁴² *Ibid*, p. 125.

roman de Kokis rappellent comment étaient résolues les crises mimétiques au sein des premières communautés humaines : en saisissant une victime – un bouc émissaire – et en la rendant responsable de tous les maux pour ensuite la sacrifier.

Graduellement, les sacrifices humains ont été remplacés par des simulacres qui sont devenus des rites. Il est vrai que de nos jours les humains n'ont plus recours aux sacrifices rituels (de l'ordre du sacré et acceptés institutionnellement) mais il n'en reste pas moins qu'ils s'entendent toujours pour trouver des boucs émissaires (colonialisme, nazisme, stalinisme, guerres au nom de la liberté, du progrès, de Dieu). La violence ne finit jamais.

Les femmes à l'intérieur des frontières : la grande exclusion

Despite her personal insignificance, a witch is engaged in activities that can potentially affect the whole of society. This explains why the devil and his demons are not disdainful of such an alliance. René Girard¹⁴³

Ces questions non posées sont toujours restées sans réponse. Par exemple : QUI A TUÉ IPHIGÉNIE ? Louky Bersianik¹⁴⁴

Maryse Condé dans son roman *Moi, Tituba sorcière... Noire de Salem*¹⁴⁵, met en scène différents types de rites sacrificiels, dont certains ont pris la forme des lynchages perpétrés dans les Amériques coloniales. Toutes les victimes représentées dans le roman, même si elles ne se ressemblent pas entre elles et que les circonstances de leur désignation dans leur rôle de boucs émissaires sont très diverses, partagent un trait commun : elles sont différentes par rapport au groupe dominant¹⁴⁶. La différence peut être visible, comme la

143 René Girard, dans James G. Williams, *The Girard Reader*, New York, A Crossroad Herder Book, 1996, p. 112.

144 Louky Bersianik, *Le pique-nique sur l'Acropole*, Montréal, L'Hexagone, Coll. « Typo », 1992 [1979], p. 65.

145 Maryse Condé, *Moi, Tituba sorcière... Noire de Salem*, Paris, Gallimard, 1986.

146 René Girard affirme que la violence est universelle. En ce sens, il soutient que les êtres humains ne sont pas différents, d'abord parce que leur désir d'appropriation est mimétique et ensuite parce que toutes les cultures se

couleur de leur peau, ou perceptible en raison de leur race, ou bien tout simplement il peut s'agir d'une personne qui se comporte de manière différente par rapport à la norme établie par le groupe, c'est-à-dire que la victime se conduit d'une manière irritante pour la communauté (une femme adultère ou une personne avec un handicap mental). C'est que, comme l'explique Jonathan Rutherford, « The centre invests the Other with its terrors. It is the threat of the dissolution of self that ignites the irrational hatred and hostility as the centre struggles to assert and secure its boundaries that construct self from non-self¹⁴⁷. » Dans une perspective politique, ajoute-t-il, le maintien des dichotomies culturelles, sexuelles et raciales de l'individu permet la reproduction des formations sociales de domination et de l'inégalité.

La première victime que présente la narratrice de *Moi Tituba sorcière... Noire de Salem* est sa propre mère, une jeune Africaine soustraite à sa famille pour être vendue comme esclave. Une fois sur le bateau négrier, l'enfant est violée par plusieurs marins, jour après jour. Ce supplice rappelle au lecteur non seulement les viols systématiques que subissaient les femmes (même des enfants) africaines, mais aussi le meurtre de milliers d'hommes et de femmes pendant la traversée. En effet, pour les Africains et les Africaines en déplacement vers les Amériques, l'exécution pouvait provenir du fait que le bateau manquait d'eau douce ou d'aliments ou, encore, que le vent ne soufflait pas assez pour rendre la navigation raisonnablement rapide. La colère, la peur et la frustration de l'équipage étaient alors apaisées par le sacrifice de plusieurs humanoïdes (les Noirs n'étant pas tout à fait des humains), lâchés à l'océan comme on jette du bois, du bois d'ébène dans ce cas. L'espace d'exclusion fermé des bateaux de l'horreur s'érigait comme frontière flottante se dirigeant

fondent sur la violence. Par ailleurs, il affirme aussi que la victime sacrificielle ou le bouc émissaire est choisi en raison de sa différence. Cette « contradiction » n'est qu'apparente, car les êtres humains se ressemblent à un niveau profond, tandis que les différences se manifestent généralement au niveau physique ou de comportements culturels.

147 Jonathan Rutherford, « A place Called Home : Identity and the Cultural Politics of Difference », dans Jonathan Rutherford (Éd.), *Identity, Community, Culture, Difference*, London, Lawrence & Wishart, 1990, p. 11.

vers d'autres espaces d'exclusion. Cette traversée continue de hanter les cultures des Amériques. Édouard Glissant la raconte ainsi :

La première ténèbre fut de l'arrachement au pays quotidien, aux dieux protecteurs, à la communauté tutélaire. Mais cela n'est rien encore. L'exil se supporte, même quand il foudroie. La deuxième nuit fut de tortures, de la dégénérescence d'être, provenue de tant d'incroyables géhennes. Supposez deux cents personnes entassées dans un espace qui à peine en eût pu contenir le tiers. Supposez le vomi, les chairs à vif, les poux en sarabande, les morts affalés, les agonisants croupis. Supposez, si vous le pouvez, l'ivresse rouge des montées sur le pont, la rampe à gravir, le soleil noir sur l'horizon, le vertige, cet éblouissement du ciel plaqué sur les vagues. Vingt, trente millions, déportés pendant deux siècles et plus. L'usure, plus sempiternelle qu'une apocalypse. Mais cela n'est rien encore.¹⁴⁸

Une fois arrivés aux plantations, les esclaves étaient pris en charge par leurs propriétaires, les Colons, qui les faisaient produire les rendant ainsi rentables. Néanmoins, il suffisait que l'un d'eux ou l'une d'elles se révolte (ne serait-ce que par un insulte ou en essayant de se défendre d'un viol) pour qu'il ou elle soit condamné/e à mort. Par exemple, la mère de Tituba fut exécutée pour avoir osé se défendre du viol.

Certaines des plus bouleversantes représentations du sacrifice rituel du roman sont les immolations des personnes accusées de pratiquer la sorcellerie. Elles étaient exécutées de différentes manières – toujours en public – : pendues ou lapidées (elles mourraient écrasées par le poids des pierres que l'on déposait sur leurs corps, donc par asphyxie). La réécriture, par Condé, du procès de sorcellerie qui eut lieu à Salem renvoie le lecteur aux siècles de supplices et aux milliers de sacrifices perpétrés en Europe par la Sainte Inquisition¹⁴⁹.

148 Édouard Glissant, *Poétique de la Relation, Poétique III*, p. 17-18.

149 Vers la fin du XVe siècle, début du XVIe siècle, des milliers et milliers d'exécutions sont enregistrées, la plupart des victimes ayant été brûlées vivantes sur le bûcher, en Allemagne, en Italie et en Espagne. Vers la deuxième moitié du XVIe siècle, la terreur s'était propagée en France et ensuite en Angleterre. On calcule que dans certaines villes allemandes les exécutions ont atteint le chiffre de 600 par an, ce qui veut dire deux par jour (il ne faut pas compter les dimanches). À Wertzberg 900 sorcières sont mortes sur le bûcher dans un an et mille autres ont été brûlées à Como. À Toulouse, 400 personnes ont été exécutées dans une journée. En 1585, de toute la population féminine de deux villages de l'évêché de Trier, seulement une femme a survécu dans chacun

La chasse aux sorcières illustre un mécanisme de persécution qui a rendu possible la répression sociale, a diffusé la peur et légitimé l'exercice violent du pouvoir. Ce n'est pas un hasard que, jusqu'à nos jours, toute persécution irrationnelle se désigne comme « une chasse aux sorcières ». Pensons au stalinisme, au maccartisme, aux différentes dictatures militaires... On pourrait aussi mentionner la dernière dictature militaire en Argentine (1976-1983), dont le solde est de 30 000 « disparus ». Ces personnes ont été assassinées ou sont mortes sous la torture pour avoir commis toutes sortes de délits, comme participer à des associations étudiantes, à des syndicats, à des partis politiques de gauche, avoir exprimé une idéologie perçue comme menaçante, avoir appartenu à un groupe religieux soupçonné de subversion, etc. La chasse aux sorcières répète ses méthodes dans n'importe quelle dictature au monde, seul le contenu des accusations change.

Maryse Condé s'est servie des documents de Salem pour reproduire les dialogues entre les inquisiteurs et Tituba. Ces gens cultivés étudiaient dans les universités des sujets propos à la magie. Les théologiens et les avocats savaient d'avance quoi demander et sur quels éléments il fallait faire porter l'attention. La vie des personnes et les faits qui les avaient conduits au procès s'adaptaient à des formulaires juridiques préconçus et rédigés bien avant, et on faisait coïncider les actes « magiques » dans un schéma magico-logique appris. Autrement dit, les informations disponibles sur les aspects historiques et sociaux de la

d'eux. On calcule que le chiffre total des victimes est de plusieurs millions, dont 85% étaient des femmes, vieilles, jeunes et enfants. La période de la chasse aux sorcières commence au XIV^e siècle et se termine au XVII^e siècle. La persécution a commencé au Moyen Âge et a continué, encore plus violemment, jusqu'à l'âge de la raison. Même s'il y a eu certaines différences selon les pays ou les époques, les études féministes ont démontré qu'essentiellement la chasse aux sorcières a été une campagne de terreur déchaînée par l'Église et les élites et menée contre la population paysanne de sexe féminin. En effet, souvent les « sorcières » représentaient une menace politique, religieuse et sexuelle aussi bien pour les Églises (catholique et protestante) que pour l'État. Christoph Daxelmüller dans *Historia social de la magia*, Barcelona, Herder, 1997, affirme que la magie occidentale apparaît comme une utopie élitiste de laquelle est sortie une surprenante créativité culturelle pour la structure de la pensée moderne, pour l'origine des sciences naturelles, pour l'expérience historique et quotidienne, mais que c'est aussi la cause de la destruction massive de vies, systématiquement et idéologiquement prouvée. La chasse aux sorcières est un des plus sanguinaires génocides de l'histoire de l'humanité, avec l'holocauste et l'extermination des populations autochtones des Amériques.

magie sont passés par le filtre des connaissances des élites et leur capacité d'abstraction théorique. Il faut signaler aussi que derrière le caractère disciplinaire des accusations de magie, se manifestent les angoisses collectives, la peur de la nature, de la magie et de devenir une victime : être suspect de sorcellerie.

Comme l'explique Girard, l'humanité ne veut pas admettre qu'elle vit dans une civilisation du tombeau, c'est-à-dire que toute civilisation se base sur le meurtre sacrificiel. « Les hommes sont horriblement mimétiques et lorsqu'ils se mettent tous à penser pareil, il n'y a pas de puissance humaine qui puisse les en empêcher ¹⁵⁰ » explique-t-il. Pendant des siècles, on a cherché toute sorte de raisons pour expliquer la chasse aux sorcières sans pouvoir cerner l'origine du problème. Bien sûr, on a blâmé les Églises remplies de fanatiques assassins. Mais ce qui est paradoxal est qu'on a blâmé aussi les femmes, en argumentant que les sorcières auraient été des folles dont on s'est débarrassé parce qu'elles représentaient une menace. Si tel avait été le cas, le monde aurait eu l'air d'un asile d'aliénées peuplé par des millions d'ensorceleuses, de sorcières et de possédées qui auraient constitué une énorme masse de névrosées et de psychotiques graves.

Pourtant, la chasse aux sorcières, tout comme le génocide perpétré par les nazis lors de la Seconde Guerre mondiale, a été un fait bien réglé et, dans le cas des sorcières, appuyé par la loi. En effet, il s'agissait de campagnes organisées, financées et exécutées par l'Église et par l'État. La furie de la chasse aux sorcières, loin d'être issue de la population paysanne, est le résultat calculé d'une campagne de terreur déchaînée par les élites. Les périodes de famine, d'épidémie et de contestation sociale ont eu comme conséquence la répression ou la prise de mesures disciplinaires de contrôle social et de stabilisation. Là où le rythme normal

150 Marie-Louise Martinez, « Entretien avec René Girard. Vers une anthropologie de la frontière. » Propos recueillis le 31 Mai 1994 au CIEP à Sèvres.

de la vie quotidienne se voyait altéré par la maladie, la souffrance ou la mort, on avait recours à la dénonciation d'enchantelements pour trouver une explication. Ensuite, pour calmer la crise de violence, on passait au sacrifice rituel.

Les rites sacrificiels dont la victime est une femme ont une longue histoire dans la littérature. La tragédie d'Iphigénie représente, chez les classiques, un célèbre rite sacrificiel perpétré dans le but de calmer la violence meurtrière d'un groupe d'hommes. Le père de la jeune fille, Agamemnon, doit en effet la sacrifier pour obtenir des dieux le vent qui l'amènera à Troie avec son équipage de soldats. S'il ne parvenait pas à s'y rendre, ses hommes se révolteraient et il y aurait une crise meurtrière. Donc, pour empêcher le carnage, Iphigénie, sa fille aînée, est sacrifiée. Ainsi, le voyage vers la guerre continue. On connaît la suite : Clytemnestre, n'ayant jamais pu lui pardonner cet assassinat, assassine à son tour Agamemnon et, ensuite, Électre et Oreste, les sœur et frère cadets d'Iphigénie, tuent leur mère pour venger la mémoire de leur père. Comme le signale Girard, la violence n'en finit plus¹⁵¹ :

Cette imitation se propage de proche en proche; elle s'impose comme un devoir à des parents éloignés, étrangers à l'acte originel si tant est qu'on puisse identifier un tel acte : elle franchit les barrières de l'espace et du temps, répandant partout la destruction sur son passage; elle se poursuit de génération en génération. La vengeance en chaîne apparaît comme le paroxysme et la perfection de la mimésis. Elle réduit les hommes à la répétition monotone du même geste meurtrier. Elle fait d'eux des doubles.

¹⁵²

151 La seule possibilité que nous avons de rompre le cercle infernal de la violence meurtrière, affirme-t-il, est d'écouter le clair message que Jésus nous a légué, il y a 2000 ans, et que nous n'avons toujours pas compris. Jésus vient proposer une nouvelle Loi, qui contredit l'Ancien Testament : « Vous avez appris qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. Eh bien moi, je vous dis : Aimez vos ennemis, et priez pour ceux qui vous persécutent, afin d'être vraiment les fils de votre Père qui est dans les cieux ; car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes. Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense aurez-vous ? Les publicains eux-mêmes n'en font-ils pas autant ? Et si vous ne saluez que vos frères, que faites-vous d'extraordinaire ? Les païens eux-mêmes n'en font-ils pas autant ? Vous donc, soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » Evangile de Jésus-Christ selon saint Matthieu 5,43-48.

152 René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 23.

Louky Bersianik dans *Le Pique-nique sur l'Acropole* renoue avec la tragédie d'Iphigénie pour exposer l'aspect dissimulé du carnage, pour mettre à nu son atrocité :

Une femme nommée Femme entre dans une salle [...] où on est en train de mettre en pièces le corps d'une jeune fille nommée Iphigénie, en prenant soin de ne pas répandre une seule goutte de son sang... le père de cette jeune fille dit à Femme qu'on a été forcés de lui couper la jambe, bien que cette jambe fût saine. Femme essaie en vain de savoir pourquoi cette jeune fille est morte, de quoi elle est morte, de quelle maladie, comment, de quelle façon son sang a-t-il pu être escamoté ? Personne ne lui répond. Le père d'Iphigénie s'occupe à jeter les morceaux dépecés de la fille sur le gril car tous doivent se nourrir d'elle, même les membres de sa famille, « et les cœurs n'ont pas à se plaindre d'un repas où tous ont leur part » ainsi qu'il est dit dans l'Iliade.¹⁵³

Ainsi, puisque tout le monde participe du sacrifice, il n'y a pas de coupables, seulement des bénéficiaires. Les femmes souffrent de l'expérience d'être victimes de la violence depuis la nuit des temps. Dans le roman de Maryse Condé, Tituba meurt pendue, non pas en raison de sa condition de sorcière, mais parce qu'elle incitait les esclaves à la révolte. Son sacrifice, comme tant d'autres, a été accompli dans le but de calmer la peur hystérique des ceux qui se voyaient menacés dans leur paisible existence quotidienne d'une manière ou d'une autre : à bord des bateaux négriers, dans les plantations (par la possibilité des révoltes violentes des esclaves) et, dans les communautés profondément religieuses, par l'effroi causé par Satan en personne (car les sorcières, avec leurs incantations, le faisaient venir près des Chrétiens).

Maryse Condé met donc en scène plusieurs types de boucs émissaires produits par la violence sacrificielle. Chaque individu du groupe des lyncheurs possède une identité qui le met à l'abri de la mort : il est le Même, le mâle, le Blanc, l'Anglais, le Colon, le Chrétien. L'Autre, dans son altérité, représente à la fois la menace qui déstabilise et, en même temps, l'instrument pour retrouver la paix. Une fois que la crise est passée, la violence est niée, soit

153 Louky Bersianik, *Le Pique-nique sur l'Acropole*, p. 63.

parce qu'on en efface ses traces, soit parce que la victime acquière le statut de figure rédemptrice. En effet, René Girard explique que l'on produit des cadavres et qu'ensuite on les cache. Il montre que les cultures reposent sur l'assassinat et sur la dissimulation du meurtre :

On ne veut pas savoir que l'humanité entière est fondée sur l'escamotage mythique de sa propre violence, toujours projetée sur de nouvelles victimes. Toutes les cultures, toutes les religions, s'édifient autour de ce fondement qu'elles dissimulent, de la même façon que le tombeau s'édifie autour du mort qu'il dissimule. Le meurtre appelle le tombeau et le tombeau n'est que le prolongement et la perpétuation du meurtre. La religion – tombeau n'est rien d'autre que le devenir invisible de son propre fondement, de son unique raison d'être. Autrement dit, l'homme tue pour ne pas savoir qu'il tue. Les hommes tuent pour mentir aux autres et se mentir à eux-mêmes au sujet de la violence et de la mort.¹⁵⁴

De là, l'importance de démasquer la violence sous toutes ses formes, de la dénoncer pour briser le cercle vicieux de violence qui engendre la violence. En effet, dit-il « l'humanité entière se trouve déjà confrontée à un dilemme inéluctable : il faut que les hommes se réconcilient à jamais sans intermédiaires sacrificiels ou qu'ils se résignent à l'extinction prochaine de l'humanité¹⁵⁵. »

La chasse aux sorcières montre la portée du concept de Girard concernant la vacuité sur laquelle opère la violence meurtrière. La sorcière a représenté un danger imminent et terrible, le plus effroyable danger auquel pouvait être exposée une âme. Ce danger a été le résultat d'un discours qui trouve ses origines dans l'esprit altéré des élites cultivées, dans la peur de l'aristocratie devant les paysans ou des colons devant les esclaves et aussi dans la lutte pour un espace dans le domaine de la médecine. Ainsi, nous pouvons conclure que ce génocide a été produit par une frontière identitaire. On produit un discours qui fabrique

154 René Girard, *op. cit.*, p. 230.

155 *Ibid*, p. 197.

l'altérité, qui désigne le coupable et l'exclut à l'extérieur du groupe qui s'arroge du droit de vie et de mort.

Autres exclusions, racisme, pauvreté

*L'homme-famine, l'homme-insulte, l'homme-torture
on pouvait à n'importe quel moment le saisir le rouer
de coups, le tuer - parfaitement le tuer - sans avoir
de compte à rendre à personne sans avoir d'excuses à présenter à
personne
un homme-juif
un homme-pogrom
un chiot
un mendigot.* Aimé Césaire¹⁵⁶

*L'homme de la misère vit dans un monde différent de tout ce que
l'on connaît.* Sergio Kokis¹⁵⁷

L'exclusion est un phénomène multidimensionnel, dont le racisme, la pauvreté, la discrimination en raison du sexe, de l'âge, de l'appartenance à une classe sociale, ne sont que quelques expressions connues. Certaines formes d'exclusion sont évidentes (comme le racisme ou la misogynie), mais d'autres sont subtiles et peuvent passer inaperçues ou être senties comme « normales ». Ainsi, on peut pratiquer l'exclusion sans s'en rendre compte. Être exclu signifie ne pas pouvoir participer pleinement à la vie sociale. De ce fait, le spectre des exclus s'élargit et les personnes âgées, les personnes souffrant d'un handicap physique ou mental, les pauvres, celles dont l'aspect physique ne coïncide pas avec les paramètres d'acceptation de la société, se font exclure d'une manière ou d'une autre, à un moment ou à un autre. L'exclusion peut se pratiquer par un geste, par un regard ou au contraire, par l'absence de geste ou de regard. Cette pratique produit des conséquences chez l'exclu qui peuvent aller d'une énorme souffrance morale et spirituelle jusqu'à l'anéantissement

156 Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1983 [1939], p. 20.

157 Sergio Kokis, *Le pavillon des miroirs*, Montréal, XYZ Éds., Coll. « Romanichels poche », 1995 [1994], p. 257

physique. Tel que Girard le souligne, « toute discrimination [est] le résultat du lynchage collectif¹⁵⁸. »

Girard montre que le choix de la victime sacrificielle n'obéit pas à des règles précises mais que les personnes qui ont une marque visible sont choisies plus fréquemment parce que leur différence attirerait l'attention du groupe lyncheur (il fournit l'exemple d'Œdipe qui était boiteux). Il explique que dans les groupes humains les plus fermés,

Là où il n'y a ni minorités raciales, ni minorités religieuses pour polariser la majorité, ce n'est pas encore tout à fait au hasard, nécessairement, que les victimes sont choisies. Il y a encore d'autres facteurs qui peuvent orienter le mimétisme et ce sont les facteurs physiques, tout ce qui fait qu'un individu est moins bien adapté à la vie sociale que les autres et l'empêche de passer inaperçu. [...]

[Les cibles préférées sont] les étrangers, les derniers venus, ou, à défaut, un membre du groupe qu'une infirmité quelconque ou un signe physique distinctif désigne à l'attention de tous les autres membres.¹⁵⁹

En ce sens, la nouvelle « La apuesta¹⁶⁰ » (Le pari) de Carlos Fuentes vient rejoindre cette théorie girardienne en mettant en scène le lynchage d'un jeune handicapé mental. La nouvelle raconte deux histoires parallèles. Une histoire d'amour qui commence au Mexique et se termine en Espagne. L'autre, celle qui nous intéresse, est l'histoire d'un groupe de jeunes fainéants espagnols qui habitent un petit village perdu dans le temps et dans l'espace. Dans ce hameau réside Paquito, l'idiot du village. Paquito est complètement inoffensif et innocent. Mais sa présence irrite les jeunes parce que, selon eux, il n'a pas le droit de sourire, de se montrer heureux juste parce que le soleil caresse son visage. Paquito sait qu'il n'est pas aimé par les jeunes et il s'efforce de sourire pour leur plaire. Il les craint. Il sait qu'il est en danger, il le sent :

Se da cuenta de que está en mitad de la plaza, al mediodía, a pleno rayo

158 René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 152.

159 *Ibid*, p. 163-164.

160 Carlos Fuentes, « La apuesta », *La frontera de cristal*, p. 215 - 243.

*de sol, a la intemperie, sin que nada lo proteja de las miradas ajenas. Se lleva las manos a los ojos, los cierra, se oculta, se disfraza y se hace cada minuto más evidente. Incluso los que nunca se fijan en él ahora lo están mirando.*¹⁶¹

Il est question de plusieurs paris dans cette nouvelle. L'un d'eux est le défi que les jeunes se sont lancés : qui sera celui qui va battre Paquito, qui sera capable de le frapper à mort ? Tout le monde mise : va-t-il se défendre ou non ? Va-t-il rester ou partir ? Veut-il être brutalisé ? Aime-t-il souffrir ? Un après-midi de soleil, lorsqu'ils pariaient encore sur Paquito, ils commencent à lui lancer de petits objets, comme dans une parodie de lapidation. Tout d'un coup, un des jeunes se rend compte qu'ils ne lui font pas mal, qu'il ne souffre pas assez. Alors, quelque chose éclate en lui, incontrôlable, et il se lance sur le pauvre garçon et le roue de coups. Le garçon supplie « je suis gentil, ne me frappez pas », mais la violence déchaînée est hors de contrôle. Du lyncheur jaillissent les humiliations et les souffrances qu'il a lui-même subies et il les décharge sur son bouc émissaire. Il a supporté des dégradations, des mortifications, des vexations, dont l'idiot du village n'est pas responsable et il le sait bien. Il est parfaitement conscient de l'innocence de Paquito. Mais la violence le possède et il calme sa douleur en arrachant des cris de douleur à sa victime. Paquito meurt peu de temps après, des suites de la sauvage raclée reçue.

Cette histoire illustre bien la théorie de Girard concernant les rites sacrificiels : on choisit une victime en raison de sa différence, cette victime est innocente, on le sait, mais cela n'empêche pas l'exécution. Le sang de la victime vient apaiser la violence. Il faut souligner que les lyncheurs ont souvent été victimes de violence eux-mêmes et qu'ils se vengent sur d'autres victimes – innocentes –. La violence engendre encore plus de violence.

161 « Il se rend compte qu'il est au beau milieu de la place, à midi, en plein soleil, à l'intempérie, sans rien pour le protéger des regards des autres. Il met ses mains sur ses yeux, il les ferme, il se cache, il se déguise et il se fait, à chaque instant, plus évident. Même ceux qui ne l'avaient jamais regardé avant, sont en train de le regarder. » *Ibid*, p. 219. C'est moi qui traduis.

Dans « La apuesta », le père de Paquito revient de prison et en apprenant la mort de son fils, il tue son lyncheur pour venger son fils innocent. C'est la vengeance du sang, définie par Girard comme « le meurtre exécuté de la même façon et pour les mêmes raisons, en imitation vengeresse d'un meurtre précédent¹⁶². »

La haine contre ceux qui sont désignés comme différents, dans ce cas les handicapés mentaux, est un aspect de l'exclusion qui atteint parfois des niveaux de violence effrayants. Leur martyre est une longue histoire d'horreur. Depuis le Moyen Âge et pendant des siècles, ils ont été exclus, confinés dans des tours, des prisons, des oubliettes, en passant par les hôpitaux et les asiles psychiatriques pour atteindre au XXe les exécutions en masse dans les fours crématoires nazis.

L'exclusion peut viser aussi bien un individu qu'une collectivité ou un groupe humain. En ce sens, René Girard explique :

On ne peut pas parler de frontière absolue. Il y en a bien une quelque part, mais **une société humaine c'est toujours un certain nombre de frontières** qui sont rituellement et légalement transgressées de temps à autre [...]. Mais alors ce groupe de subdivisions pour l'échange est opposé à un autre plus absolu, au-delà, avec lequel il n'y a plus d'échange.¹⁶³

Cette deuxième catégorie peut comprendre des minorités ou de grands groupes humains. Par exemple les femmes – la moitié de l'humanité – ont été exclues de l'Histoire¹⁶⁴ économique, politique, militaire et même artistique et intellectuelle pendant des siècles et des siècles et

¹⁶² René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 23.

¹⁶³ Marie-Louise Martinez, « Entretien avec René Girard. Vers une anthropologie de la frontière. » Propos recueillis le 31 Mai 1994 au CIEP à Sèvres. C'est moi qui souligne.

¹⁶⁴ Nous écrivons Histoire avec un grand H pour faire référence explicite à l'histoire officielle, c'est-à-dire, celle qui a été écrite par les groupes ayant accès à la parole donc au pouvoir (nous reviendrons plus tard à propos de cette notion), par opposition à la mémoire, qui se transmet de manière non officielle notamment dans les minorités exclues. Dans le discours mythique on trouve le même mécanisme : la victime est toujours coupable et son exécution permet la réconciliation, la solution du conflit. Les événements sont présentés selon le point de vue des lyncheurs. Girard indique que la seule perspective qui peut « faire du lynchage une action positive, car elle voit dans la victime une menace réelle dont il importe de se débarrasser par tous les moyens, c'est la perspective des lyncheurs eux-mêmes, la perspective des lyncheurs sur leur propre lynchage. » René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 153.

elles le sont encore dans un grand nombre de pays. Une autre catégorie d'exclus est celle des pauvres qui dans la majorité des pays de la planète atteignent des pourcentages très hauts de la population.

Ainsi, la plupart des habitants de la planète souffrent d'exclusion. « [...] Le monde entier est une vaste favela parsemée d'oasis grillagées pour milliardaires inconscients. Le reste est en train de devenir un dépotoir intégral. J'ai l'impression que la ville – toutes les villes – sentent le charnier et l'ordure¹⁶⁵ », profère Fatima, le personnage de Francine Noël dans *Babel Prise deux*. L'image est crue mais précise. En effet, les conséquences de la pauvreté sont d'une telle violence que, même si elle est subie à un niveau individuel, elle n'est pas pour autant moins extrême : prostitution, addictions, misère, famine, maladies... toute sorte de calamités qui entraînent la mort. Dans *Le Pavillon des miroirs* de Sergio Kokis, le problème de la prostitution comme effet de pauvreté (l'enfant est témoin à tout moment d'actes de prostitution dans son entourage, à la plage, au centre ville, dans son voisinage, et même chez lui, car sa mère et ses tantes se prostituent pour pouvoir mener la vie à laquelle elles aspirent) est vécu comme une blessure par le narrateur et structure le roman :

J'ai vu de ces blessures, de ces yeux de bête traquée, tant d'oppression et de patience que je ne peux plus croire à l'harmonie de petits villages ni à la sagesse des humbles. Des hommes réduits à n'être rien que des signes d'hommes, rien que des épouvantails. C'est comme ça que je les ai captés, avec l'illusion lointaine que je captais des hommes comme moi. Ce fut un renouement avec ma propre tuberculose, avec la mort minérale, avec l'exclusion. Ils sont revenus me hanter lorsque je suis devenu moi-même un étranger, pour m'aider à exprimer le fait d'être autre dans le décor des repus. Je les reproduis depuis lors sous la forme d'images plastiques, pour mieux m'approprier ma propre blessure.¹⁶⁶

165 Francine Noël, *Babel Prise deux, ou Nous avons tous découvert l'Amérique*, Montréal, vlb Éditeur, 1990, p. 319.

166 Sergio Kokis, *op. cit.*, p. 257.

Cette blessure atteint son paroxysme lors d'un voyage scolaire au Nord du Brésil. À mesure que les personnages avancent vers le Nord, marqué par la dénutrition, la prostitution des enfants et le nomadisme des pauvres¹⁶⁷, « les camions se font plus rares, le bétail plus maigre, la pauvreté plus nette. Les couleurs disparaissent définitivement¹⁶⁸. » Plus les gens sont pauvres, plus les enfants voués à la prostitution sont jeunes :

Les filles [des bordels] sont très jeunes, encore des enfants, mais avec une apparence de vieilles à cause de la lenteur des gestes, des épaules courbées et des yeux trop enfoncés dans les orbites. Elles ne se distinguent pas des filles qu'on voit au bord de la route, sauf que, parfois, elles gardent les blouses ouvertes, ou qu'elles mettent du rouge à lèvres pour se déguiser en putes.¹⁶⁹

La pauvreté sent le dépotoir dit, Francine Noël. La pauvreté est repoussante, affirme Kokis. Personne ne veut connaître son visage. Personne ne veut savoir la misère des enfants rejetés loin, cachés dans des zones invisibles, escamotés au regard. Mais des enfants se sont gravés dans les yeux du narrateur,

Des enfants très jeunes, irrités [...]. Plusieurs presque nus; les fillettes avec à peine un sac de coton en guise de robe courte. Des yeux énormes, écarquillées et inquisiteurs. Des blessures de toutes sortes, des eczémas qui suppurent sur les membres et la tête, attirant les mouches en plein soleil. Des estropiés, des yeux infectés aux larmes jaunes, des visages aux traits vieillis, plissés et livides, piqués de vérole, des ventre énormes sur des jambes maigres, les genoux gonflés. [...] Le plus vieux pouvait avoir sept ou huit ans [...].¹⁷⁰

De la même manière, le dépotoir évoqué par Francine Noël rappelle un des aspects les plus sordides de la misère, car il représente la *forme de vie* de milliers de pauvres de la planète qui *vivent* dans les décharges des grandes villes, devenues pour eux leur *source de vie*.

167 Le narrateur les décrits comme des « Paysans sans terre. Fiers quand même d'avoir pu économiser l'argent du voyage et s'en aller. Ils ne s'approchent de bars que pour demander de l'eau, évitant le regard des mendiants. La peur de ne jamais arriver à la terre promise ne les quitte pas. Ils s'identifient à leurs camions en formant des sortes de tribus d'autodéfense. » *Ibid*, p. 266.

168 *Ibid*, p. 269.

169 *Ibid*, p. 267.

170 *Ibid*, p. 271.

Nous rejoignons de nouveau le concept de frontière. En effet, l'exclusion par la pauvreté marque l'existence d'une frontière avant tout humaine. Et bien qu'elle ne sépare pas deux états, comme le signale le dictionnaire, elle est aussi concrète que l'autre et bien plus difficile à franchir. L'exclusion exercée par ceux qui déterminent la différence, l'étrangeté, la faiblesse, expulse l'Autre en dehors de l'espace protecteur, nourrissant. Cet espace peut être aussi bien physique que symbolique, affectif que social. Le Même se sent donc rassuré à l'intérieur des murs protecteurs de son refuge, dans son sentiment d'appartenance au groupe, dans son identité. Son intérieur implique un extérieur habité par l'exclu. Cette construction qui détermine ce qui est dedans et ce qui est dehors cimente les murs qui consolident l'identité du Même. L'agression est justifiée par le biais du discours de l'accusateur qui met en valeur ses caractéristiques (réelles ou imaginées) au détriment de sa victime.

Les intérêts économiques ont joué un rôle fondamental partout dans la construction de l'extériorité. Dans les Amériques, par exemple, à l'époque de la colonisation, on ne s'est pas soucié de respecter certains aspects juridiques concernant les droits de la personne. En ce sens, Jacques Tarnero souligne que même si l'Église avait déterminé, en 1550, l'humanité des Indiens, ce principe n'aurait pas suffi pour arrêter le génocide :

Si les conclusions religieuses optent pour l'humanité des Indiens, elles ont peu de poids face aux avidités économiques. La cupidité et la soif de l'or des Européens les dispensent désormais de toute bienveillance. Par milliers les Indiens du Nouveau Monde sont réduits en esclavage dans les mines. Les maladies importées par les conquistadors ajoutées à la férocité des guerres de conquête achèvent la destruction de ces peuples et de leur civilisation. La célébration du cinq-centième anniversaire de la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb doit aussi remettre en mémoire des moments moins glorieux.

Le solde de la colonisation, depuis 1492, de l'Amérique par les Européens se compte en millions de morts. Il se traduit par la destruction, la ruine de

peuples indiens et de leur culture.¹⁷¹

Nous trouvons une illustration de ces faits dans la nouvelle d'Isabel Allende, « El palacio imaginado¹⁷² » (Le palais imaginé), qui raconte d'une manière ludique comment un peuple d'aborigènes, pour échapper à une mort certaine aux mains des nouveaux arrivés – ces étrangers barbus –, parvient à se cacher. Ils appartenaient à une très ancienne race, extrêmement pauvre. Ayant vécu toute leur existence en paix, il n'était pas question pour eux de changer leurs habitudes à cause des étrangers. Mais, en mesurant la férocité des ennemis, qui ne semaient que des lamentations et des pleurs au cours de leur marche, ils comprirent qu'on ne pouvait pas les ignorer et décidèrent de s'occulter. Ainsi, ils ne périrent pas sous le poids des travaux forcés, ni en esclavage, ni de maladies inconnues. Mais ils perdirent leur nom et devinrent chuchotements, ombres, esprits, à un point tel que personne ne peut aujourd'hui offrir des preuves de leur existence. Ils ne sont pas mentionnés dans les livres, mais les paysans savent qu'ils existent. Cette tribu, comme tous les autres habitants du continent américain, existait bien avant que les Espagnols eussent mis le pied sur leurs terres. Les Conquistadores, ignorant ce détail, annoncèrent que ces terres appartenaient à un empereur lointain, plantèrent une croix et baptisèrent la terre d'un nom difficilement prononçable pour les langues aborigènes. Les Indiens observaient toutes ces cérémonies avec étonnement, quoiqu'ils avaient déjà entendu parler de ces étrangers qui semaient la mort et la destruction. Avec le temps, dit la narratrice, d'autres étrangers arrivèrent : des pirates anglais, des colons, des esclaves africains, des aventuriers et toutes sortes d'immigrants. L'exclusion dont il est question dans cette nouvelle retrace la complexe dynamique de la conquête et de

171 Jacques Tarnero, « Les conquistadors et le sort des Indiens d'Amérique », *Le racisme*, publié dans la page de Michel Fingerhut, *Ressources documentaires sur le génocide nazi et sa négation - Documentary Resources on the Nazi Genocide and its Denial*.

172 Isabel Allende, « El palacio imaginado », dans *Cuentos de Eva Luna*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1990.

la colonisation pour laquelle il n'a pas été question uniquement de prendre possession des terres, mais encore d'imposer une culture avec sa langue, ses mœurs, sa religion. Pas question uniquement d'asservir les Indiens, de les faire travailler, de les tuer si nécessaire, mais il fallait aussi les effacer de la mémoire et masquer le meurtre.

Les états européens ayant « génocidé » des millions d'Indigènes pour s'emparer de leur territoire, ont ressenti le besoin de main-d'œuvre pour exploiter les terres nouvellement acquises. Alors, ils ont eu recours à l'Afrique. Paradoxalement, cette sauvagerie a eu lieu au Siècle des Lumières. En ce sens Tarnero explique :

C'est bien au nom de leur statut de race inférieure, de sous-hommes, que les Noirs d'Afrique sont mis en esclavage. Dans la France prérévolutionnaire, à l'ombre des Lumières, on élaborait un code juridique pour statuer du droit de l'esclavage avec un juridisme fidèle à la qualité rationaliste française. Le Code Noir, élaboré en 1685, produit du droit pour ceux qui en sont totalement privés.

Au XVIII^e siècle, on se mit à créer du droit qui va instaurer un non-droit pour ceux que l'on considère comme des sous-humains, les Noirs d'Afrique, déportés par millions comme esclaves dans le Nouveau Monde.¹⁷³

Conclusions partielles : blessures, cicatrices, frontières

173 Jacques Tarnero, « L'esclavage, les négriers et le *Code noir* », *Le racisme*. Et il ajoute : « Les nécessités économiques liées à la conquête du Nouveau Monde vont intensifier la traite des Noirs d'Afrique vers l'Amérique. Leur déportation atteint son apogée au XVIII^e siècle. On estime à plus de dix millions le nombre de Noirs déportés depuis le X^e siècle et réduits en esclavage. Ils sont transportés comme 'bois d'ébène' par les bateaux négriers pour travailler dans les Antilles, en Amérique du Sud et aux États-Unis. Pendant trois siècles, la traite des Noirs ravage l'Afrique de l'Ouest, en s'enfonçant de plus en plus à l'intérieur des terres à mesure qu'augmentent les besoins. Ce piratage de l'Afrique, puis la colonisation dont elle sera victime au XIX^e siècle, brisent le développement normal que ce continent aurait pu connaître. Les royaumes africains ont atteint au XVIII^e siècle un stade d'avancée pré-industrielle. Les capitales sont, aux dires des premiers visiteurs européens, d'impressionnantes cités. Un commerce triangulaire s'établit entre ports européens, comptoirs d'Afrique et lieux de débarquement d'Amérique. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, environ 100 000 à 150 000 esclaves sont vendus chaque année aux négriers européens. En trois siècles, plus de 10 millions de Noirs africains sont ainsi emmenés en esclavage dans les possessions européennes du Nouveau Monde. Environ trois millions de déportés périssent pendant la traversée. Les premiers esclaves débarquent en Amérique en 1619. Ils ont été achetés sur les côtes de l'Afrique de l'Ouest aux royaumes négriers du Benin, du Dahomey, du Congo, qui vendent aux Blancs le produit de leur razzia chez d'autres ethnies. »

L'analyse anthropologique a révélé deux grandes catégories de frontières, territoriales et humaines, dont la distinction est d'une grande complexité. Nous avons vu que les frontières territoriales mettent en évidence un besoin de protection mais que, en même temps, elles invitent à la découverte de l'Autre, de celui qui habite au-delà de la frontière, ce qui révèle un besoin d'échange. Par contre, il semblerait que les frontières humaines appellent l'exclusion, même si elles ont l'air d'être plus perméables. Cette exclusion prend la forme du racisme, de la misogynie, de la pauvreté, des persécutions, bref, de la mort.

L'errance à laquelle est condamné Œdipe et, quoique pour des raisons totalement différentes, le peuple Juif, comme l'illustre le roman *La Québécoise*, révèle que la non-appartenance – qui n'a pas été choisie mais qui est le résultat d'une condamnation – entraîne une profonde douleur. Dans une logique binaire, la souffrance qui découle de l'errance et de l'exil implique que l'appartenance à une communauté est source de satisfaction, de joie, de tranquillité, de sécurité, de vie. Donc, vivre à l'extérieur des frontières protectrices de sa propre communauté est une expérience reliée à la punition et à la souffrance. C'est en ce sens que l'extérieur de la frontière relève de l'inhumain comme l'explique Girard.

Ultérieurement, on a vu que lorsque la frontière est traversée dans le but d'aller à la recherche de l'Autre, de s'enrichir dans l'échange, comme le font les Gringos de *Gringo viejo*, ce mouvement transforme profondément la vie des êtres humains. La traversée est nécessaire et fondamentale pour la vie, même dans le sens biologique du terme, car, comme le suggère Girard, si les gens d'une même communauté ne se reproduisent qu'entre eux, ils sont voués à la disparition.

L'identification à un groupe humain déterminé, une religion, une idéologie, une classe sociale, engendre au sein du groupe un mécanisme d'inclusion / exclusion, qui fait que le groupe finit par devenir lui-même une frontière humaine déterminant qui est accepté et qui

est refusé. Ces barrières ou frontières identitaires fonctionnent de manière similaire aux frontières géopolitiques ou territoriales. À l'intérieur se crée un espace qui fonctionne comme un territoire. Nous avons vu que le pouvoir d'exclusion de ces groupes peut atteindre des niveaux de violence insoupçonnés, déclenchés par ce que Girard a appelé la mimésis d'appropriation. Comme le montrent les textes littéraires étudiés, cette violence provoque une énorme souffrance qui se traduit en blessures psychologiques et physiques.

La violence d'origine mimétique, résolue par le sacrifice rituel d'une ou de plusieurs victimes, se répète au cours de l'histoire. Les humains ne se sont pas gênés pour partir en guerre contre les détenteurs des biens convoités ou contre ceux qui pouvaient représenter un danger pour leur situation. Voilà qui a donné lieu à la chasse aux sorcières, à la conquête et à ses colonies, au système esclavagiste, à l'holocauste.

Souvent, la frontière territoriale coïncide avec la frontière humaine. C'est le cas des Nations, c'est-à-dire, d'un groupe humain partageant une identité culturelle et qui habite un territoire. L'identité nationale est le résultat d'une complexe et laborieuse construction effectuée par le biais de discours, de symboles, etc. (voir chapitre III). Lorsqu'un État-Nation s'engage dans une guerre « de frontière » (comme les définit Lord Curzon) dans le but de s'emparer du territoire de ses voisins, la limite qui séparait les deux États s'estompe. Elle avance, suivant la puissance militaire de l'envahisseur, et se fixe ailleurs, plus loin. Une fois la guerre terminée, la nouvelle frontière remplace l'ancienne et les territoires se réaménagent. C'est en ce sens que Carlos Fuentes présente la frontière comme une cicatrice. Elle rappelle l'invasion, l'usurpation d'une partie du pays. Pour approfondir ce concept de Fuentes, il faut considérer aussi son aspect individuel. Les habitants du pays envahi, se percevant comme membres d'une nation, ressentent l'agression de l'envahisseur non seulement au niveau collectif mais aussi au niveau individuel. Chacun éprouve cette violence en sa chair propre.

C'est pourquoi la frontière est blessure pour chaque membre de la communauté agressée. Alors, la perte du territoire est vécue comme blessure au niveau de l'individu qui appartient à une communauté.

Du reste, le mimétisme d'appropriation impose des stéréotypes, fabrique des identités, crée des frontières. La violence déchaînée par les crises mimétiques se traduit par la souffrance physique ou psychique imposée aux individus, par la violation des frontières territoriales, par des rites sacrificiels. Elle inflige à ses victimes des blessures qui s'érigeront souvent à leur tour en frontières et en murs insurmontables, aussi bien au niveau du groupe qu'au niveau des individus.

« Les frontières sont toujours sacrificielles, elles sont toujours liées aux interdits et aux rites. On peut dire que les interdits empêchent qu'on les traverse et les rites permettent de les traverser dans des circonstances exceptionnelles grâce à des victimes¹⁷⁴ », explique René Girard. Les frontières sont toujours humaines et les frontières territoriales sont une configuration précise de celles-là. En effet, comme nous l'avons vu dans le cas du discours de Carlos Fuentes, chaque Mexicain ayant intégré la blessure territoriale, l'identité nationale s'installe dans l'esprit de chaque individu.

Nous pouvons pousser cette logique un peu plus loin. En établissant une analogie entre les frontières et les concepts de « langue et de parole » abordés au premier chapitre, on peut affirmer que les frontières habitent tous les individus – abstraitement –. En effet, comme l'explique Bakhtine, l'être humain est un être verbal et social. De ce fait, ce qu'il y a « au fond de l'homme n'est pas le 'ça', mais l'autre¹⁷⁵. »

Ainsi, le sujet parlant, pris pour ainsi dire de l'intérieur s'avère être

174 Marie-Louise Martinez, « Entretien avec René Girard. Vers une anthropologie de la frontière. » Propos recueillis le 31 Mai 1994 au CIEP à Sèvres.

175 Tzvetan Todorov, *Mikhaïl Bakhtine, Le principe dialogique*, p. 54.

entièrement le produit des interrelations sociales. Non seulement l'expression extérieure mais aussi l'expérience intérieure relèvent du territoire social. Par conséquent, le chemin qui relie l'expérience intérieure (« l'exprimable ») et son objectivisation extérieure (« l'énoncé ») se situe tout entier sur le territoire social.¹⁷⁶

Les frontières sont les traces du dialogue social en chaque individu¹⁷⁷. Cependant, la violence, nous l'avons vu, cisèle des frontières spécifiques, blesse au niveau individuel. En effet, la blessure, la souffrance, la douleur ne peuvent être vécues – ressenties – que par un être humain concret, en chair et en os, par un individu. Pour cette raison, même si les frontières nous habitent, l'exclusion de l'Autre à l'extérieur des frontières relève toujours d'un choix personnel¹⁷⁸.

La frontière personnelle est donc complexe : elle est blessure dans la mesure où elle est le résultat d'une exclusion et elle est mur dans la mesure où elle est construction qui protège de la douleur ou à partir de laquelle on exerce l'exclusion. Les frontières-blessures isolent mais, s'il y a cicatrisation, elles peuvent devenir des ponts, car les frontières-cicatrices permettent la traversée. Les premières ayant été causées par la violence d'un groupe humain sont souvent infranchissables parce qu'elles renvoient l'individu blessé à la souffrance du souvenir. D'autre part, les cicatrices sont la trace de la blessure et indiquent la guérison. Comme les ponts, on peut les franchir pour aller à la rencontre de l'Autre, pour

176 Mikhaïl Bakhtine cité par Tzvetan Todorov dans *Mikhaïl Bakhtine, le principe dialogique*, p. 57.

177 En ce sens, Gérard Bouchard définit comme « mode d'appropriation symbolique » le processus par lequel un individu est défini par rapport à son territoire : « Par appropriation, on entend un processus d'identification collective médiatisé par l'espace. Cette définition rappelle le concept de territorialité qui, chez C. Raffestin (1980) et quelques autres géographes, désigne l'ensemble des relations (culturelles, sociales, matérielles) que des habitants tissent entre eux et avec le lieu qu'ils occupent. En ce sens, on parle couramment d'américanité, d'australité, d'africanité, d'antillanité, et le reste. Dans chaque cas, on veut ainsi désigner la somme des actes et des transactions par lesquels les membres d'une population ont aménagé, nommé et rêvé leur habitat. L'objet ainsi qualifié est tout à la fois culturel, social et géographique. Sur le plan symbolique (auquel nous restreindrons notre analyse), il se construit de deux manières, simultanément : dans l'ordre des coutumes et dans l'ordre du discours (ou de la culture savante). » Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du nouveau monde*, p. 23.

178 En ce sens Girard signale que « chacun essaie de rejeter sur le voisin la responsabilité de persécutions et d'injustices dont il commence à entrevoir le rôle universel mais dont il n'est pas encore prêt à assumer sa propre part. » René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 238.

s'enrichir et pour perpétuer la vie. Si les frontières constituent un héritage, les traces des autres chez l'individu, bien qu'elles relèvent du social, se vivent dans la souffrance au niveau individuel. C'est l'individu qui actualise la frontière et qui choisit entre la frontière-exclusion et l'ouverture. Comme le signale René Girard, chaque individu peut actualiser l'idéal d'un univers sans frontières où les hommes ne seraient plus menacés par la rivalité mimétique. Cet idéal là, ajoute-t-il, est en nous.

CHAPITRE III

Les frontières géopolitiques

The hideous extremity of Serbian nationalism proves that the very idea of a pure, 'ethically cleansed' national identity can only be achieved through the death, literal and figurative, of the complex interweaving of history, and the culturally contingent borderlines of modern nationhood. Homi Bhabha¹⁷⁹

Desengañémonos de lo que tanto quisimos. Estoy harto del espectáculo de la muerte. No sé qué significa el nacimiento de un país. Carlos Fuentes¹⁸⁰

L'amour et la Patrie, l'amour pour la Patrie, des propos qui ont suscité d'énormes quantités de poèmes, de chansons et une grande variété d'œuvres d'art. Voici un exemple poétique de la manière dont les concepts, en l'occurrence le patriotisme, sont transmis par la langue et s'installent « au fond » des individus, pour employer l'expression de Bakhtine, par le biais d'une chanson populaire :

*Te doy una canción y hago un discurso
sobre mi derecho a hablar
te doy una canción con mis dos manos
con las mismas de matar
te doy una canción y digo Patria
y sigo hablando para ti.
Te doy una canción como un disparo
como un libro, una palabra, una guerrilla,
como doy el amor.¹⁸¹*

179 Homi Bhabha, *The Location of Culture*, p. 5.

180 « Détrompons-nous à propos de ce que nous avons tant voulu. J'en ai marre du spectacle de la mort. Je ne sais pas ce que ça veut dire, la naissance d'un pays. » Carlos Fuentes, « Los hijos del conquistador », *El naranjo*, México, Alfaguara, 1993, p. 113. C'est moi qui traduis.

181 Je te donne une chanson et je fais un discours // sur mon droit à la parole // je te donne une chanson avec mes deux mains // avec les mêmes qui tuent // je te donne une chanson et je dis Patrie // et je continue à parler pour toi. // Je te donne une chanson comme un coup de feu // comme un livre, une parole, une guérilla // comme je donne l'amour. » Silvio Rodriguez, chansonnier cubain, « Te doy una canción » de son disque *Mujeres*, La Habana, 1978. C'est moi qui traduis. Silvio Rodriguez est un chansonnier et poète très populaire, il est écouté est suivi par des millions de personnes partout en Amérique latine.

Pourtant, comme l'exprime la phrase de Carlos Fuentes, la promesse d'un pays ou le rêve de création d'un nouvel espace utopique a produit d'énormes quantités de cadavres. Dans le poème de Silvio Rodríguez, le lien entre la violence et l'amour pour la Patrie est explicite, car l'amour s'y exprime par la violence. Pourtant, dans l'esprit de l'époque de la Guerre froide l'inclusion que proposait la Patrie – avec sa promesse de Paradis terrestre – justifiait du même coup l'exclusion et même la mort de millions d'êtres humains.

Ces représentations binaires nous aident, dans un premier temps, à mieux comprendre l'enjeu de la problématique de l'exclusion, même si elle ne suffit pas à exposer toute sa complexité¹⁸². L'image d'un extérieur et d'un intérieur en suggère une autre : la présence de la frontière. Michel Oriol explique qu'il y a de deux types de frontières : celles qui divisent les États « (border), ligne pleine et continue » et celles des groupes humains « des limites (boundaries)¹⁸³ ».

Dans le présent chapitre, nous nous consacrerons aux frontières des États-Nations. L'identité prétendument homogène d'une Nation répond à un processus de construction d'appartenance à une communauté imaginée. Nous analyserons comment cette appartenance est produite du point de vue social, économique et politique et quelle a été son évolution à travers les différentes périodes de l'histoire.

Les concepts développés par Roy Mellor dans *Nation, State and Territory. A political Geography*¹⁸⁴ et par Benedict Anderson dans, *Imagined Communities*¹⁸⁵ nous serviront de

182 Comme le souligne Roland Barthes, dans *Éléments de sémiologie*, Paris, Denël/Gonthier, Coll. «Médiations», 1965, le binarisme est insuffisant pour rendre compte pleinement de la complexité des signes mais il reste un instrument précieux pour l'analyse.

183 Il signale : « La frontière (border), ligne pleine et continue, marque l'opposition d'un intérieur et d'un extérieur, et se substitue à des limites (boundaries) fort imprécisément spatialisables, tenant plutôt aux mœurs et aux pratiques, et qui signalent la coprésence du même et de l'autre. » Michel Oriol, « Identité produite, instituée, exprimée », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXVI, 1979, p. 25.

184 Roy E. H. Mellor, *Nation, State and Territory. A political Geography*, London and New York, Routledge, 1989.

point de départ. Cette approche théorique, nécessaire pour ce chapitre, ne tient pas compte des divisions qui se situent à l'intérieur des États-Nations, c'est-à-dire des limites des groupes humains. On envisagera ici les Nations comme des communautés imaginées homogènes, telles que les définit Anderson¹⁸⁶. Ce sera au chapitre suivant que nous aborderons la problématique liée aux divisions internes.

Les déplacements des personnes, des savoirs, des capitaux, des dernières décennies, sembleraient indiquer que les frontières des États-Nations s'effondrent. Mais en même temps, on assiste à un nouvel éveil des tendances nationalistes et essentialistes : recrudescence de la xénophobie, exaltation du folklore et du tellurique, fondamentalismes religieux. À l'intérieur des États-Nations de la fin du XXe siècle et début du XXIe siècle, les essentialismes représentent une stratégie de différenciation vis-à-vis d'un Autre « colonialiste », « impérialiste » ou « sauvage », coupable de tous les maux qui accablent la communauté nationale ou qui menacent l'avenir de l'humanité. Cet Autre vient jouer le rôle d'ennemi de la communauté, créant ainsi l'extériorité où il est fixé. De ce fait, la frontière de la Nation assure un espace où les différences internes sont effacées au nom de la grande différence qui sépare les Mêmes de « l'ennemi »¹⁸⁷.

185 Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, New York, Verso, 1996 [1983].

186 Mary Louise Pratt signale que Benedict Anderson ne tient pas compte des hétérogénéités et des hiérarchies qui déchirent la fraternité que suppose la communauté imaginée. Ces attaques, subis par l'homogénéité nationale, sont suffoquées par la force ou par la négociation. Mary Louise Pratt, « Las mujeres y el imaginario nacional en el Siglo XIX », *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XIX, no. 38, Lima, 2do semestre de 1993, p. 52.

187 En ce sens, Patrick Imbert explique que le processus d'exclusion hégélien « est une manière de promouvoir la légitimité d'un fonctionnement identitaire imposant une amnésie topographique niant toute fracture domestique. Sous des stratégies politiques présentant le territoire comme un tout unifiant, il cache un désir ontologique de s'affirmer par l'opposition en construisant l'autre comme une menace. Il est inscrit, à l'ère de modernité, dans la légitimité de l'État qui se veut presque toujours relation quasi symbiotique avec la Nation, ce qui signifie que les frontières des États sont pensées comme des limites culturelles. Dans cette vision qui affirme qu'il est possible de fonctionner en système fermé, et qui, pour tenter d'y parvenir, joue de l'exclusion au nom de principes que l'institution s'arroe le droit d'interpréter de manière orthodoxe, le but est de ramener

Cependant, une réflexion approfondie vis-à-vis de la construction des réseaux de pouvoir jouant à l'intérieur des groupes ou des États, nous apprend que l'appartenance à une communauté homogène relève d'une construction élaborée par le biais des institutions gouvernementales, par le système éducatif, les symboles nationaux, les discours, la littérature. Le système d'éducation est un des grands piliers de la construction du sens d'appartenance à une Nation. En ce sens, dans une entrevue avec Michel Foucault dans la *Revue Hérodote* on affirme :

- *La géographie étant avec l'histoire constitutive de ce discours national, ce que marque bien l'instauration de l'école de Jules Ferry, qui confie à l'histoire-géographie la tâche d'enracinement et d'inculcation de l'esprit civique et patriotique.*
- Avec comme effet la constitution d'une identité. Car mon hypothèse, c'est que l'individu n'est pas la donnée sur laquelle s'exerce et s'abat le pouvoir. L'individu, avec ses caractéristiques, son identité, dans son épingle à soi-même, est le produit d'un rapport de pouvoir qui s'exerce sur des corps, des multiplicités, des mouvements, des désirs, des forces.¹⁸⁸

Ainsi, l'identité nationale est produite par les rapports de pouvoir exercés sur les individus. C'est pour cette raison que les Nations supposent que les milliers ou les millions d'individus qui les conforment se trouvent être le Même. Cette entreprise de construction de Mêmes se met en marche par l'élaboration de repères identitaires. Dès lors, on aboutit à ce que les individus se pensent identiques¹⁸⁹. Autrement dit, l'idée d'être identique aux autres habitants d'un espace commun n'est pas spontanée. Depuis le XIXe siècle, l'intelligentsia des États-Nations signale avec persistance les traits caractéristiques d'un groupe humain déterminé dans le but de créer une identité « nationale » basée sur les biens culturels et les traits

les différences à une unité. » Patrick Imbert, *Trajectoires culturelles transaméricaines. Médias, publicité, littérature et mondialisation*, p. 17-18.

188 Michel Foucault, « Questions à Michel Foucault sur la géographie », *Dits et écrits II*, p. 36-37. Il s'agit d'un dialogue. Les caractères en italiques transcrivent le commentaire du journaliste de la *Revue Hérodote* et les caractères ordinaires, celui de Michel Foucault.

189 Nous allons aborder le sujet de l'identité plus profondément au Chapitre IV.

communs des communautés (la langue, la religion, la race, l'histoire, l'héritage culturel). Mais cette construction identitaire se base surtout sur les différences avec les autres communautés. L'exclusion provoquée par ce processus d'identification/différentiation revêt différents degrés de violence.

Nations et nationalismes

Il y a donc dans le Mythe une violence cachée, qui se prend aux mailles de la filiation et qui récusé en absolu l'existence de l'Autre comme élément de relation. Il en est de même pour l'Épique, lequel singularise une communauté par rapport à l'Autre, et ne pressent l'être que comme en-soi, parce qu'il ne l'envisage jamais comme relation. Édouard Glissant¹⁹⁰

National identities have emphasized blood and soil. [I]t is possible to reconstruct the formation of sedentary metaphors in the territorialization of our identities alongside the growth of the nation-state and the development of assumptions about the rights and obligations of citizens and subjects. The notion of the nation as 'homeland', of the home as a place of residence from which one ventures out but always seeks to return is a powerful related metaphor [...]. Mike Featherstone¹⁹¹

Le développement des États-Nations trouve ses origines en Europe. Les Amériques ayant hérité de la culture européenne et de ses institutions, les États-Nations américains ont été calqués sur le modèle européen. Paradoxalement, comme nous le verrons plus loin, ce sont les états américains qui ont parachevé l'État-Nation dans sa forme moderne. En effet, les anciennes colonies, pour se débarrasser des liens qui les unissaient aux « mères patries » ont inventé un discours unificateur de la communauté américaine tout en établissant les différences par rapport aux Colonisateurs. Ce processus s'est avéré par la suite la fondation des nationalismes américains.

190 Édouard Glissant, *Poétique de la Relation, Poétique III*, p. 62.

191 Mike Featherstone, *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, p. 143.

Comme nous l'avons vu au chapitre I, les Conquistadores et les colons ont transplanté dans les Amériques des structures, des concepts et des images similaires à ceux qu'ils avaient élaboré pendant des siècles dans le *Vieux monde*. La plume ludique de Laura Esquivel représente cette transplantation dans les images de *La Ley del Amor* :

*[...] el día en que Cortés vio a un indio tocando el caracol frente a los restos de una antigua pirámide, supo que no podía dejar la Ciudad en ruinas. Habría sido como dejar un monumento a la grandeza de los aztecas. La añoranza invitaría tarde o temprano a los indios a intentar organizarse para recuperar su ciudad. No había tiempo que perder. Tenía que borrar de la memoria de los aztecas la gran Tenochtitlan. Tenía que construir una nueva ciudad antes de que fuera demasiado tarde. [...] Cuando le dijeron que había una pirámide sobre la que los indios acostumbraban celebrar ceremonias paganas a una supuesta diosa del amor, se rió. No creyó ni por un momento que pudiera existir tal diosa. Mucho menos que la pirámide sirviera para algo. Todos coincidieron con él y decidieron que ni siquiera valía la pena erigir una iglesia en su lugar.*¹⁹²

Ainsi, effacer la mémoire de la culture précédente est une entreprise qui implique la construction d'une nouvelle symbolisation. L'histoire de la formation des nations européennes montre que les éléments les plus importants qui ont déterminé leur évolution (et qui ont été déterminés par leur évolution) sont la langue, la religion et la race. Dans les Amériques, une fois la Conquête entamée, l'assimilation, le métissage ou tout simplement l'élimination des gens différents et des différences ont assuré l'homogénéité nécessaire à la construction des Nations. Dans ces images, Esquivel présente la suppression de l'ancienne culture par l'imposition de la nouvelle (édification d'une nouvelle ville sur l'ancienne) et

192 « [...] le jour où Cortés perçut un Indien jouant de l'escargot face aux restes d'une ancienne pyramide, il sut qu'il ne pouvait pas laisser la Ville en ruines. Ceci aurait été comme laisser un monument à la grandeur des Aztèques. La nostalgie aurait invité tôt ou tard les Indiens à essayer de s'organiser pour récupérer leur ville. Il n'y avait pas de temps à perdre. Il devait effacer de la mémoire des Aztèques la grande Tenochtitlan. Il devait construire une nouvelle ville avant que ce ne soit trop tard. [...] Lorsqu'on lui annonçât qu'il y avait une pyramide sur laquelle les Indiens avaient l'habitude de célébrer des cérémonies païennes à une supposée déesse de l'amour, il rit. Il n'a pas cru, pas même un instant, qu'une telle déesse puisse exister. Encore moins que la pyramide servirait à quelque chose. Tout le monde fut d'accord avec lui et ils décidèrent qu'il ne valait même pas la peine d'ériger une église à sa place. » Laura Esquivel, *La ley del amor*, México, Grijalbo, 1995, p. 18-19. C'est moi qui traduis.

l'abolition de la mémoire par l'effacement des traces (il suffisait d'éliminer certains monuments). Les Mexicains et leur territoire portent en eux les cicatrices de la destruction des civilisations précolombiennes : on repère partout les traces de la culture rasée. Ce traumatisme est reflété dans leurs œuvres d'art et dans la littérature. Voici un exemple de la nouvelle « Las dos orillas » du recueil *El naranjo*, de Carlos Fuentes :

*Cayeron los templos, las insignias, los trofeos. Cayeron los mismísimos dioses. Y al día siguiente de la derrota, con las piedras de los templos indios, comenzamos a edificar las iglesias cristianas. Quien sienta curiosidad o sea topo, encontrará en la base de las columnas de la catedral de México las divisas mágicas del Dios de la Noche, el espejo humeante de Tezcatlipoca.*¹⁹³

Ainsi, c'est en effaçant la mémoire des Aztèques que les Espagnols ont implanté la leur. Nous allons donc retracer très rapidement l'histoire des Nations et des États-Nations en Occident afin de comprendre la gestation des États et des nationalismes américains tels que nous les connaissons aujourd'hui.

La construction systématique des identités nationales a commencé en Europe autour du XVIII^e siècle, à partir du déclin des systèmes politiques royaux et du surgissement de la bourgeoisie comme classe politique dominante. Roy E. H. Mellor, dans *Nation, State and Territory*¹⁹⁴, explique que le concept moderne de la Nation s'est cristallisé et développé à partir des discussions philosophiques au XVIII^e siècle. Il spécifie que, malgré la distinction que les sociologues ont établie entre les Nations ethniques ou « culturelles » et les Nations

193 « Les temples, les insignes, les trophées, sont tombés. Même les dieux sont tombés. Et le lendemain de la défaite, avec les pierres des temples indiens, nous commençâmes à construire les églises chrétiennes. Celui-là qui soit curieux ou qui soit taupier, il trouvera dans la base des colonnes de la cathédrale du Mexique les devises magiques du Dieu de la Nuit, le miroir fumeux de Tezcatlipoca. » Carlos Fuentes « Las dos orillas » *El naranjo*, p. 11. C'est moi qui traduis.

194 Roy E. H. Mellor, *Nation, State and Territory. A political Geography*, London and New York, Routledge, 1989.

politiques, en matière de géographie politique¹⁹⁵, il vaut mieux limiter le concept de Nation aux groupes qui ont élaboré une identification politique et ont créé leur propre État souverain. Mellor définit la Nation comme un groupe de personnes partageant la même expérience historique, un niveau élevé d'unité culturelle et linguistique et vivant sur un territoire qu'elles perçoivent comme leur Patrie. Il explique que, dans ce contexte, l'apparition de l'identité nationale est le résultat d'un long processus autour duquel un symbolisme raffiné a été établi, en utilisant des événements, des personnalités, et même des endroits liés à un fait historique. Ces éléments sont transformés en une sorte d'iconographie nationale qui atteint souvent une qualité presque mythique. L'interprétation de cette iconographie passe de génération en génération par le système éducatif qui inculque les valeurs et les coutumes de la Nation à ses membres, cherchant à stimuler le patriotisme et la fierté nationale. De ce fait, les élites savantes élaborent une culture « nationale » afin d'affirmer la légitimité de la Nation. Gérard Bouchard explique le fonctionnement de ce mécanisme¹⁹⁶ en s'interrogeant à propos de sa spécificité dans les Amériques :

S'agissant de collectivités neuves, le procédé auquel nous nous intéresserons en particulier est celui qui consiste à assortir la nation de racines très anciennes. À l'aide de l'historiographie ou autrement, toutes les nations d'Occident ont manifesté depuis le XVIII^e siècle le souci de réciter solennellement leurs commencements en les situant dans un temps qui soit le plus éloigné possible, de préférence dans la préhistoire et l'immémorial. D'une certaine façon, il était ainsi postulé que l'ancienneté de la nation lui confère un caractère objectif et quasi absolu. Soustraite aux atteintes du temps, elle acquiert une sorte de transcendance qui la fait exister en dehors de la volonté des individus. Elle ne peut donc être la création artificielle et

195 Dans ce chapitre, puisque nous intéressons aux frontières géopolitiques, cette précision de Roy E. H. Mellor est d'une grande importance.

196 Il explique que « La culture savante devait, enfin, établir la légitimité de la nation et, du même coup, accréditer les élites qui s'en faisaient les porte-parole. Cette tâche n'est évidemment pas propre aux collectivités neuves, tous les États-Nations ayant eu à se prémunir contre une présomption d'arbitraire et de manipulation. Parmi les procédés les plus courants utilisés à cette fin, on connaît la référence providentielle, par laquelle on affirme l'origine et la vocation divine de la nation (ou de la monarchie ou de quelque autre régime). Dans d'autres contextes, la nation est représentée comme soudée à un substrat biologique, dans la pérennité des filiations généalogiques et raciales. » Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du nouveau monde*, p. 34.

intéressée d'une faction ou d'une classe dominante; sa pérennité la place au-dessus de tout soupçon. Mais comment opère la fonction (ou la fiction ?) mémorielle dans une culture fondatrice ? Comment surmonte-t-on l'impasse originelle qui naît de la volonté de s'arroger des racines anciennes dans une collectivité qui, par définition, se trouve à une sorte de point zéro de la temporalité ? Autrement dit : comment construire une *mémoire longue* à partir d'une *histoire courte* ?¹⁹⁷

La question de Gérard Bouchard montre à quel point la culture nationale, loin d'être naturelle, est le résultat d'une élaboration.

Sergio Kokis, dans ses romans, illustre le travail des élites latino-américaines dans la construction de l'identité nationale. Par exemple, dans *Kaléidoscope brisé*, les artistes du cirque voyageant au Paraguay sont témoins des atrocités commises par un dictateur. Pour se maintenir au pouvoir, celui-ci exploite sans scrupules toute sorte de signes et de symboles. Dans le paragraphe suivant, le narrateur raconte comment le dictateur profite de la présence d'un aérolithe qui, pour être tombé en sol paraguayen, vient confirmer que cette Nation est supérieure aux autres qui n'ont pas été favorisées par sa protection. Rien ne manque à la cérémonie du dictateur : la parade militaire, le concours de l'Église (la Vierge est locale aussi), le public... toutes les icônes sont manipulées pour exalter la ferveur patriotique et faire oublier les injustices de la dictature :

La consécration de l'aérolithe à la Vierge de Kaacupé dans la cathédrale métropolitaine fut une fête grandiose. Depuis la veille, des milliers de pèlerins s'étaient concentrés dans le voisinage de l'église, sur les terrains vagues bordant le fleuve. C'étaient des Indiens pour la plupart, nu-pieds et en haillons, silencieux autour des chandelles et des lampions, souvent avec des statuettes ou des images de la Vierge. Ils campaient là, dans un vaste périmètre, entourés de soldats armés qui n'hésitaient pas à utiliser leur matraque ou la crosse de leur carabine pour repousser la foule et faire de la place aux nouveaux arrivants. Les femmes cuisinaient sur des réchauds de fortune et de nombreux vendeurs ambulants installaient leurs stands autour de la place. Des employés de la ville s'affairaient à tendre des guirlandes, des banderoles et de grandes effigies de la Vierge autour des arbres devant la cathédrale, pendant que d'autres balayaient les rues ou posaient des

197 *Ibid*, p. 34-35.

barrières en bois pour dévier la circulation.

Le matin de bonne heure, un long tapis rouge fut déroulé de l'avenue Independencia Nacional jusqu'au parvis de l'église, et des corbeilles de fleurs furent déposées au pied des nombreux mats auxquels flottait déjà le drapeau paraguayen. La masse compacte des Indiens entassés respectait paisiblement les cordons tendus par les militaires, sans cris ni bousculades, tout simplement contente d'être là pour regarder passer le cortège. Ces pauvres gens savaient pertinemment qu'ils ne seraient jamais admis dans l'enceinte de la cathédrale un jour de fête, surtout pour une fête d'une telle envergure. Mais ils verraient de leurs propres yeux la fameuse étoile filante au noyau d'or et de feu, venue des cieux pour annoncer la victoire du général Morinigo et l'avènement de la paix. Peut-être s'agissait-il, comme le prétendaient quelques vieux sages, de la même étoile qui avait annoncé la naissance de Notre Seigneur Jésus-Christ, ce qui augurait très bien pour la fin de la misère. Ne disait-on pas que les comètes étaient porteuses de grandes nouvelles ? D'autres, plus sages encore ou tout à fait inconscients, prédisaient plutôt la fin du monde ou la venue de la guerre européenne en sol guarani. Ils disaient qu'il valait mieux se méfier des comètes comme ils se méfiaient des éclairs et du tonnerre, et qu'il fallait invoquer aussitôt l'intervention de sainte Barbara et de saint Jérôme. Mais ces derniers trouble-fête étaient bien moins nombreux que les vrais croyants et les vrais patriotes. Après tout, pourquoi l'archevêque en personne viendrait-il bénir l'aérolithe et le consacrer à la Vierge de Kaacupé si le corps céleste n'était pas un signe chrétien et bienheureux ? Et il était aussi unique, sans doute rempli d'une énergie venant de Dieu ; ce n'était pas un simple phénomène néfaste comme une crue des fleuves ou une éclipse¹⁹⁸.

Ce passage illustre la façon qui a Sergio Kokis de parodier la production du nationalisme, en présentant l'image du Paraguay aux prises avec la dictature du Général Morinigo.

Dans le récit, Morinigo reçoit le cirque représentant de la culture européenne, comme « l'étendard [qui] constitue un augure heureux pour [sa] victoire¹⁹⁹ », juste au moment où il pouvait commencer à asseoir « le pouvoir démocratique contre les ennemis de la patrie²⁰⁰ ». Cet équilibre est assuré par « les glorieuses forces armées du Paraguay sous [son] commandement²⁰¹ », car son devoir est de pacifier le pays, malgré le « chagrin [des] familles

198 Sergio Kokis, *Kaléidoscope brisé*, p. 106-107.

199 Sergio Kokis, *op. cit.*, p. 91.

200 *Idid*, p. 91.

201 *Idid*, p. 91.

innocentes des insurgés²⁰². » Finalement, il souhaite la bienvenue aux artistes « dans la nation guarani²⁰³ » qui célébreront avec leur art le triomphe de la révolution, ce qui « prouvera aux yeux des peuples de la terre que [leur] tâche est bénie par les muses aussi bien que par les cieux²⁰⁴. » C'est ainsi que les artistes du Cirque sont accueillis dans les salons du Président et que leur art revêt l'importance qu'auparavant avait eu le théâtre national.

Dans l'iconographie nationale, la manipulation de la dimension territoriale est essentielle parce que la Nation hérite des conflits avec les voisins et défend son territoire par la force de l'attachement et de la solidarité. Benedict Anderson dans *Imagined Communities*²⁰⁵, signale que cette fraternité que suppose la Nation a provoqué, au cours des deux derniers siècles, la mort de millions de personnes, qui se sont fait tuer à cause des « limites imaginées ». Ces décès, ajoute-t-il, nous mettent abruptement face à face avec le problème central posé par le nationalisme, à savoir pourquoi ces produits imaginés de l'histoire récente ont engendré des sacrifices si extraordinaires. Benedict Anderson essaie de trouver des réponses à cette problématique en scrutant les origines de ce qu'il appelle l'anomalie du nationalisme²⁰⁶. Il explique qu'aussi bien la Nation que le nationalisme sont des objets culturels modelés d'une manière particulière, hérités d'une histoire au cours de laquelle leurs significations ont évolué. La création de ces objets est le produit d'un mélange complexe de forces historiques. Or, ces produits sont devenus aptes à être transplantés à une grande variété de terrains sociaux et de doctrines politiques et idéologiques.

202 *Idid*, p. 91.

203 *Ibid*, p. 91.

204 *Idid*, p. 92. Il s'agit de la tâche des révolutionnaires. Lorsque le dictateur parle de la bénédiction des cieux, il fait référence à l'aérolite.

205 Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, New York, Verso, 1996 [1983].

206 *Ibid*, p. 4.

Il est important de souligner le fait que le discours nationaliste se fonde sur deux éléments : l'insistance sur les bontés de la Nation et de son territoire et simultanément la dévalorisation des autres Nations, surtout les Nations voisines, comme le prouve la haine que les Paraguayens entretiennent envers les Argentins : « Ces Argentins sont des brutes, dit le général. Ils n'ont aucune sensibilité; des fermiers sans vision et vendus à l'impérialisme anglais²⁰⁷. » Ainsi, un des proches collaborateurs du dictateur explique les raisons qui font du Paraguay un pays différent des autres :

[L'aérolithe qui] vient se poser dans notre pays épris de sacré, comme si les cieux voulaient confirmer notre nature singulière... Oui, messieurs, ce corps céleste symbolise le Paraguay : le même noyau d'or et de platine entouré d'une gangue puissante mais sans valeur que sont les autres pays autour de nous. C'est bien le signe de notre pureté, de la virginité de notre race. Avez-vous déjà remarqué qu'il n'y a pas de Nègres dans nos rues ? N'est-ce pas ? Voilà le noyau précieux de notre Nation limpide. Sur le lit innocent et immémorial de la race guarani, les jésuites ibériques ont les premiers déposé leur semence virile éprise du Christ. La semence du Christ devenu mâle, pour ainsi dire. Ensuite, les Allemands ont continué et continuent encore l'œuvre génétique d'aryanisation de ces enfants du paradis. Notre nation possède un stock de sève pour repeupler l'Allemagne entière après la catastrophe qui vient de s'abattre sur nos aïeux de l'Europe. Ici, il n'y a pas de Nègres ni de Juifs, je peux vous l'assurer, messieurs. Rien que des descendants des jésuites et des Allemands aryens comme vous, mon Cher directeur. Ou des Danois comme vous, chère señora Maroussia... Nous étonnerons le monde, notre histoire nous le garantit... Au siècle dernier, après l'assassinat de Solano López et la défaite de Cerro Cora — que nous célébrons fièrement le 1^{er} mars de chaque année —, les singes brésiliens sont venus nombreux pour souiller nos femmes. Des brutes africaines, rien de moins ! Savez-vous que chaque enfant issu de ces viols a été étouffé à la naissance par sa propre mère ? C'est une des plus belles pages de notre histoire : la femme guarani refusant la semence des Nègres pour garder la pureté de l'héritage jésuite. Très émouvant et très instructif. Nous ne faisons que célébrer la tradition en attendant notre heure, mes chers artistes. Et notre heure approche à pas de géant.²⁰⁸

Dans ce discours, il est question également du racisme caractéristique de nombreuses élites sud-américaines. En effet, la volonté de calquer le modèle européen en se donnant

207 Sergio Kokis, *op. cit.*, p. 105.

208 *Ibid.*, p. 102.

l'apparence de sociétés « civilisées » (par oppositions aux barbares²⁰⁹) s'est caractérisée par l'appropriation d'un discours raciste à connotation nazi. Les Aborigènes, les Juifs, les Noirs, tous ceux qui ne correspondaient pas à la description de la race aryenne étaient définis comme inférieurs, voire sous-humains. En ce sens, les militaires des pays comme l'Argentine, le Chili, le Brésil et le Paraguay, avec leurs nationalismes fondamentalistes, ont joué le triste rôle de soutien ou de sympathisants envers l'Allemagne et le nazisme pendant la Seconde Guerre mondiale. Dans son roman *La matriz del infierno*²¹⁰ (*La matrice de l'enfer*), Marcos Aguinis illustre cet état de fait. Il s'agit de l'histoire d'une femme, Edith, qui habite à Buenos Aires vers 1930. De famille juive allemande, Edith passe ses vacances d'été en Patagonie, à Bariloche, chez ses oncles. Là, elle fait la connaissance de Rolf Keiper, de famille allemande. Rolf, en tant que membre de la communauté allemande en Argentine, entre en contact avec le Capitaine Julius Botzen qui dirige un groupe clandestin de patriotes allemands faisant partie d'une sorte de complot international pour promouvoir le retour d'un empereur. La complexe trame du roman met en scène la déchéance des systèmes démocratiques en Argentine et en Europe. Tandis que l'Europe s'achemine vers le fascisme et le contrôle nazi d'une importante partie de son territoire, l'Argentine souffre le coup d'état qui destitue le Président Yrigoyen et qui inaugure « la décennie infâme » pendant laquelle le gouvernement militaire se caractérisera par son adhésion aux « valeurs » nazies. La mise en scène des personnages argentins d'origine allemande – juive et 'aryenne' – permet à Aguinis de dévoiler le jeu consolidant les nationalismes : aussi bien en Argentine qu'en Europe, le nationalisme est le résultat d'un jeu de pouvoirs personnels obéissant à un réseau très complexe d'intérêts qui se croisent, s'opposent, se rejoignent. En plus, chaque individu du

209 Ce qui représente la recontextualisation du paradigme barbarie/civilisation développé par Sarmiento dans *Facundo*.

210 Marcos Aguinis, *La matriz del infierno*, Buenos Aires, Planeta, 2004 [1997].

réseau ayant un pouvoir déterminé a aussi ses mobiles, ses désirs, ses rêves, ses haines. Bref, le roman d'Aguinis met en évidence que derrière les grands discours patriotiques, les grands exploits guerriers, la promesse du Paradis terrestre pour la communauté nationale, se cachent des intérêts, des désirs et des ressentiments individuels²¹¹.

Anderson propose la définition suivante du mot *Nation* : « *it is an imagined political community - and imagined as both inherently limited and sovereign*²¹² ». Il explique qu'elle est imaginée parce que même les membres de la plus petite Nation ne connaîtront jamais la plupart des autres membres. Pourtant, dans leurs esprits, ils entretiennent l'image d'une vie en commun. C'est cette image, explique-t-il, qui a permis à Renan d'affirmer que « l'essence d'une Nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses²¹³. » La phrase de Renan fait allusion au carnage de la Nuit de la Saint Barthélemy et aux Massacres du Midi, dans les conflits entre Catholiques et Protestants. Comme nous l'avons vu au chapitre II, Girard insiste sur cet effacement des traces du crime comme un des traits caractéristiques du fondement des « civilisations ». Ainsi, les individus d'une Nation partagent des « trous de mémoire » qui leur permettent de poursuivre la construction quotidienne de leur communauté imaginée. Dans les Amériques, il s'agit d'oublier le génocide des peuples autochtones et dans l'histoire récente, les massacres des dictatures militaires.

211 Concernant l'œuvre littéraire de Marcos Aguinis, Patrick Imbert commente : « Aguinis, comme Eco, écrit des romans historiques nourris d'éléments aux similarités frappantes avec les problématiques contemporaines afin que les lecteurs construisent le passé à partir du présent. Dans la modernité fondée sur la croyance en l'objectivité, on croit retrouver l'authentique ancien, tandis que, dans une vision postmoderne/postcoloniale, on conçoit le passé comme une construction issue de rapports de pouvoir présents fonctionnant selon la logique de la mimésis d'appropriation. Celle-ci impose la version orthodoxe de la lecture du passé. En une boucle de rétroaction très utile, ce passé donne des arguments pour imposer le présent souhaité dépendant lui-même des stratégies nécessaires pour assurer l'expansion sociale, économique et politique de la collectivité, en particulier de ses élites. » Patrick Imbert, *Trajectoires culturelles transaméricaines. Médias, publicité, littérature et mondialisation*, p. 128.

212 Benedict Anderson, *op. cit.*, p. 6.

213 *Ibid*, p. 6.

En ce qui concerne la solidarité entre des individus inconnus mentionnée par Anderson, Carlos Fuentes en offre un exemple comique²¹⁴. Dans la nouvelle « El Despojo » (Le dépouillement) de *La frontera de cristal*, Dionisio, un chef mexicain exquis, cultivé, souffrant d'un spleen lié à l'hyper-abondance et au mauvais goût des États-Unis, pays qu'il habite depuis plus de 30 ans, trouve dans un centre commercial un Mexicain illégal qui travaille depuis dix ans comme mannequin pour une agence de voyages (il fait la sieste dans la vitrine de l'Agence) :

*Un maniquí representando a un mexicano típico dormía la siesta apoyado contra un nopal, protegido por su sombrero ancho, vestido de peón, con huaraches. El clisé indignó a Dionisio, entró violentamente a la agencia de viajes, sacudió al maniquí pero el maniquí no era de palo, era de carne y hueso, y exclamó, "Voytelas, ya ni dormir lo dejan a uno." Los empleados gritaron, protestaron, deja en paz al piñón, déjalo hacer su trabajo, estamos promocionando a México, pero Dionisio lo arrastró fuera de la agencia [...].*²¹⁵

Aveuglé par la solidarité que lui inspire le nationalisme, Dionisio ne peut remarquer que son compatriote était à l'aise à l'agence de voyages où on le payait pour faire la sieste. Comme il vivait bien, il ne voulait pas retourner au Mexique. Mais malgré ses protestations, Dionisio l'entraîne avec lui, croyant le sauver de l'expatriation.

Anderson, en expliquant les stratégies qui aident à fonder la fraternité dans certaines nations (puisqu'elle n'émerge pas naturellement dans une société fracturée par la violence raciale la plus virulente), souligne qu'en Amérique latine, le discours nationaliste a largement

214 Dans *La frontera de cristal*, ces exemples abondent, mais je choisis celui-ci car la caricature met en évidence l'absurdité de cette solidarité.

215 « [Dionisio aperçut] un mannequin qui représentait un Mexicain typique en faisant la sieste, appuyé contre un nopal, protégé par son large chapeau, habillé en péon, avec des huaraches. Le cliché indigna Dionisio, qui entra violemment dans l'agence de voyages et agita le mannequin mais le mannequin n'était pas en bois, il était en chair et en os, et il s'est exclamé, 'Voyons ! On ne vous laisse même pas dormir !' Les employés ont crié, ils ont protesté de ficher la paix au péon, de le laisser faire son travail, nous favorisons le Mexique, mais Dionisio le traîna en dehors de l'agence. » Carlos Fuentes, *La frontera de cristal*, p. 99. C'est moi qui traduis. « Nopal » : mot qui vient de l'aztèque. C'est une variété de cactus dont les fruits sont comestibles. Appelé aussi « figuier de Barbarie ».

érotisé le métissage puisque, au contraire de la rigidité de la société protestante qui interdit le mélange des races, le Catholicisme y a permis la croissance d'une grande population métisse. De ce fait, a surgi un discours ludique qui a permis d'oublier le génocide des Autochtones et l'exclusion dans laquelle ils vivent au présent. En ce sens, dans un entretien récent, Carlos Fuentes déclarait que dans un futur proche, au Mexique, « Nous serons tous métis, et ce sera bien, puisque cela voudra dire que nous aurons allégrement forniqué les uns avec les autres ²¹⁶! » Cette banalisation des conditions dans lesquelles s'est produit le métissage révèle que la situation dans laquelle Fuentes se place comme sujet énonciateur est celle du sujet dominant au sein d'une société régie par un contrat sexuel qui exclut les femmes du contrat social. Le contrat social, par ailleurs, valorise le métissage et exclut les Autochtones non métissés.

De la même manière, dans son analyse, Anderson ne tient pas compte du fait que si ce discours fait passer inaperçue la violence faite aux Autochtones, il ne peut pas dissimuler la violence faite aux femmes. Il suffit d'évoquer les propos sexistes de Fuentes dans certains récits où les femmes autochtones qui sont l'objet du désir sexuel des Espagnols semblent profiter de cette *position privilégiée* pour se positionner personnellement tout en trahissant les leurs. Pensons par exemple à la nouvelle « Las dos orillas » du recueil *El naranjo*²¹⁷, dans laquelle Fuentes semble ignorer les travaux des féministes qui ont déconstruit l'image de la Malinche comme responsable de la défaite aztèque. Dans le discours hégémonique, une manière d'expliquer l'infortune des Mexicains est d'accuser la Malinche d'avoir trahi son peuple et d'avoir engendré un métis, puisque ce métissage serait la source de leur destin de Nation marginale.

216 Michel Arseneault dans un entretien avec Carlos Fuentes : « Carlos contre George », *L'Actualité*, 15 avril 2005, p. 22.

217 Carlos Fuentes, « El despojo » dans *El naranjo*, México, Alfaguarra Literaturas, 1993, p. 67 - 102.

Cette manière de penser, intimement liée au mythe chrétien selon lequel Ève est la coupable de la perte du Paradis, révèle le sexisme typique d'un certain discours latino-américain qui a accusé les femmes autochtones de trahison pour avoir eu des relations avec les Européens tout en niant que la majorité de ces femmes aient été sauvagement violées et profondément méprisées par les Espagnols. Depuis les années 1970, les féministes ont travaillé sur le mythe de la Malinche en soulignant que la défaite Aztèque a été le résultat de la révolte des peuples dominés qui se sont alliés aux Espagnols, comme par exemple les Tlaxcaltèques, espérant se libérer du joug aztèque. Ainsi, la chute de Tenochtitlan n'est pas le résultat de la « trahison » d'une femme esclave qui traduisait les langues pour Cortés. Voici un extrait du discours sexiste de Fuentes, qui critique encore la Malinche dans la nouvelle « Las dos orillas » (Les deux rives), en la rendant responsable de la perte du Paradis aztèque :

*Una mujer indígena como él [Moctezuma], Marina, fue quien en realidad lo venció desde su tierra, aunque con dos lenguas. Fue ella la que le reveló a Cortés que el imperio azteca estaba dividido, los pueblos sujetos a Moctezuma lo odiaban, pero también se odiaban entre sí y los españoles podían pescar en el río revuelto; fue ella la que entendió el secreto que unía a nuestras dos tierras, el odio fratricida, la división, ya lo dije: dos países, cada uno muriéndose de la otra mitad...*²¹⁸

Fuentes ne tient pas compte, d'une part que ces femmes étaient des objets (des esclaves) offertes en cadeau aux Conquistadores et ensuite, qu'il est anachronique de juger, avec notre mentalité moderne, du sentiment de fidélité nationale des peuples précolombiens, ce qui s'avère encore plus déplacé dans ce cas puisqu'il s'agit de juger la fidélité d'une personne en situation d'esclavage. Le paradoxe est que les femmes ainsi critiquées pour avoir entretenu des liens avec les Conquistadors ont donné naissance à la Nation métisse qui est devenu le

218 « Ce fût une femme indigène comme lui [Moctezuma], Marina, qui en réalité l'a vaincu dans sa terre, bien qu'avec deux langues. C'est elle qui a révélé à Cortés que l'empire aztèque était divisé, que les peuples soumis à Moctezuma le haïssaient, mais qu'ils se haïssaient entre eux aussi et les Espagnols pouvaient pêcher en eau trouble; c'est elle qui a compris le secret qui unissait nos deux terres, la haine fratricide, la division, je l'ai déjà dit : deux pays, chacun mourant de l'autre moitié... » Carlos Fuentes, *El naranjo*, p. 30. C'est moi qui traduis.

Mexique dont la frontière intérieure sépare les métissés des Autochtones exclus et méprisés encore de nos jours.

Cette même accusation de trahison a été soutenue contre les femmes esclaves africaines qui acquiesçaient à avoir des relations sexuelles avec le maître, comme si elles avaient pu choisir. L'accusation fait ressortir que, pour essayer de se procurer une meilleure vie pour elles et pour leurs enfants, elles acceptaient les faveurs du maître. Au chapitre II, nous avons mentionné l'exemple du roman de Maryse Condé, *Moi, Tituba sorcière...* où elle met en évidence la violence sexuelle et les humiliations que les femmes esclaves subissaient. À titre d'exemple, mentionnons ici aussi le viol présenté par Laura Esquivel dans *La Ley del amor*²¹⁹ (*La loi de l'amour*), qui marque le commencement du roman. Rodrigo, un jeune capitaine espagnol qui a été chargé de détruire la pyramide de la Déesse de l'Amour, s'éprend d'une jeune aristocrate aztèque, Citlali. Quelques jours plus tôt, Rodrigo avait tué le fils de Citlali, au moment où elle venait d'accoucher et avait blessé la jeune femme. Au moment du viol, Citlali venait d'arriver au domaine de Rodrigo avec d'autres Indiens qui lui appartenaient. Rodrigo prend Citlali au beau milieu du terrain et la viole « avec luxe et violence ». Citlali, sentant son corps outragé par l'assassin de son fils, souhaite mourir, mais elle se maintient en vie, prise par le désir de vengeance. Elle supporte ainsi les viols répétitifs de Rodrigo qui ne peut pas se passer de son corps (même si sa femme d'origine espagnole habite la maison) jusqu'au moment où elle réussit à se faire tuer par lui. La tragédie de Citlali met de l'avant les vexations auxquelles étaient exposées les femmes des peuples soumis.

Dans l'histoire de la formation des nations américaines, un des grands silences/oublis est celui de l'histoire des femmes. Comme le signale Mary Louise Pratt, en plus du contrat social préconisé par Rousseau, qui définit les relations fraternelles entre les hommes et qui a

219 Laura Esquivel, *La Ley del Amor*, México, Grijalbo, 1995.

inspiré les révolutionnaires américains dans leurs luttes pour l'indépendance, il existe préalablement un contrat sexuel qui définit les relations entre hommes et femmes, tout en subordonnant celles-ci à ceux-là. Sous ce contrat, les femmes autorisent les hommes à se servir de leurs capacités de travail, de reproduction et de leurs capacités sexuelles. Du même coup, le corps des femmes est exclu du contrat social. Pratt explique que le contrat social subvertit l'ordre vertical (dynastique) et propose un ordre horizontal, fraternel. Mais loin d'éliminer le patriarcat, il le remplace par un patriarcat fraternel. Ce qui veut dire que le nouvel ordre démocratique s'appuie sur la subordination des femmes aux hommes. Dans les Amériques, on a passé sous silence cet élément et on a adopté le discours qui déclare les femmes incapables d'exercer leur citoyenneté.

Pour nous consacrer à un oubli plus récent, nous pourrions mentionner à titre d'exemple le cas de l'Argentine, où plusieurs arguments légaux et même des lois ont mis en marche la politique de l'oubli après les meurtres perpétrés par la dictature de 1976 : l'argument de l'obéissance due aux supérieurs, la Loi du point final, et pour conclure, l'Indult. Dans son livre *Una sola muerte numerosa*, Nora Strejilevich raconte son expérience et celle d'autres victimes de la dictature comme prisonnière politique. Strejilevich s'est exilée après avoir été détenue dans un centre clandestin, où elle a été torturée et a été témoin des tortures et des exécutions d'autres prisonniers. À son retour au pays, en compagnie d'une journaliste canadienne, elles ont été étonnées face aux signes de l'oubli : le silence, la destruction des preuves et le discours cynique de certains dirigeants politiques. Dans les terrains d'un des plus importants centres de détention, de supplice et d'exécution, où des milliers de prisonniers clandestins ont subi la torture et la mort, elles interrogent des jeunes qui jouent au ballon :

- *¿Nou se sienten ustedes reros en jugarh equí, en un lugar coumo esto?*

Me temo que nos confunden con extraterrestres.

- *¿Qué quiere decir?*
- *Buenou, acáh dicen quei torturaron genthes...*
- *Ah, no sé. No sabemos nada de eso. [...]*²²⁰

En plus de l'effacement des traces des atrocités commises par la communauté imaginée et des liens de solidarité qui s'y établissent, Anderson souligne que la Nation est conçue comme *limitée* parce les frontières démarquent les territoires des autres Nations. Justement, aucune Nation n'imagine que ses limites coïncident avec l'humanité. Elle est imaginée en tant que *souveraine*, explique-t-il, parce qu'il s'agit d'un concept consolidé au siècle des Lumières. Toutefois, la Révolution ayant détruit la légitimité du roi par droit divin, la souveraineté de l'État est devenue l'emblème de la liberté. La Nation, explique-t-il, est imaginée en tant que communauté, parce que, indépendamment de l'inégalité et de l'exploitation réelles qui peuvent y régner, elle est toujours conçue comme une sorte de fraternité qui occulte les différences²²¹. Anderson se demande pourquoi les individus sont prêts non seulement à mourir mais surtout à se laisser tuer au nom de la Patrie. Ceci est encore plus inexplicable lorsqu'on songe aux profondes injustices et inégalités qui séparent les différents groupes à l'intérieur des Nations. En effet, dès qu'il y a un danger extérieur on a tendance à effacer les différences internes en rassemblant les forces pour lutter contre l'ennemi commun.

Toutefois, comme le souligne Amaryll Chanady, il faut nuancer un peu les propos d'Anderson en ce sens qu'

il n'existe pas de communautés imaginées homogènes, monolithiques et

220 « -Vous ne vous sentez pas bizarres de jouer ici, dans un endroit pareil ? // Je crains qu'ils nous prennent pour des extraterrestres. // -Qu'est-ce que vous voulez dire ? // -Bon, on dit qu'ici on torturait des gens. [...] // -Ah, je ne sais pas, nous ne savons rien de cela. [...] » Nora Strejilevich, *Una sola muerte numerosa*, Miami, University of Miami, North-South Center Press, 1997, p. 136. C'est moi qui traduis. En italiques dans l'original. Les personnages qui parlent ont un accent étranger, de là l'ortographe qui essaye d'imiter un accent anglais.

221 Benedict Anderson, *op. cit.*, p. 7. Nous avons vu plus haut quels sont les résultats de cette « fraternité ».

réifiées caractérisées par des traits fixes et immuables, la nation étant sans cesse réimaginée et reconstituée selon l'identité de ceux qui l'imaginent ainsi que selon l'époque historique. En effet, il est indiscutable que le concept de la communauté imaginée est une simplification et que l'idée de la nation devrait plutôt être redéfinie comme un ensemble de diverses idées de la nation qui entrent souvent en conflit et qui changent constamment avec le temps. Mais j'ajouterais que toutes ces idées de la nation — ou plutôt toutes ces structurations symboliques de la nation — n'ont pas le même statut social et la même visibilité, et qu'il serait important de s'interroger sur l'identité du sujet ou des sujets qui imaginent et écrivent la nation et dont la construction imaginaire de la collectivité est considérée comme représentative.²²²

Les discours produits pendant les guerres sont un excellent exemple de la fabrication de l'homogénéité. On sait pertinemment aujourd'hui que la Guerre des Malouines de 1982 (Argentine – Grande Bretagne) fut une manœuvre extrême des militaires argentins pour conserver leur pouvoir qu'ils commençaient à perdre justement en raison des luttes internes : mécontentement de la population, grèves ouvrières, manifestations, etc. Il est ainsi ahurissant d'apprendre que certains prisonniers politiques, qui avaient risqué leur vie dans la lutte « pour la justice et la liberté », qui avaient vu comment leurs amis et compagnons s'étaient fait torturer et tuer pour cette même cause, n'ont pas hésité à se ranger sous le drapeau nationaliste agité machiavéliquement par des militaires assassins et ivrognes. En ce sens, Strejilevich, dans son oeuvre mentionnée plus haut, présente le témoignage d'un ancien prisonnier politique, (accusé de trahison parce qu'il considérait que la Guerre des Malouines était une ânerie) qui met en évidence le manque de discernement que provoque le nationalisme :

Nosotros pasábamos por traidores: no sólo no estábamos dispuestos a combatir sino que además los acusábamos de ser una manga de locos dispuestos a desatar una guerra que no se puede ganar nunca. Además de apoyarlo a un militar, a Galtieri. Al final circuló una lista de voluntarios para ir a pelear. Se anotaron muchísimos presos. No llegaron a ir, pero

222 Amaryll Chanady, *Entre inclusion et exclusion. La symbolisation de l'autre dans les Amériques*, Paris, Honoré Champion Éd., Coll. « Bibliothèque de Littérature générale et comparée », 1999, p. 234.

hicieron una propuesta, hicieron reuniones con los jefes del penal, con algunos militares, para decirles que estaban dispuestos a ir al frente. Apoyar a Galtieri se consideraba una contradicción menor, un problema interno de la Argentina. Gran Bretaña era el imperialismo, entonces contra eso podíamos aliarnos. Todos los argentinos contra los ingleses. Hasta que llegaron las noticias de la derrota.²²³

Tout discours nationaliste, à un degré plus ou moins élevé, connote le même manque de discernement. Carlos Fuentes, par exemple, malgré la lucidité avec laquelle il met en scène les abus des élites mexicaines, construit dans son œuvre une image de l'être mexicain comme un homme honnête, solidaire, engagé dans la lutte pour la justice, dégoûté par la frivolité nord-américaine et partageant la souffrance des siens. Cette construction est fabriquée à partir de l'opposition entre les Mexicains et les Étatsuniens qui ne sont pas doués de ces vertus si chères aux Latino-américains. C'est que la construction de l'identité obéit à l'exigence de l'attribution identitaire de l'Autre, qui est bâtie sur des stéréotypes. Ainsi, l'identité résulte de la narrativisation de l'individu²²⁴ et se construit à travers la différence – en relation à ce qu'on n'est pas. En ce sens, les identités sont bâties sur leur capacité d'exclusion. L'unité, l'homogénéité interne que l'identité limite, est une forme construite de fermeture. Elle se fonde sur l'exclusion et établit une hiérarchie violente entre des pôles comme : homme/femme, blanc/noir, etc. En ce sens, l'identité mexicaine recréée par Fuentes indique tout ce que les Étatsuniens ne sont pas : ils sont incapables de sentiments de bonté, de solidarité, ils sont frivoles, mesquins, ambitieux, etc.

223 « Nous passions pour des traîtres : non seulement nous n'étions pas disposés à combattre mais en outre nous les accusions d'être un groupe de fous disposés à déclencher une guerre qui ne pourrait jamais être gagnée. En plus de soutenir un militaire, Galtieri ! Finalement, on a fait circuler une liste de volontaires pour aller combattre. Énormément de prisonniers se sont enregistrés. Ils n'y sont pas allés, mais ils ont fait une proposition, ils ont fait des réunions avec les chefs du pénitencier, avec quelques militaires, pour leur dire qu'ils étaient disposés à aller au front. Le fait de soutenir Galtieri était considéré comme une contradiction, un problème mineur, interne de l'Argentine. La Grande-Bretagne était l'impérialisme, alors contre cela nous pouvions nous allier. Tous les Argentins contre les Anglais. Jusqu'au moment où on a reçu les nouvelles de la défaite. » Nora Strejilevich, *Una sola muerte numerosa*, p. 147-148 C'est moi qui traduis. En italiques dans l'original.

224 À ce sujet, voir Stuart Hall, « Who Needs 'Identity' », dans Stuart Hall et Paul du Gay (Éds.), *Questions of Cultural Identity*, London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage Publications 1996, p. 1 - 17.

Le discours essentialiste de Fuentes représente l'être mexicain comme un individu qui appartient à un peuple et qui partage avec beaucoup d'autres individus les mêmes sentiments, une histoire et une ascendance. La perte du territoire aux mains des États-Unis, situation qui est toujours vécue comme une blessure non guérie, fait partie du lot d'être mexicain. Ainsi, c'est à partir de cette position que l'Autre, le Gringo, est jugé et défini, ce qui constitue une manière de dresser des frontières pour s'y enfermer et pouvoir se dire, à partir de cette forteresse, qu'on est différent et meilleur.

L'unité proclamée par l'identité construit l'exclusion et produit un extérieur où sont marginalisés des sujets « abjects²²⁵ ». Carlos Fuentes dénonce clairement cette construction identitaire étatsunienne selon laquelle le bon citoyen américain, consciencieux et honnête, est une image qui s'est construite par opposition à l'abjection des Autres, les Noirs, les Aborigènes, les Mexicains. Toutefois, dans son éloge de l'être mexicain opposé au discours raciste étatsunien, il tombe dans le piège de l'essentialisme nationaliste. Ainsi, Lisandro, le protagoniste de la nouvelle « La frontera de cristal », dans son incapacité à se nommer autrement que par le vocable « mexicain » face à Audrey, au lieu de s'ouvrir vers l'Autre, d'aller vers lui/elle, s'enferme dans sa prison identitaire et nie toute possibilité de dialogue et de rencontre. En ce qui concerne ce type de prison identitaire, Edward Saïd souligne que les frontières et les barrières sécuritaires du territoire familial (défendues souvent au-delà de la raison ou du besoin), peuvent devenir aussi des prisons²²⁶. La pureté que les nationalismes préconisent est une illusion, une fabrication. Frantz Fanon avait prévenu les lecteurs contre le

225 En ce qui concerne la construction de l'abjection chez l'Autre, voir Stuart Hall, *loc. cit.*

226 Voir Edward Saïd, « Reflections on Exile », dans Russell Ferguson, Martha Gever, Trinh Minh-ha et Cornel West (Éds.), *Out There. Marginalization and Contemporary Cultures*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1990, p. 357 - 363.

piège de l'essentialisme en conseillant d'envisager de nouvelles manières d'établir des relations entre les groupes :

Il ne saurait y avoir de cultures rigoureusement identiques. Imaginer qu'on fera de la culture noire, c'est oublier singulièrement que les nègres sont en train de disparaître, ceux qui les ont créés étant en train d'assister à la dissolution de leur suprématie économique et culturelle. Il n'y aura pas de culture noire parce qu'aucun homme politique ne s' imagine avoir vocation de donner naissance à des Républiques noires. Le problème est de savoir la place que ces hommes ont l'intention de réserver à leur peuple, le type de relations sociales qu'ils décident d'instaurer, la conception qu'ils se font de l'avenir de l'humanité. C'est cela qui compte. Tout le reste est littérature et mystification.²²⁷

Mellor explique que le nationalisme, expression politique des aspirations de la Nation, utilise le symbolisme de l'identité nationale pour exprimer ses objectifs. Il se construit sur l'espoir et les craintes de la Nation, réveillant l'appui populaire par des appels à la fierté nationale et au patriotisme, ayant même parfois recours à la promesse d'un nouvel âge d'or, réactivant souvent une image populaire d'un certain épisode historique (mythique) proche ou lointain. En ce sens, le nationalisme ne diffère guère des religions. En effet, pourquoi des millions et des millions de soldats accepteraient-ils de prendre le risque de mourir ou d'être mutilés et de souffrir, ce que leur imposent les guerres, si ce n'est pour la promesse d'un lendemain de bonheur ? Comme l'a démontré Benedict Anderson :

*The cultural significance of such monuments becomes even clearer if one tries to imagine, say, a Tomb of the Unknown Marxist or a cenotaph for fallen Liberals. Is a sense of absurdity avoidable? The reason is that neither Marxism nor Liberalism are much concerned with death and immortality. If the nationalist imagining is so concerned, this suggests a strong affinity with religious imaginings. As this affinity is by no means fortuitous, it may be useful to begin a consideration of the cultural roots of nationalism with death, as the last of a whole gamut of fatalities.*²²⁸

227 Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, p. 282.

228 Benedict Anderson, *op. cit.*, p. 10.

En fait, comme le siècle des Lumières proposa un logos rationaliste qui s'opposait à la religiosité précédente, la magie du nationalisme est venue remplacer l'espoir du salut par celle d'un Paradis terrestre. Patrick Imbert souligne que :

L'État-Nation laïque issu de la modernité se nourrit aussi des racines, même si le mythe, comme le souligne Propp, a perdu ses vertus tutélaires et ses capacités à générer la sacralisation des victimes, c'est-à-dire de ceux qui ne font partie ni du consensus, ni du territoire, ni des deux, comme les autochtones, les marranes, les Noirs, etc. Le mythe est devenu laïque au service d'une conception jacobine du territoire conçu comme un lieu sur lequel s'exerce une autorité centralisatrice. Cette conception se couple à une vue girondine du territoire qui le définit comme un lieu identitaire fondé sur des solidarités. Conception jacobine et conception girondine s'allient dans les romantismes nationaux du XIXe siècle pour faire du lieu d'autorité un lieu de convivialité, et du juridique un espace de sens. Cette conjonction des conceptions renforce les luttes dualistes politiques et identitaires et contribue à mener aux dérives belliqueuses et génocidaires du XXe siècle.²²⁹

De plus, Anderson souligne que l'état moderne libéral partage avec les pays socialistes les mêmes réalisations contemporaines : la révolution et le nationalisme²³⁰. Il ne faut pas oublier que les deux sont des inventions, tout comme le capitalisme et le marxisme, dont les responsables sont les dirigeants des pays, ce qui se vérifie par le fait que chaque fois qu'il y a une guerre, on ne consulte pas les peuples, quoique le nationalisme populaire soit mobilisé par le discours de la légitime défense. En ce sens, la distinction établie par Foucault, dans son entretien « Anti-Rétro », entre l'histoire et la « mémoire populaire » apporte une importante précision. Foucault explique que jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, les gens ordinaires, par le pouvoir de la mémoire, transmise oralement et en marge du discours

229 Patrick Imbert, *Trajectoires culturelles transaméricaines. Médias, publicité, littérature et mondialisation*, p. 71.

230 Pareillement, Frantz Fanon dans *Les damnés de la terre* décrit la démarche de la construction nationale, comme « un panorama en trois temps ». Il s'agit du processus de construction des anciennes colonies, devenues des États-Nations : la première étape est la période de l'assimilation intégrale ; dans un deuxième temps, c'est la période de création où le colonisé se contente de se souvenir et, dans une troisième période, le colonisé va secouer le peuple, ce qui donne lieu, d'après Fanon, à la littérature de combat, la littérature révolutionnaire et la littérature nationale.

officiel, ont été capables de se souvenir de leurs luttes et, entre autres, des vraies causes de la guerre. Au moment de la Seconde Guerre, les masses françaises ont révélé une espèce de refus de celle-ci, explique Foucault. Toutefois, la gauche veut cacher ce fait pour ne pas contredire « l'honneur national ». En effet, lors de la Première Guerre il y a eu 7,8 millions de soldats qui y ont combattu. Ce fut pour eux quatre ans d'enfer, en plus de la perte de millions d'êtres humains. Après la guerre, il y a eu un gouvernement de droite, le chômage et des crises économiques. Il signale :

Ces gens-là, que l'on a entassés dans les tranchées, comment pouvaient-ils encore aimer la guerre [...] ? Les Allemands ont eu ceci, c'est que la défaite a ranimé en eux un sentiment national tel que le désir de vengeance a pu surmonter cette espèce de dégoût. Mais après tout, on n'aime pas se battre pour ces guerres bourgeoises, avec ces officiers-là pour ces bénéfices de guerre-là.²³¹

Malheureusement, ajoute Foucault, les technologies qui permettent au discours officiel (servi par le nationalisme) de diffuser sa propagande, font en sorte que la mémoire populaire est en train de disparaître.

Du reste, en raison de l'avènement du communisme, les discours se sont polarisés et les nationalismes se sont exacerbés. Dans les Amériques, l'expérience de Cuba qui a dû faire face pendant des années au blocus économique décrété par les États-Unis, est significative. L'idéologie socialiste et communiste avait proposé une fraternité universelle basée sur la notion d'une classe ouvrière planétaire exploitée par une bourgeoisie qui ne reconnaît pas les frontières²³². En effet, selon l'idéologie communiste, malgré les divisions nationales des

231 Michel Foucault, « Anti-Retro », *Dits et Écrits I*, p. 1519.

232 À titre d'exemple, nous transcrivons ici un paragraphe qui appartient à Ernesto Guevara (el Che), cité dans le document rédigé par les étudiants secondaires et universitaires cubains lors de la « Ofensiva Revolucionaria » et lu le 26 juillet 1968 à l'occasion de la célébration de l'assaut à Moncada : « Formaremos hombres que desarrollen un verdadero internacionalismo proletario, donde la bandera bajo la que se lucha sea la causa sagrada de la redención de la humanidad, de modo que morir bajo las enseñas de Vietnam, Venezuela, Guatemala, la Guinea, Colombia, Bolivia, Brasil para citar solo escenarios actuales de la lucha armada, sea igualmente glorioso y apetecible para un americano, un asiático, un africano, y aun un europeo. » « Nous

capitalistes, les bourgeoisies sont unies au-delà des territoires dans la défense de leurs intérêts. C'est pour cette raison que la lutte contre l'exploitation devrait être universelle aussi. Ainsi, dans le roman *Compère Général Soleil*, de Jacques Stephen Alexis, les jeunes militants essayent de convaincre Hilarion, le protagoniste, de la solidarité qui unit les ouvriers : « les Polonais et les Allemands du corps expéditionnaire de Napoléon avaient déserté et s'étaient mis du côté des Haïtiens²³³. » Paradoxalement, l'histoire a démontré que malgré ce discours universalisant, dans la pratique, le communisme a accentué les nationalismes. Prenons par exemple ce paragraphe d'un discours de Fidel Castro :

*Y es por ello que, lógicamente, tengamos que sentir optimismo, tengamos que sentir entusiasmo, tengamos que sentir confianza en el futuro luminoso de nuestra Patria. En nuestra Patria las clases desaparecerán, y desaparecidas las clases, las pugnas entre revolución y contrarrevolución también desaparecerán. Porque, en el mañana, ¿quién se acordara de aquellos que un día osaron defender aquel pasado; quien perdonará a aquellos que un día derramaron sangre obrera y sangre campesina por defender aquel pasado; quien defenderá aquel sistema imperialista; quien perdonará aquel sistema imperialista que hizo derramar la sangre de nuestros jóvenes, de nuestros obreros y de nuestros campesinos, para impedir nuestra marcha justa hacia el futuro, para mantener aquel pasado repugnante, inmoral, egoísta, bochornoso, pasado que no podrían siquiera concebir nuestros jóvenes?*²³⁴

formerons des hommes qui développeront un véritable internationalisme prolétaire, où le drapeau sous lequel on combatta sera la cause sacrée de la rédemption de l'humanité, de manière telle que mourir sous les emblèmes du Vietnam, du Vénézuéla, du Guatemala, de la Guinée, de la Colombie, de la Bolivie, du Brésil, pour citer seulement des scènes actuelles de la lutte armée, sera également glorieux et attirant pour un Américain, un Asiatique, un Africain, et encore un Européen. » dans Fidel Castro, *Socialismo y Comunismo. Un proceso único*, México, Editoriales Diógenes, 1972, p. 200. C'est moi qui traduis. Toutefois, comme nous le verrons plus loin, ce rêve soit disant internationaliste a fondé d'autres frontières. En ce qui concerne le principe internationaliste, il s'est avéré que, plus tard, on a eu tendance à oublier que dans les pays capitalistes il y avait aussi des ouvriers. Dans le cas de l'ancienne URSS, les guerres entreprises contre d'autres pays pour les soumettre et les exploiter sous l'excuse de les libérer du capitalisme a prouvé que les guerres n'étaient pas seulement l'affaire des « méchants bourgeois ».

233 Jacques Stephen Alexis, *Compère Général Soleil*, Paris, Gallimard, 1982 [1955], p. 95.

234 « Et c'est pour cela que, logiquement, nous devons nous sentir optimistes, nous devons sentir de l'enthousiasme, nous devons nous sentir confiants à cause du futur lumineux de notre Patrie. Dans notre Patrie les classes sociales disparaîtront, et une fois les classes sociales disparues, les luttes entre la révolution et la contre-révolution disparaîtront aussi. Parce que, dans le futur, qui se rappellera de ceux qui, un jour ont osé défendre ce passé; qui pardonnera ceux qui un jour ont versé du sang ouvrier et du sang paysan pour défendre ce passé; qui défendra ce système impérialiste; qui pardonnera ce système impérialiste qui a fait verser le sang de nos jeunes, de nos travailleurs et de nos paysans, pour empêcher notre marche juste vers un futur juste, pour maintenir ce passé répugnant, immoral, égoïste, honteux, un passé que nos jeunes ne pourraient même pas

Le jeu d'oppositions du discours de Castro s'établit surtout sur trois axes : l'axe temporel (le passé hideux et le futur vu comme un Paradis à atteindre), l'axe spatial (*notre Patrie* suppose un espace partagé qui s'oppose – l'ici de manière implicite – à un ailleurs où se trouve l'inconnu) et, en même temps, l'axe humain. Sous ces trois aspects, Castro reprend le même élément essentialiste de tout discours nationaliste : il s'agit d'un *nous* qui habite un même espace, la Patrie, dans un présent qui, de toute évidence, s'avère difficile et qui s'oppose aux *Autres* (ici les Autres sont l'ennemi, le système impérialiste). Plus loin, Castro parle du sacrifice exigé par le présent, nécessaire pour construire l'utopique société communiste. On trouve dans ce discours des éléments d'ordre religieux : on parle d'un présent qui exige une série d'épreuves²³⁵, mais une fois que *les héros qui se sacrifient* aujourd'hui auront construit la société communiste, toute la société sera arrivée au Paradis (communiste).

Ainsi, dans le discours de l'utopie communiste latino-américaine, tout comme dans le roman cité de l'Haïtien Alexis, la Terre promise ne se situe pas dans un espace mais *dans un temps* qu'il faut atteindre. Ce discours où les nuances religieuses enveloppent la Révolution et la Patrie est la base de l'exclusion de tous ceux qui n'y adhèrent pas, exclusion qui peut aller de l'expatriation ou de la prison jusqu'à l'exécution. Les discours des communistes (de Castro et des autres Cubains) ainsi que de plusieurs groupes de la gauche latino-américaine se terminent par l'expression : *¡PATRIA O MUERTE ! ¡VENCEREMOS!*²³⁶ La construction du Paradis terrestre suppose non seulement la mort de l'ennemi, comme nous l'avons

concevoir ? » Fidel Castro, *Socialismo y Comunismo. Un proceso único*, México, Editoriales Diógenes, 1972, p. 144. C'est moi qui traduis.

235 Ici même l'emploi du mot « sacrifice » est une claire allusion religieuse. D'ailleurs, ces jeunes qui se sacrifient sur l'autel de la Patrie, qui acceptent sans se plaindre un présent difficile, sont des « vrais héros ». Cette héroïsation répond à une manière de penser qui correspond aux religions archaïques : le besoin d'identifier les actes présents à un système qui dépasse l'individuel et le quotidien, besoin de s'associer à une conception/explication transcendante de la vie.

236 « La Patrie ou la Mort! Nous vaincrons! » C'est moi qui traduis.

souligné au chapitre II, mais encore le sacrifice des héros, sacrifice qui pouvait être symbolique mais aussi réel. Mircea Eliade explique :

La mythologie eschatologique et millénariste a fait sa réapparition ces derniers temps en Europe, dans deux mouvements politiques totalitaires. Bien que radicalement sécularisés en apparence, le nazisme et le communisme sont chargés d'éléments eschatologiques; ils annoncent la Fin de ce monde-ci et le début d'une ère d'abondance et de béatitude. Norman Cohn, l'auteur du plus récent livre sur le militarisme, écrit à propos du national-socialisme et du marxisme-léninisme : « Sous le jargon pseudo scientifique dont l'un et l'autre se servent, on retrouve une vision des choses qui rappelle singulièrement les élucubrations auxquelles on se livrait au Moyen Age. La lutte finale, décisive des Élus (qu'ils soient « aryens » ou « prolétaires ») entre les armées du démon (Juifs ou bourgeois) ; la joie de dominer le monde ou celle de vivre dans l'égalité absolue, ou les deux à la fois, accordée, selon un décret de la Providence, aux Élus qui trouveront ainsi une compensation à toutes leurs souffrances ; l'accomplissement des desseins ultimes de l'histoire dont un univers enfin débarrassé du mal, – voilà quelques vieilles chimères que nous caressons encore aujourd'hui. »²³⁷

L'écho religieux qui englobe la notion de Patrie associée à la quête du Paradis concerne les propagandes nazies et communistes et, plus généralement, tout fanatisme. Ainsi le montre le discours fasciste-nationaliste parodié par Sergio Kokis dans *Kaléidoscope Brisé* où le dictateur du Paraguay décrit sa Patrie dans ces termes :

*Le Paraguay est le paradis perdu, et la race guarani est le dernier vestige des enfants originaux de la création. Ce n'est pas moi qui le dis, remarquez, je ne fais que citer les textes classiques de la société de Jésus.*²³⁸

*L'important est que vous vous sentiez à l'aise dans notre capitale. Installez-vous, visitez nos monuments... Vous serez peut-être désireux de prolonger votre séjour ou même de vous intégrer à notre nation. J'ai de grands projets, et le Paraguay est plein de ressources. Je suis moi-même davantage un intellectuel qu'un militaire; disons plutôt un intellectuel armé. [...] Le Paraguay est le pays de l'avenir.*²³⁹

237 Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, p. 88-89. Mircea Eliade cite Norman Cohn : *Les fanatiques de l'Apocalypse* (Paris 1963).

238 Sergio Kokis, *Kaléidoscope Brisé* p. 103.

239 *Ibid*, p. 105.

Patrick Imbert souligne que cette promesse de mieux-être, véhiculée par des textes économiques, politiques, fictionnels ou historiques, repose sur « le processus d'attribution déterminant un être déjà présent : nous sommes libres/ce sont des barbares, nous sommes des gens paisibles/ce sont des agresseurs, nous sommes tous égaux en droit dans le giron de l'État-Nation²⁴⁰. » Cette narration de « ce qui est » cache des inégalités de droit et de fait. À l'intérieur de la frontière identitaire de la Nation, la promesse d'un avenir meilleur pousse les individus à « vivre d'une certaine manière. Elle est un faire qui vise un faire faire²⁴¹ » explique-t-il. Or, tous ceux qui ne s'adaptent pas à cette manière sont repoussés vers les marges de la collectivité nationale, à l'extérieur de la frontière nationale.

Les États-Nations

La colère pourtant s'emparait d'Emmanuel. À son tour, comme tant d'autres, il se posa cette question : « Nous autres, ceux d'en bas qui s'enrôlent, on donne tout ce qu'on a à donner : peut-être nos deux bras, nos deux jambes. » Il levait les yeux vers les hautes grilles, la courbe des allées sablées, les façades somptueuses, et continuait : « Eux autres, est-ce qu'ils donnent tout ce qu'ils ont à donner ? » Gabrielle Roy²⁴²

Il est important de saisir que s'inscrire dans la logique sémantique du paradigme barbarie/civilisation et de son discours sur les espaces séparés, c'est croire qu'il est conforme à la réalité. Un fondement stable, base de réactions et d'actions stéréotypées à couleur de mort et d'exclusion, est construit dans cette microculture vulgarisée par les journaux, les discours politiques, les romans qui, au XIXe siècle servent à inventer les nations et leurs discours stéréotypés. Cette culture est fondée sur la stabilité de l'équation où l'on pense que les mots représentent la copie des choses, des situations, des êtres et des fonctionnements sociaux. L'enjeu est donc de contrôler la

240 Patrick Imbert, *Trajectoires culturelles transaméricaines. Médias, publicité, littérature et mondialisation*, p. 8.

241 *Ibid*, p. 8.

242 Gabrielle Roy, *Bonheur d'occasion*, Montréal, Boréal, 1993 [1945], p. 337.

*représentation pour aboutir à un point de vue consensuel sur le monde.*²⁴³

En ce qui concerne l'État, Mellor le définit comme une entité morale souveraine, internationalement identifiée, qui a la responsabilité d'organiser et de garantir le bien-être et la sécurité de ses citoyens dans son territoire. La cité-état semble avoir été la forme la plus ancienne de l'État. Mais la pression des populations ou leur avarice a stimulé l'ambition d'augmenter son influence par le biais des guerres, des intrigues politiques ou par la pression religieuse dans le but d'absorber d'autres territoires²⁴⁴. C'est la sédentarité qui a fait surgir l'appareil de l'État. En effet, pour gérer l'excédent de la production ainsi que pour son échange au-delà des frontières de la cité²⁴⁵, les besoins d'administration se sont fait sentir. Du même coup, la spécialisation commerciale et professionnelle a donné comme résultat une stratification croissante de la société. Cette complexité a impliqué aussi la formation de personnes habiles à formuler et appliquer des lois aussi bien que pour collecter les impôts. Les administrateurs formellement désignés ont contrôlé et maximisé les avantages du système économique et social au nom de la classe généralement héréditaire du royaume. Pour le reste, Mellor explique que l'organisation administrative des États a hérité de l'administration religieuse. Ainsi, les prêtres, par leur nature et leur expérience, ont fourni

243 Patrick Imbert, *op. cit.*, p. 90.

244 Par exemple en Mésopotamie trois mille ans avant Jésus-Christ quelques personnalités puissantes ont uni plusieurs cités-états sous leur pouvoir. Pourtant, au fur et à mesure que les territoires s'amplifiaient, les problèmes de déplacement et de communication ont forcé les autorités à créer des autorités territoriales subalternes. Voir Roy E. H. Mellor, *op. cit.*

245 Nous avons vu au chapitre II que, comme l'explique René Girard, la frontière devient aussi un domaine de l'échange : « Ce domaine, dans la mesure où il commence à s'approprier un peu, devient le domaine de l'échange avec l'autre. Et à mon avis, l'échange c'est toujours une offre au dieu pour l'apaiser, au dieu de l'extérieur, vous voyez, par conséquent l'échange se fait par-dessus une espèce de frontière. Il y a toujours des frontières intérieures aux communautés duelles, par exemple, qui échangent tout, de part et d'autre. Pourquoi ? Eh bien, parce que l'impératif premier de la culture c'est l'évitement de ce type de conflit dont j'ai parlé. Par conséquent à l'intérieur d'une même communauté on ne peut plus rien faire, on ne peut plus se nourrir sans risquer la rivalité mimétique, on ne peut plus se marier, on ne peut plus posséder, penser, etc. Par conséquent c'est à partir d'échanges avec l'extérieur qu'on va prospérer. » Marie-Louise Martinez, « Entretien avec René Girard. Vers une anthropologie de la frontière. » Propos recueillis le 31 Mai 1994 au CIEP à Sèvres.

des administrateurs capables d'imposer leur volonté en exigeant l'obéissance pour éviter de souffrir du mécontentement des dieux. De ce fait, les habitants étaient les sujets d'un gouverneur qui, en échange de leur obéissance, organisait la défense par une forme de système militaire et assurait la faveur des dieux²⁴⁶.

L'étape suivante dans l'histoire des états, tel que retracée par Mellor, est Rome, qui a aussi commencé par être une cité-état, conquérant d'abord le territoire de la Péninsule italique et ensuite les autres provinces. La clef de l'État romain était la citoyenneté, définie par la loi et non par le territoire. Pourtant, les Romains sont devenus par nécessité des maîtres de la dimension psychologique du pouvoir, en utilisant habilement la présence menaçante des légions en positions stratégiques et en forçant la fidélité pour assurer la structure hégémonique de l'Empire. Voyons comment Carlos Fuentes présente l'invention des États. Dans son recueil *El naranjo*²⁴⁷, il explore différentes étapes de la formation des Amériques²⁴⁸, la conquête du continent, la défaite aztèque, les premières disputes entre créoles. Dans ce contexte, le récit « Las dos Numancias » (Les deux Numances) raconte l'histoire de Numance, ville de la Péninsule Ibérique conquise par l'Empire romain au II^e siècle avant notre ère. Numance, selon le récit de Fuentes, était la ville que l'Empire avait besoin de dominer pour pouvoir assurer définitivement la présence de Rome sur la Péninsule ibérique et ainsi faire reculer la menace africaine. C'est le jeune Publius Cornelius Scipion Emilianus, le petit-fils du grand Scipion, qui réussit à soumettre la ville. Or, sa stratégie consista à recréer une autre Numance, avec les mêmes proportions que la première, juste en

246 Lorsqu'on évoque la cité-état, la Grèce nous vient à l'esprit tout de suite, mais malgré son système démocratique, ses cités ont connu aussi une période d'expansionnisme. Bien que la démocratie locale ait survécu, le centralisme n'a pas pu être évité et, après la période d'Alexandre le Grand, une ligne de couronnement royale a émergé.

247 Carlos Fuentes, *El naranjo*, México, Alfaguara, 1993.

248 Je pars ici du présupposé que ce que nous connaissons comme « Amérique » n'existait pas avant la « découverte ». Il y avait les civilisations précolombiennes mais ce que nous nommons l'« Amérique » est né de la rencontre entre ces civilisations et les Européens.

face, un double fantasmagorique. Ce jeu de miroirs et la patiente attente des Romains finit par triompher et le siège se termina par la destruction totale de la ville.

Or, certains de ces Romains qui ont conquis la Péninsule ibérique s'y sont installés et, en s'unissant avec les natifs, ont produit ensemble une culture et une langue métisse qui, à son tour, a créé et façonné les Espagnols. Ce sont ces descendants des Romains et des Ibériques qui ont débarqué sur le continent Américain quelques siècles plus tard pour y reproduire ce que leurs ancêtres romains avaient fait à leurs ancêtres ibériques : conquérir, détruire leurs villes, piller leurs biens et, finalement, s'unir à eux pour créer une nouvelle culture. D'ailleurs, l'image des deux Numances rappelle fortement la répétition des noms entre le vieux et le « nouveau » continent.

Il est clair que, aussi bien pour les anciennes cités mésopotamiennes, que pour la Grèce et pour Rome, le déplacement des frontières a été accompagné par le déplacement des armées, autrement dit par des conflits guerriers. Dans l'œuvre de Carlos Fuentes, l'expansion territoriale de l'Empire est représentée par la frontière du Río Grande, Río Bravo, devenue une blessure/cicatrice toujours saignante parce qu'il s'agit d'une limite arbitraire, imposée à l'État du Mexique par la violente pénétration d'un État plus puissant. Le Río Grande est le stigmate qui démarque l'endroit où la conquête du territoire mexicain par les États-Unis a pris fin. Par un effet de métonymie, c'est aussi l'espace où les temps se fondent : le présent du Mexique et des États-Unis se confond avec le temps de la violente rencontre entre les civilisations précolombiennes et l'Europe. Le Río Grande, éternel comme un dieu aztèque, devient une autre frontière, il représente une autre blessure : celle qui témoigne de la conquête et de l'anéantissement des cultures autochtones aux mains des Européens. Dans la poésie de Fuentes, le Río Grande devient frontière au moment de la conquête. Avant, tout le continent avait été un continent de mouvement, de migrations, de déplacements :

llegaron el caballo, el cerdo, el ganado, las ovejas llegaron el acero y la pólvora
 llegaron los sabuesos
 llegó el terror
 llegó la muerte: cincuenta y cuatro millones de hombres y mujeres vivían en el vasto continente de las migraciones, del Yukon a la Tierra del Fuego, y cuatro millones al norte del río grande, río bravo, cuando llegaron los españoles
 cincuenta años más tarde, sólo vivían cuatro millones en todo el continente y las tierras del río casi se volvieron lo que luego iban a decir que siempre había sido: la tierra donde el hombre nunca fue o casi dejó de ser, diezmado por la viruela, el sarampión, el tifo, donde los sobrevivientes fueron a refugiarse a la mesa buscando amparo y voluntad de resistencia
 donde Francisco Vázquez de Coronado llegó un buen día con trescientos españoles, incluyendo tres mujeres mal repartidas, seis franciscanos, mil quinientos caballos y mil aliados indios, traídos de las tierras de Coahuila y Chihuahua, en busca de las ciudades de oro, el paso al oriente fabuloso, la repetición de México y Perú:
 no hallaron nada sino la muerte que les había precedido, pero dejaron las ovejas y los chivos, los pollos y los burros, las ciruelas, las cerezas, los melones, las uvas, el durazno y el trigo, regados como sus palabras castellanas, con la misma facilidad, con la misma fertilidad, en ambas márgenes del río grande, río bravo²⁴⁹

249 « sont arrivés le cheval, le porc, le bétail, les brebis
 sont arrivés l'acier et la poudre
 sont arrivés les chiens de chasse
 est arrivée la terreur

est arrivé le décès : cinquante-quatre millions d'hommes et de femmes vivaient dans le vaste continent des migrations, du Yukon à la Terre du Feu, et quatre millions au nord du fleuve Río Grande, Río Bravo, quand les Espagnols sont arrivés
 cinquante ans plus tard, seulement quatre millions vivaient dans tout le continent et les terres du fleuve se sont presque transformées en ce qu'on allait dire ensuite qu'elles avaient toujours été : la terre où l'homme n'a jamais été

ou qu'il a presque cessé d'être, décimé par la variole, la petite vérole, le typhus,
 où les survivants sont allés s'abriter à la table
 en cherchant le refuge et la volonté de résistance

où Francisco Vázquez de Coronado est arrivé un bon jour avec trois cent Espagnols, y compris trois femmes mal distribuées, six franciscains, mille cinq cents chevaux et mille Indiens alliés, apportés des terres Coahuila et de Chihuahua, à la recherche des villes en or, le pas fabuleux vers l'Orient, la répétition du Mexique et du Pérou :

ils n'ont rien trouvé mais la mort qui les avait précédés, mais ils ont laissé les moutons et les chevreaux, les poulets et les ânes, les prunes, les cerises, les melons, les raisins, la pêche et le blé, arrosés comme leurs mots castillans, avec la même facilité, avec la même fertilité, dans les deux marges du Río grande, Río Bravo »
 Carlos Fuentes, *La frontera de cristal*, p. 258-259. C'est moi qui traduis. En italiques dans l'original.

En ce qui concerne l'évolution des frontières des États, une réflexion s'impose au sujet de leur linéarité. Lorsque l'Empire Romain s'est effondré, c'est l'état féodal qui a émergé en Europe, en combinant des caractéristiques de la tradition romaine et des peuples germaniques. Le système féodal se basait sur la protection en échange des services : les niveaux supérieurs de la société assuraient le service militaire à leur seigneur ou roi. Les strates inférieures payaient la plupart du temps avec le travail et parfois par le service militaire. Le féodalisme a favorisé la fragmentation territoriale et l'épanouissement des pouvoirs locaux et personnels. Les monarques féodaux étaient attachés aux seigneurs par des engagements réciproques. En effet, le roi dépendait de ses seigneurs plus puissants pour consolider une armée et ramasser les impôts. Il était à vrai dire un seigneur exceptionnellement puissant. À leur tour, les seigneurs cherchaient à entraver le roi tout en concentrant le pouvoir sur leur propre personne. Il était particulièrement important de maintenir la fidélité absolue des seigneurs dont le rôle était de protéger les frontières du royaume. En ce qui concerne les frontières territoriales au Moyen Âge, Michel Foucault explique :

Alors, toute une série de mutations spatiales surviennent; contrairement à ce qu'on a l'habitude de croire, le Moyen Âge était une époque où les individus circulaient en permanence; les frontières n'existaient pas, les gens étaient parfaitement mobiles; les moines, les universitaires, les marchands et parfois même les paysans se déplaçaient dès qu'ils n'avaient plus de terre là où ils étaient attachés. Les grands voyages n'ont pas commencé au XVI^e siècle, loin de là. Mais l'espace social a commencé à se stabiliser dans les sociétés occidentales à partir du XVI^e ou du XVII^e siècle avec des organisations urbaines, des régimes de propriétés, des surveillances, des réseaux routiers... C'a été le moment où on a arrêté les vagabonds, enfermé les pauvres, empêché la mendicité, et le monde s'est figé. Mais il n'a pu se figer bien sûr qu'à la condition qu'on institutionnalise des espaces de types différents pour les malades, pour les fous, pour les pauvres, qu'on distingue des quartiers riches et des quartiers pauvres, des quartiers malsains et des quartiers confortables... Cette différenciation d'espaces fait partie de notre histoire et en est certainement l'un des

éléments communs.²⁵⁰

Cependant, dans les Amériques, malgré le passage du temps, le système féodal a persisté à l'intérieur des États modernes. C'est ainsi que Fuentes présente le Mexique d'avant la Révolution : les paysans se sont révoltés contre ce système proche de l'esclavage. Dans le roman *Gringo viejo*, le narrateur et surtout le Général Tomas Arroyo décrivent les abus des propriétaires des estancias qui agissaient comme les seigneurs féodaux. Ils vivaient dans un luxe invraisemblable, mimant les usages et coutumes européens, pendant que les paysans et serviteurs souffraient la misère la plus terrible et vivaient dans le même assujettissement que les serfs du Moyen Âge. Les terres de la famille Miranda, par exemple, s'étendaient entourées d'un désert servant de frontière. Elles avaient été volées à leurs véritables propriétaires, les paysans. Dans ce roman, la promesse de la Révolution est la répartition juste de la terre à l'intérieur d'un système moderne de gouvernement. Les histoires de *La frontera de cristal* (1993) se déroulent bien après la révolution, dans les années 1990. Le système seigneurial, maquillé sous les traits de la modernité, montre un peu plus de flexibilité en ce qui concerne la mobilité des gens, mais il persiste d'une certaine façon. Par exemple, le personnage Leonardo Barroso, un homme extrêmement puissant de Campanas, exploite les richesses de la frontière (maquillas, trafic de substances illégales). De sa bonne volonté dépendent des milliers de personnes qui travaillent pour lui, aussi bien comme serviteurs personnels que comme salariés des usines ou simplement des « protégés ».

En Europe, l'état féodal a été de plus en plus affaibli par l'augmentation du commerce concentré dans les villes. La croissance d'une économie monétaire a miné le système seigneurial. La nécessité des villes de décider leur propre destin les a encouragées de plus en plus à s'affirmer. C'est ainsi qu'on est passé du féodalisme à la monarchie. Par la

250 Michel Foucault, « La scène de la philosophie », *Dits et Écrits II*, p. 578.

suite, la concentration de la souveraineté absolue dans le monarque a apporté une réaction des intérêts commerciaux. Les artisans et les commerçants urbains se sont opposés aux intérêts du souverain à cause des contraintes qu'il imposait au commerce et ils ont exercé de la pression pour exiger une plus grande participation dans la gestion de l'État et dans la formulation des politiques en fonction de l'application de leurs propres expériences et idées et en proposant des méthodes pour les affaires, particulièrement le concept du contrat. C'est ainsi que l'État absolu est devenu un État contractuel, où le pouvoir était partagé sous une forme définie et constitutionnelle. L'évolution de l'État constitutionnel s'est poursuivie à partir du XVIIe siècle en Angleterre et du XVIIIe en France jusqu'à la fin du XIXe siècle. La Révolution française, qui a terminé de consolider l'ascension de la bourgeoisie au pouvoir, a donné naissance à l'État-Nation démocratique, ou tout du moins à sa représentation idéologique.

La longue période d'évolution entre le féodalisme et l'État-Nation démocratique a comporté des changements très importants au niveau de la pensée. En ce sens, Benedict Anderson explique : « *Beneath the decline of sacred communities, languages and lineages, a fundamental change was taking place in modes of apprehending the world, which, more than anything else, made it possible to 'think' the nation*²⁵¹. » Benedict Anderson affirme que la possibilité d'imaginer la Nation a surgi grâce à l'abandon de trois conceptions culturelles fondamentales : d'abord l'idée qu'une langue manuscrite particulière offrait l'accès privilégié aux vérités ontologiques, en second lieu, la croyance que la société était naturellement organisée autour d'un centre élevé (les monarques régnaient par une forme de dispense divine et les fidélités humaines étaient hiérarchiques et centripètes) et la troisième est la conception de la temporalité selon laquelle cosmologie et histoire se confondaient (les

251 Benedict Anderson, *op. cit.*, p. 22.

origines du monde et des hommes étaient identiques). La combinaison de ces idées avait enraciné fermement les vies humaines dans la nature même des choses, donnant une certaine signification aux morts quotidiennes de l'existence, explique-t-il. La perte de ces certitudes, les changements économiques, les découvertes et le développement des communications, ont contribué à la transformation de la pensée archaïque²⁵² (cyclique), vers un type de conception linéaire. Autrement dit, à la découverte de l'histoire. C'est ainsi, ajoute Anderson, qu'on a commencé à chercher une nouvelle manière d'unir clairement la fraternité, le pouvoir et le temps. Cette recherche a été grandement servie par l'imprimerie²⁵³ et le capitalisme qui ont permis à des quantités de plus en plus importantes de personnes et de plus en plus rapidement, de penser par elles-mêmes et de se joindre à d'autres. Graduellement, l'industrie de l'imprimerie et le capitalisme ont créé les langues du pouvoir (du même coup qu'elle faisait disparaître certains dialectes).

Avec le temps, la presse a gagné de plus en plus d'importance dans la construction des communautés imaginées. À titre d'exemple, on pourrait citer le rôle de la presse argentine pendant la Guerre des Malouines. L'émotivité et l'affectivité de la population ont été manipulées par les journalistes de la télévision, de la radio et des journaux avec effronterie. Non seulement on encourageait chez les individus la volonté de se rendre au

252 J'adopte ici la conception de la religiosité dans les communautés archaïques développé par Mircea Eliade dans *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969.

253 Il explique qu'en effet, l'imprimerie a donné aux habitants d'un même territoire, parlant des langues similaires mais différentes (pensons à tous les dialectes qu'on parlait dans les territoires qui sont devenus la France, l'Espagne, l'Italie, l'Allemagne...), l'opportunité de se lire et de se comprendre par le biais du papier imprimé. Dans le processus, ils se sont rendus compte lentement que des millions de personnes partageaient une appartenance dans leur champ de langue particulier. Ces « lecteurs-camarades » ont été reliés par la copie. C'est ainsi qu'ils ont formé l'embryon de la communauté nationale imaginée, explique Benedict Anderson, *op. cit.*, p. 44. Par ailleurs, en ce qui concerne la formation de la « conscience sociale » déterminant ce qui est bien et ce qui est mal, Michel Foucault souligne l'importance de la presse dans la publication des faits divers et des nouvelles policières, rendant publiques les histoires des criminels pour bien montrer aux citoyens quelle est la limite de tolérance de la loi et l'efficacité de la police. Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, Coll. « Tell », 1975, p. 334-335.

front et à donner de l'argent et d'autres biens personnels pour aider la Patrie²⁵⁴, mais on excitait la haine contre l'ennemi. Aucun média de communication de masse argentin n'a fait honneur à la vérité. Ce n'est qu'au moment de la capitulation que les gens ont appris ce qui s'était passé sur le champ de bataille. Nous avons vu plus haut, dans le témoignage cité par Strejilevich concernant cette guerre, comment un prisonnier politique commente le manque de discernement et de cohérence que provoque l'émotivité nationaliste. Voici son commentaire en ce qui concerne le rôle de la presse, responsable de cette manipulation :

Cuando se empezó a anunciar lo de las Malvinas se armó un revuelo. Todos querían ir a pelear, y de nuestro pabellón sólo dos no estábamos de acuerdo y nos parecía un disparate. Prácticamente todos estaban a favor de la guerra. Creo que ni un diez por ciento de la cárcel tenía claro que no valía la pena la guerra, que era una estupidez tremenda. Para colmo, ponían la televisión y la radio en el pasillo para que los presos escucharan las noticias oficiales. Un periodista arengaba por televisión diciendo que nuestro país ganaba la guerra. Ante esas noticias, había una euforia tremenda.²⁵⁵

Les États-Nations américains, comme les États européens, sont le fruit des ambitions économiques et des craintes sociales des bourgeoisies locales. C'est ce que met en relief Marcos Aguinis dans son essai *Un país de novela. Viaje hacia la mentalidad de los argentinos*²⁵⁶. Le discours patriotique fondateur des nationalismes est postérieur aux Guerres d'Indépendance. Autrement dit, c'est après leur apparition et bien souvent en raison des besoins économiques que les « Nations » américaines ont été imaginées. Il faut signaler

254 Plus tard on a su que beaucoup de ces biens donnés pour la cause de la guerre se sont retrouvés dans les poches des autorités militaires. Les Argentins ont été bien déçus d'apprendre que les dons qu'ils avaient offerts pour la cause de la Patrie avait atteint un autre destinataire.

255 « Lorsqu'on a commencé à annoncer l'affaire des Malouines il y a eu un grand remue-ménage. Tout le monde voulait aller combattre, et dans notre pavillon nous étions seulement deux à ne pas être pas d'accord et ça nous semblait une absurdité. Pratiquement tous étaient pour la guerre. Je crois que même pas dix pour cent des prisonniers ne voyaient clairement que la guerre ne valait pas la peine, que c'était une stupidité énorme. Pour comble, ils installaient la télévision et la radio dans le couloir pour que les prisonniers écoutent les nouvelles officielles. Un journaliste haranguait à la télévision en disant que notre pays gagnait la guerre. Face à ces nouvelles, il y avait une euphorie énorme. » Nora Strejilevich, *Una sola muerte numerosa*, p. 147-148. C'est moi qui traduis. En italiques dans l'original.

256 Marcos Aguinis, *Un país de novela. Viaje hacia la mentalidad de los argentinos* (*Un pays de roman. Voyage vers la mentalité des Argentins*). Nous reviendrons sur ce sujet au chapitre VI.

également que le besoin d'indépendance a surgi aussi par les pressions imposées par l'Espagne, comme les restrictions commerciales et les augmentations d'impôts²⁵⁷. Les indépendantistes s'identifiaient comme des « Américains » pour se différencier des Espagnols. Ainsi, le discours américaniste, qui a donné lieu plus tard aux nationalismes, a été élaboré par opposition à l'hégémonie de l'Espagne. Par ailleurs, Anderson souligne que dans la composition de la communauté imaginée, en plus des intérêts économiques des élites des Amériques et de l'impact que le libéralisme et l'illuminisme ont eu sur elles (en leur fournissant un arsenal de critiques idéologiques des anciens régimes et des empires), les fonctionnaires créoles et les hommes de la presse ont joué un rôle historiquement décisif en apportant le cadre de la nouvelle conscience.

Un autre aspect qu'il faut souligner dans l'organisation des États-Nations dans les Amériques, a été le développement des bureaucraties et l'organisation des écoles²⁵⁸. L'histoire des Nations est enseignée aux enfants dans les écoles depuis l'âge de 6 ans et est souvent utilisée comme moyen de propagande. Alexander Betancourt Mendieta²⁵⁹ explique qu'en Amérique latine, l'intérêt pour l'histoire n'a surgi que vers la fin du XIXe siècle. Ceci s'explique parce qu'avant on avait été trop occupé à imaginer le futur. Mais une fois que les

257 La migration européenne dans les Amériques a été colossale. C'est par la combinaison de grandes quantités d'immigrés blancs, par la puissance militaire et par les appareils bureaucratiques obéissant à l'idéologie des métropoles, que celles-ci ont pu imposer aux Créoles leurs volontés pendant des siècles. Comme le démontre Anderson, l'objectif des révolutionnaires des Amériques était de sauvegarder une continuité ou un parallélisme avec les métropoles ou peut-être même de remplacer le centre. À différence de ce qui s'est passé avec les colonies en Asie ou en Afrique et malgré la violence des guerres d'indépendance, les Créoles des Amériques du Sud ou du Nord, parce qu'ils étaient Blancs, Chrétiens et qu'ils parlaient l'espagnol ou l'anglais et surtout parce qu'ils étaient les intermédiaires des métropoles, ce qui assuraient la continuité d'hégémonie européenne, n'ont jamais eu à craindre l'extermination. Ce qui leur a permis d'imaginer de nouvelles Nations a été une profonde coupure avec le passé et l'imagination d'un temps complètement nouveau. Ainsi s'explique, par exemple au Pérou, le Décret du Général San Martín, qui en 1821, a octroyé aux indigènes le statut de Péruviens au même titre que les Créoles, explique-t-il.

258 Trois autres institutions ont été chargées de donner une forme concrète à l'invention de l'État-Nation : le recensement, la cartographie et le musée.

259 Alexander Betancourt Mendieta, « La nacionalización del pasado. Los orígenes de las 'historias patrias' en América Latina », dans Friedhelm Schmidt-Welle (Éd. et introduction), *Ficciones y silencios fundacionales*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana – Vervuert, 2003, p. 81 - 99.

projets politiques ont été bien établis et qu'ils ont triomphé, on a compris l'importance de légitimer la victoire et l'hégémonie. Les textes utilisés pour rédiger cette histoire ont été élaborés par des hommes qui participaient du monde politique et ont servi pour créer une « conscience nationale ». À travers les récits des guerres et des événements des Indépendances, les intellectuels et les politiciens ont clarifié des projets politiques. Dans la situation de rupture qui était l'indépendance, les individus qui en avaient été témoins se sont emparés de la « vérité historique », ce qui leur donnait le privilège de connaître les caractéristiques essentielles de chaque collectivité ou de l'individualité de chaque Nation. Betancourt Mendieta explique que la création des Académies d'histoire a surgi du besoin de forger une tradition nationaliste et républicaine. La construction de cette tradition s'est basée sur la conception de l'histoire de la République comme un procès de réussite où l'on pouvait affirmer les bases d'une pédagogie civique, ce qui a été fait par la consolidation de l'image de la Nation proposée par les hommes de lettres de cette institution. De cette manière, l'histoire s'est transformée en outil pour fabriquer des comportements patriotiques et pour fomenter un sentiment de fidélité vis-à-vis de l'État. Bref, on concevait l'histoire comme un instrument pour la formation de la conscience nationale, pour l'identification avec la Patrie et avec le patriotisme²⁶⁰. En Amérique latine, souligne Betancourt Mendieta, les origines des Académies d'histoire se trouvent dans les cercles privés ou les institutions particulières, comme les salons littéraires. Ainsi, la production de ces institutions a été étroitement liée aux intérêts de leurs membres. Autrement dit, la production du passé national était un exercice privé caractérisé par l'utilitarisme. De plus, les décisions prises dans ces cercles ont eu une répercussion énorme sur les caractéristiques de la Nation, et un effet parallèle : la création d'une tradition culturelle et d'une histoire nationale. Le libéralisme triomphant de la

260 Alexander Betancourt Mendieta, *Ibid*, p. 90.

deuxième moitié du XIX^e siècle et sa préoccupation pour l'éducation dans le but de construire une société « civilisée » ont produit « l'histoire de la Patrie » en tant qu'instrument pédagogique pour enseigner à l'école une histoire linéaire où les enfants trouvaient des héros, un passé sans fissures ni antagonismes, sans préoccupations et sans tensions (et je me permettrait d'ajouter, sans génocides). En ritualisant les images qu'elle avait élaborées, cette narrativisation non seulement a construit un passé national et raconté l'origine de la Nation mais a aussi grandement contribué à la formation de l'iconographie nationale.

Comme le démontre Anderson, c'est la combinaison des administrations locales et la diffusion du système scolaire, où les individus pouvaient se percevoir comme des nationaux, qui a fourni la base de l'imagination des communautés. C'est à l'intérieur des salles de classe que l'idéologie nationaliste produite par les intelligentsias a été répandue de la même manière que la propagande de l'idéologie « officielle », qu'elle soit liée au capitalisme, au communisme et même à l'apologie de la violence, comme il a été fait lors des périodes des dictatures en Amérique latine.

Pour terminer au sujet de l'évolution des États-Nations, il faut insister sur l'importance de l'oubli dans la construction de la Nation. Ces oublis sont utilisés selon les intérêts des élites au pouvoir. Anderson explique que c'est pour cette raison que le rôle de l'imprimerie est si important, car elle permet de renouveler les récits qui inventent les histoires des Nations, récits qui sont placés dans un temps homogène et vide. C'est pourquoi les morts qui structurent la biographie de la Nation sont de type spécial, ils appartiennent au *Nous* collectif. Anderson signale que la mort de millions d'êtres humains anonymes représente pour les historiens de la Nation des instances sur une carte accumulant des cimetières. La biographie de la Nation comprend des suicides exemplaires, des martyrs, des

assassinats, des exécutions, des guerres et des holocaustes. Mais, ajoute-il, pour atteindre l'objectif narratif, ces décès violents doivent être rappelés/oubliés comme « les nôtres ».

Dans cette optique, il faut signaler ici que le roman de Gabrielle Roy, *Bonheur d'occasion*²⁶¹ (1945), est devenu canonique au Canada français non seulement en raison de son indiscutable valeur esthétique et littéraire, mais à cause de son engagement pour la paix. Dans ce roman, le discours des personnages féminins, les raisonnements d'Emmanuel pour qui la guerre est un fait absurde et incompréhensible, et surtout le fait que les hommes partent à la guerre pour pouvoir se sortir de la misère, mettent en question les raisons invoqués par l'Empire, le Canada anglais et la presse. En effet, pour Emmanuel il est clair que la guerre n'a pas de raisons humaines, mais qu'il s'agit de garder les limites du territoire impérial « Pour que la richesse reste d'un côté plutôt que de l'autre²⁶². » Ainsi, les pauvres gens au chômage vont aller se faire arracher une partie de leurs corps ou se faire tuer afin de pouvoir se sortir de la misère :

« Pitou, dans l'armée ! » pensait Emmanuel. Alphonse le savait et, dans sa ténébreuse conscience, sans doute, en souffrait, puisqu'il avait refusé de parler de Pitou. Et soudain Emmanuel se rappela : « le beau petit gars frisé, le petit gars du clin d'œil, de la bargain... le petit gars qu'avait encore toute sa gaieté... Mon Dieu, c'était Pitou qui avait cheminé avec Alphonse dans les rangs !

« Un enfant, se disait-il, c'est rien qu'un enfant, Pitou ! Hier, il jouait de l'harmonica pis de la guitare; aujourd'hui, il a une baïonnette entre les mains. » Et brusquement il s'arrêta sur une pensée qui le traversa comme un fer chaud : Pitou ne se désolait plus d'être un chômeur. Pitou gagnait enfin sa vie, sa vie légère d'oiseau qui demandait si peu, Pitou pouvait être heureux, ce n'était pas étonnant qu'il claquât si fort les talons. Pitou était heureux, **Pitou avait entre les mains son premier instrument de travail.** Alors Emmanuel courba la tête comme s'il se sentait écrasé sous le poids de l'inconcevable erreur humaine.²⁶³

261 Gabrielle Roy, *Bonheur d'occasion*, Montréal, Boréal, 1993 [1945].

262 *Ibid*, p. 399.

263 *Ibid*, p. 335. C'est moi qui souligne.

Les évocations de Gabrielle Roy, tout comme les réflexions d'Anderson citées plus haut, montrent que les sacrifices humains sont trop souvent causés par l'ambition d'un groupe qui a le pouvoir (de prendre des décisions) et qui a accès à la parole (à travers les mass média et/ou le système éducatif).

L'« évolution » des systèmes politiques qui a eu lieu à travers plus de vingt siècles, en partant de l'Empire romain pour arriver aux États-Nations modernes, en passant par le système féodal et les monarchies, ne témoigne d'aucun progrès véritable en ce qui concerne le contrôle de la violence provoquée par la protection ou l'élargissement des frontières territoriales. Ainsi, nous revenons à la théorie girardienne de la mimésis d'appropriation : la violence obéit au désir de posséder ce qu'un autre désire ou possède déjà.

Les frontières des États-Nations

¿Quién está en el umbral? Imagino al guardián con su uniforme azul, decidiendo quién es virtuoso, quién es maligno, quién entra a su país, quien se regresa. Aún no lo puedo ver; sin embargo, su presencia cercana inunda el ambiente mientras el calor, el calor. Luis Humberto Crosthwaite²⁶⁴

Counter-narratives of the nation that continually evoke and erase its totalizing boundaries - both actual and conceptual - disturb those ideological manoeuvres through which 'imagined communities' are given essentialist identities. For the political unity of the nation consists in a continual displacement of the anxiety of its irredeemably plural modern space - representing the nation's modern territoriality is turned into the archaic, atavistic temporality of Traditionalism. The difference of space returns as the Sameness of time, turning Territory into Tradition, turning the People into One. The liminal point of this ideological displacement is the turning of the differentiated spatial boundary, the 'outside', into the authenticating 'inward' time of Tradition. Homi Bhabha²⁶⁵

264 « Qui est sur le seuil? J'imagine le gardien dans son costume bleu, en décidant qui est vertueux, qui est méchant, qui entre dans son pays, qui doit retourner. Je n'arrive pas à le percevoir encore : pourtant, son imminente présence inonde le milieu tandis que la chaleur, la chaleur. », Luis Humberto Crosthwaite, *Instrucciones para cruzar la frontera. Relatos*, México, Editorial Planeta, 2002, p. 18. C'est moi qui traduis.

265 Homi Bhabha, *The Location of Culture*, p. 149.

En ce qui concerne les lignes des divisions territoriales, les frontières, Mellor explique que les populations des agriculteurs sédentaires ayant chassé les nomades, ont procédé à la division de la terre et à son enregistrement dès l'époque sumérienne²⁶⁶. Les Romains à leur tour ont soigneusement délimité leurs territoires impériaux, domaines privés, et même parcelles de terrain. La croissance de l'économie monétaire au Moyen Âge a créé la définition légale des titres fonciers. C'est ainsi qu'être propriétaire de la terre est devenu une forme de richesse personnelle. Les États à leur tour, ont dû démarquer soigneusement le territoire dont ils se réclamaient souverains et des lignes exactement définies sont venues marquer les frontières. Ainsi, de nos jours, la surface entière de la Terre est divisée en territoires légalement définis.

Indépendamment de sa valeur comme espace vivant, la société est sentimentalement liée à son territoire comme une possession sacro-sainte²⁶⁷, commente Mellor. Le féodalisme, qui avait construit une hiérarchie des fidélités, n'avait pas considéré le territoire comme un élément primordial. L'État absolu a développé une sorte de dépendance du territoire comme source de richesse, et par conséquent, il s'est montré plus intéressé dans la définition des terres. Mais c'est l'État-Nation moderne qui s'est profondément identifié à son territoire. Ainsi, les frontières sont un des aspects de la géographie politique qui ont attiré le plus d'intérêt, car elles représentent un élément fondamental de la question nationale. C'est pourquoi Mellor affirme que la frontière n'est ni romantique ni excitante mais un fait brutal. La frontière, explique-t-il, est cause potentielle de mésentente avec le voisin. Dans les relations internationales le problème le plus difficile est d'harmoniser les intérêts des deux

266 Histoire qui a été répétée dans les Amériques un peu partout depuis le XVI^e siècle et qui est devenue politique nationale.

267 Comme nous l'avons signalé plus haut, le territoire national occupe un espace privilégié dans l'iconographie nationale, avec la Patrie qui est représentée comme la « mère ».

parties pour satisfaire leurs croyances, leurs besoins et leur « honneur ». Malheureusement, les modifications des frontières se sont rarement développées dans la paix. La plupart du temps les modifications sont le produit de la guerre. En même temps, la guerre a changé les frontières entre les belligérants même si elles n'étaient pas la cause primaire de la mésentente²⁶⁸.

La frontière, explique-t-il, est un concept de zone, une clôture de passage entre un État et un autre, la frontière est vue comme une zone dangereuse exposée aux incursions ennemies et marquée par les différences économiques et sociales du reste du pays. La propriété légale formelle de toute la terre a rendu nécessaire la définition précise des frontières linéaires, même là où la connaissance topographique était encore imprécise. Les Romains ont été les premiers à se rendre compte de l'importance politique de la frontière. Au fur et à mesure que l'Empire grandissait, il a fallu élargir de plus en plus les territoires des frontières pour protéger le cœur de Rome (les murs, signale Mellor, comme celui de la Grande Muraille de Chine et ceux de l'Empire Romain, ont été des moyens de marquer des limites autant que des moyens de défense).

Il ajoute qu'une fois l'Empire démembré, les frontières se sont adoucies, puisque pour les peuples germaniques, elles n'avaient pas un sens linéaire (les limites pouvaient être une forêt ou un terrain marécageux). Plus tard, la complexité des liens légaux et moraux du féodalisme a entravé la définition des frontières. C'est la Révolution française qui, ayant exalté la fidélité à la Nation, a intensifié le désir de définir des limites territoriales avec exactitude. Étant donné que la langue et la culture sont devenues des liens de plus en plus significatifs, on a ressenti le besoin de savoir quelle était la configuration territoriale précise de cette Nation. À ce moment-là, le contour des lignes de frontière a été facilité par les

268 Roy E. H. Mellor, *op. cit.*, p. 74.

avancements en matière de cartographie. Autrement dit, le nationalisme du XIX^e siècle a intensifié le souci de la précision en matière de délimitation des frontières²⁶⁹. Mellor explique qu'après la Première Guerre mondiale, la traversée des frontières a commencé à être réglé de plus en plus par des passeports. Il est probable que cette exigence résulte du désir des gouvernements de savoir qui franchit les frontières et pourquoi, en raison de la multiplication du nombre de personnes en mouvement²⁷⁰.

La traversée de la frontière, qui connote devoir faire face à la bureaucratie de la migration et de la douane, est présenté dans les textes littéraires, de différentes manières. Par exemple, en ce qui concerne le Cirque dans *Kaléidoscope Brisé* de Sergio Kokis, les artistes qui n'ont pas de documents franchissent deux frontières, celle entre l'Argentine et le Paraguay et celle entre le Paraguay et le Brésil. La décision des autorités douanières de laisser passer le cirque est présentée comme une décision personnelle des douaniers ou des personnes qui les influencent. Ainsi, le passage du cirque n'a rien à voir avec les lois des migrations, mais avec l'attitude des gens au pouvoir :

Le cirque reprit ensuite la route vers le nord, en direction de Formosa, en espérant pouvoir passer au Paraguay malgré tout. Le directeur Alberti avait en sa possession une lettre de recommandation signée par le sergent Ramos et adressée à son camarade de la caserne de Formosa, dans laquelle la bonne conduite des saltimbanques était attestée, ainsi que leur renommée de grands artistes, tant à Buenos Aires que dans toute l'Espagne.²⁷¹

Le frère Juan Evangelista tint sa promesse et le passage de la frontière fut une simple formalité. Le corps de garde brésilien qui faisait aussi fonction de service de douane était plus préoccupé par le chargement de cocaïne tant attendu du prédicateur que par la présence de ces curieux étrangers dans leurs roulottes bigarrées. Ces soldats du village isolé de Ponta Pora

269 Ceci indique clairement que les frontières ont toujours une fonction d'exclusion. En effet, pourquoi ce désir de vouloir savoir exactement jusqu'où s'étendait le territoire habité par les Mêmes de la Nation française, si ce n'était pour exclure/laisser dehors, tous ceux qui ne parlaient pas la langue ni ne partageaient la culture française ? Voir le chapitre IV.

270 Il ajoute que, dans le contexte du déplacement, les frontières les plus tranchantes et les plus étroitement gardées sont apparues après la Seconde Guerre mondiale tout au long du rideau de fer.

271 Sergio Kokis, *Kaléidoscope brisé*, p. 64.

n'étaient pas là pour contrôler les allées et venues de qui que ce soit; la frontière n'était pour ainsi dire pas une frontière mais une simple ligne de séparation des magouilles entre militaires paraguayens et brésiliens. Les gens des environs passaient aisément d'un endroit à l'autre s'ils payaient ce qu'il fallait payer. Les soldats brésiliens acceptèrent même d'échanger les guaranis des gens du cirque contre des cruzeiros, car cet échange facilitait leur propre transaction de cocaïne avec le frère Juan.²⁷²

Dans ces exemples, les frontières sont fidèles à l'image de l'État-Nation qu'elles délimitent où l'administration et le gouvernement de l'État sont liés à des questions d'intérêts personnels plutôt que publics. Un autre exemple intéressant du moment de la traversée de la frontière est la réflexion du personnage « Le promeneur », du roman de Noël Audet intitulé *Frontières ou Tableaux d'Amérique*²⁷³. Le promeneur y met en évidence l'arbitraire dans l'exercice du pouvoir du bureaucrate qui peut décider de sa vie :

Lorsque je visite un pays pour la première fois et que j'arrive à la frontière, je me sens toujours intrus, suspect par la force des choses, presque coupable, sans savoir de quoi au juste on pourrait m'accuser. [...] Je devrais sans doute rougir d'avoir voulu changer radicalement de lieu plutôt que d'être resté tranquillement dans mes meubles et enclos dans l'espace de mon corps, bref chez moi dans mes affaires. Il faut croire que mon plaisir de voyager se voit atrocement puisque le douanier m'interpelle chaque fois, et je comprends tout de suite qu'il veut m'interdire l'accès de son royaume sous n'importe quel prétexte. L'espace d'une seconde je ressemble à celui qui cogne à la porte du Royaume interdit.

Les douaniers sont quelquefois de parfaits imbéciles, mais ils ont l'œil inspiré de ceux qui savourent pleinement leur pouvoir : cette monstrueuse possibilité d'infléchir le destin des autres dans le prolongement direct du bras de Dieu. [...] Quand j'arrive à sa hauteur, je me sens déjà piégé et sans voix, car il est juste d'admettre que je suis au moins coupable de m'être rendu jusque-là, sans invitation particulière.²⁷⁴

Cette image d'Audet renvoie au concept de religiosité qui enveloppe l'iconographie de la Nation et des États-Nations. En effet, ici les bureaucrates qui représentent l'État dans son

272 *Ibid*, p. 323.

273 Noël Audet, *Frontières ou Tableaux d'Amérique*, Montréal, Éditions Québec/Amérique, 1995.

274 *Ibid*, p. 13.

espace le plus significatif, la frontière, ont le droit de décider du destin des vassaux. Ils ont le pouvoir d'un petit dieu.

Polyvalence et hiérarchie de la frontière

La ligne de la frontière est inévitablement une division et une barrière affirme Mellor, mais sa forme dépendra des relations que les pays entretiennent de chaque côté. La ligne réelle de la frontière est toujours indiquée par les marqueurs qui peuvent être plus ou moins visibles, allant des poteaux jusqu'aux barrières (barbelé, fossés, murs, champs de mines, etc.) pour empêcher le contact et limiter le mouvement au-delà de la ligne²⁷⁵. Dans le cas de la frontière Mexique-États-Unis, elle matérialise toutes les formes « dures » : barbelés, fossés, murs... et du côté étatsunien, on trouve une milice armée qui est prête à tuer les illégaux. C'est une des frontières les plus gardées au monde. C'est aussi une frontière qui provoque la mort quotidienne des personnes qui essayent de la percer dans la clandestinité. Luis Humerto Crosthwaite, dans son recueil de contes *Instrucciones para cruzar la frontera*²⁷⁶, décrit la quotidienneté violente de celle-ci. Il peint aussi la réalité de la frontière dans son apparence physique, le mur, la surveillance, la séparation absurde des êtres qui s'aiment (il raconte un mariage qui a eu lieu à travers le mur) et des personnes qui partagent des sympathies politiques (une réunion de zapatistes a lieu autour du mur pour que les exilés qui habitent les États-Unis puissent y assister). La mort qu'elle provoque est représentée par une personne morte noyée en essayant de traverser la frontière par la mer. Il décrit non seulement la ligne, mais l'espace vivant qui l'entoure, sans oublier le petit monument qui explique et rappelle

275 Nous pensons par exemple aux différentes formes que prennent les frontières des États-Unis. La frontière Nord (avec le Canada), passe presque inaperçue, tandis que la frontière Sud (avec le Mexique) est marquée par des murs, des barbelés, des tours, des gendarmes qui la gardent et qui sont prêts à ouvrir le feu sur les migrants clandestins.

276 Luis Humerto Crosthwaite, *Instrucciones para cruzar la frontera*, México, Editorial Planeta, 2002.

l'origine de cette frontière, le traité de Guadalupe Hidalgo qui marque la fin de la guerre entre les États-Unis et le Mexique et l'annexion des territoires mexicains aux États-Unis. Une autre caractéristique importante de cette frontière est qu'elle ne divise pas deux pays seulement, mais deux mondes, le Nord et le Sud :

La playa se ubica donde se unen dos países y el océano más grande del mundo. Un muro de metal, divisorio, acaba o comienza su peregrinación cien metros mar adentro. A partir de ahí, el muro se extiende hacia el oriente, donde termina por convertirse en un gran río: comunión del hombre con la naturaleza. Muro y río taján al continente en dos partes.

Por el lado mexicano, junto a la playa, un faro anuncia a las embarcaciones que la patria comienza o termina en ese lugar, en esa esquina. Una alambrada rodea al faro como advertencia de que es propiedad del gobierno federal, prohibida la entrada a curiosos. Dentro de los perímetros de la alambrada hay un tendedero donde se cuelga la ropa húmeda del farero y su familia.

Junto al faro, unos pasos hacia el norte, se erige un obelisco blanco, conocido popularmente como "la mojonera". Con exagerada seriedad, ostenta un letrero que nos dicta: "Punto inicial de límite entre México y los Estados Unidos, fijado por la Comisión Unida. 10 de octubre A.D. 1849, según el tratado concluido en la ciudad de Guadalupe Hidalgo, el 2 de febrero A. D. 1848".

Enfrente del obelisco, al cruzar la calle, se yergue una plaza de toros fantasmal, desocupada, que los ciudadanos insisten en presumir como "la única en el mundo junto al mar".

Contraesquina de la plaza, algún presidente municipal con humor involuntario mandó construir otro monumento, más simbólico: unos excusados públicos.

Así es la esquina noroeste de Latinoamérica:

- (1) un muro de metal*
- (2) un faro*
- (3) un obelisco*
- (4) una plaza de toros*
- (5) unos excusados*

[...] Amarga y menospreciada, más que un símbolo, la mojonera es un recordatorio. Al acercarse a ella, el poderoso muro se convierte en un simple cerco. Un cerco por donde uno puede meter los dedos y sentir que ellos, al menos, tienen la posibilidad de traspasar los confines que marca la línea fronteriza.

Como el cerco flanquea a la mojonera por ambos lados, existen pequeños intersticios a su alrededor por donde alguien podría pasar un objeto plano si quisiera. Este libro, por ejemplo.

El cerco permite avistar el país vecino. Del otro lado existe un parque que se creó para conmemorar la fraternidad entre las dos naciones. Por lo

*común el parque se encuentra solo ya que los vigilantes, que están ahí para impedir el paso, no parecen muy amigables. Más bien se les nota aburridos.*²⁷⁷

Tous les pays exigent des documents pour traverser les frontières, mais dans les Amériques, lorsqu'il s'agit de pays voisins, normalement un document avec photo (ID) suffit. Cette situation générale est très différente dans le cas de la frontière nord du Mexique où le Río Grande sépare deux mondes, le Nord et le Sud, les riches et les pauvres, selon la pensée binaire liée aux frontières. Dans *La frontera de cristal* et dans *Gringo viejo*, Carlos Fuentes révèle cette polyvalence tout en retraçant leur hiérarchie. En effet, la frontière Nord du pays peut être traversée par les Gringos, assurément, mais ne peut être franchie que par certains Mexicains, nullement par tous :

- Ellos, los gringos, sí – dijo el coronel Frutos García –, se pasaron la vida cruzando fronteras, las suyas y las ajenas – y ahora el viejo la había cruzado hacia el sur porque ya no tenía fronteras que cruzar en su propio

277 « La plage est située là où deux pays et l'océan le plus grand au monde s'unissent. Un mur de métal, de division, finit ou commence sa pérégrination cent mètres à l'intérieur de la mer. À partir de là, le fleuve s'allonge vers l'Est, où il finit par se transformer en un grand fleuve : Communion de l'homme avec la nature. Mur et fleuve tranchent le continent en deux parties. // Du côté mexicain, à côté de la plage, un phare annonce aux bateaux que la Patrie commence ou se termine dans ce lieu, dans ce coin. Une clôture entoure le phare comme un avertissement car il s'agit d'une propriété du gouvernement fédéral, interdite aux curieux. Dans les périmètres de cette clôture il y a une corde à linge où on accroche les vêtements humides du responsable du phare et de sa famille. // À côté du phare, quelques pas vers le nord, un obélisque blanc s'érige, connu populairement comme « la mojonera ». Avec un sérieux exagéré, il montre un panneau indicateur qui nous dicte « Point initial de la limite entre le Mexique et les États-Unis, fixé par la Commission Unie. 10 octobre A.D. 1849, selon le traité conclu dans la ville de Guadalupe Hidalgo, le 2 février A.D. 1848 ». // En face de l'obélisque, en traversant la rue, il y a une place de taureaux spectrale, inoccupée, mais les citoyens affirment avec orgueil qu'il s'agit de « la seule au monde à côté de la mer ». // À l'autre coin de la place, un certain président municipal avec humour involontaire a commandé la construction d'une autre monument, plus symbolique : des chiottes publiques. Le coin nord-ouest de l'Amérique latine est ainsi : (1) un mur de métal (2) un phare (3) un obélisque (4) une place de taureaux (5) des chiottes. [...] Amère et méprisée, plus qu'un symbole, la mojonera est un rappel. Lorsqu'on approche d'elle, le mur puissant se transforme en simple cloison. Une cloison par où un peut mettre les doigts et avoir le sentiment que eux, au moins, ont la possibilité de transvaser les bords marqués par la ligne frontalière. Comme la cloison contourne la mojonera des deux côtés, ils existent de petits interstices par où quelqu'un pourrait passer un petit objet s'il le voulait. Ce livre, par exemple. La cloison permet d'apercevoir le pays voisin. De l'autre côté il existe un parc qui a été créé pour commémorer la fraternité entre les deux nations. En général, le parc se trouve seul puisque les gardiens, qui sont là pour empêcher le passage, n'ont pas l'air très convivial. Plutôt, ils ont l'air de s'ennuyer. » Luis Humberto Crosthwaite, *op. cit.*, p. 127-128. C'est moi qui traduis.

*pais.*²⁷⁸

De la même manière, dans *La frontera de cristal*, le riche Leonardo Barroso traverse la frontière pour aller vers la Ville aux Tours dorées sans aucun problème, juste pour manger dans un bon restaurant, pour assister à des réunions d'affaires ou pour passer quelques heures avec sa maîtresse dans un hôtel de luxe. Par contre, les paysans et les ouvriers qui essaient de traverser la frontière²⁷⁹ doivent le faire au risque de leur vie. Il n'est pas question pour eux de passer la douane. Ils doivent se confier aux Coyotes ou, dans le meilleur des cas, risquer par eux-mêmes la traversée, non seulement du fleuve, mais du désert. Par-dessus tout, ils doivent se confronter à la dangereuse Migra, une sorte de commando léger composé par des policiers racistes qui n'hésitent pas à tirer sur les clandestins qui traversent à pied la frontière à la recherche d'une possibilité de vie.

La frontière/cicatrice redevient blessure ouverte et saignante en raison de la discrimination qu'elle impose. En effet, dans l'œuvre de Fuentes, la vieille blessure ouverte par la perte du territoire saigne chaque fois que les Mexicains constatent l'injustice de la hiérarchie entre les États. Pourquoi eux, les Mexicains, ne peuvent-ils pas accéder librement aux territoires qui ont été les leurs ? Ce type de pensée rejoint le concept développé par Benedict Anderson, à propos de la solidarité de la communauté imaginée. En effet, les Mexicains du XXI^e siècle mis en scène par Carlos Fuentes se sentent solidaires avec les Mexicains du XIX^e qu'ils n'ont jamais connu. Cette solidarité s'accroît grâce à l'existence d'un ennemi commun : les Gringos.

278 « Eux, les Gringos, oui – dit le colonel Frutos García -, ils ont passé leurs vies à traverser les frontières, la leur et celles des autres – et maintenant le vieux l'avait traversée vers le sud parce qu'il n'avait plus de frontières à traverser dans son propre pays. » Carlos Fuentes, *Gringo Viejo*, p. 13. C'est moi qui traduis.

279 Ces migrants désespérés proviennent de plusieurs pays de l'Amérique latine. La plupart sont originaires du Mexique et du Salvador, mais il y a aussi beaucoup de Nicaraguayens, des Honduriens et même des Argentins.

Les personnages de Fuentes sont possédés par la nostalgie du territoire mutilé. Ils traversent la frontière pour survivre mais en portant en eux leur passé et leur territoire. Ils cherchent un foyer impossible, situé dans un espace qui leur a été arraché. Leur déplacement est chargé d'une histoire de pertes. Ainsi, la frontière chez Fuentes est l'espace de l'exclusion. Dans *La frontera de cristal*, les personnages qui se déplacent vers le Nord sont à la recherche d'une vie meilleure. L'espace fermé de leur pays, le Mexique, est dangereux pour eux. Une société de classes sociales à mobilité restreinte, de crises économiques, de corruption de politiciens et d'hommes d'affaires, tout les condamne à une exclusion économique dont la seule issue est l'exil. En parlant de la frontière qui sépare le Mexique des États-Unis, un jeune mexicain s'exclame : « Si del otro lado es peor, México es el lugar enemigo. Del lado mexicano hay más injusticia, más corrupción, más mentira, más pobreza²⁸⁰. »

Ainsi, chez Fuentes, le Nous-Mexicains est certes complexe mais la description de l'Altérité, les Gringos, reste monolithique et stéréotypée. Le narrateur, qui met à nu avec perspicacité les stéréotypes concernant les Mexicains, est incapable de se situer au-delà de la vision stéréotypée des Gringos qui sont représentés comme grossiers, ignorants, et même, méchants. C'est le cas par exemple de la nouvelle « El despojo » (Le dépouillement), dans

280 « Mais de l'autre côté c'est pire, le Mexique c'est le lieu de l'ennemi. Du côté mexicain il y a plus d'injustice, plus de corruption, plus de mensonge, plus de pauvreté. » *Id.*, *La frontera de cristal*, p. 117. C'est moi qui traduis. En ce sens, Patrick Imbert explique qu'une « grande partie des populations sont soumises à une idéologie nationaliste territorialisante propre à l'invention des États-Nations sans en avoir les bénéfices. Les gens appartiennent à l'État-Nation sans qu'aucune terre leur appartienne. De serfs, ils se transforment en citoyens, en peuple souverain, mais leur statut de vagabonds économiques ne change guère, puisqu'ils n'ont pas de titre légal de propriété. De plus, les élites font tout culturellement pour les empêcher de se déplacer et de chercher ailleurs un mieux-être, notamment en insistant sur le fait que les autres, de l'autre côté de la frontière, sont menaçants. Le problème reste celui du monde ouvrier urbain ou non pour qui, en plus de valoriser le récit biblique, on valorise aussi l'opposition intérieur/extérieur et on accentue la peur de la menace extérieure, les Canadiens-anglais et les États-Unis pour les Canadiens français, le Chili pour les Argentins, les gringos pour les Mexicains sans oublier les barbares qu'il faut tuer. Comme nous l'avons déjà vu avec M. Shapiro, cet imaginaire de type hégélien masque sous des stratégies politiques un désir ontologique de s'affirmer en percevant l'autre comme une menace. Patrick Imbert, *Trajectoires culturelles transaméricaines. Médias, publicité, littérature et mondialisation*, p. 98.

laquelle, comme nous l'avons esquissé plus haut, un raffiné chef de cuisine mexicaine décide de quitter les États-Unis parce qu'il ne supporte plus la médiocrité de la cultura gringa. Les jeunes étatsuniens y sont décrits comme une meute incompréhensible de jeunes qui mâchent du bubble gum, portent des casquettes de baseball et ignorants (ce qui est une conséquence de leur culture de cow-boys à la Wayne). Ce sont des idiots qui aspirent à passer par le monde inaperçus et dont leur sagesse est stupidité naturelle. Pour ces jeunes imbéciles et sans prétentions, savoir veut dire ne pas savoir.²⁸¹

Fuentes recrée chez ses personnages la nostalgie d'un foyer, d'un Paradis perdu qui n'a jamais vraiment existé mais auquel il faudrait retourner pour être heureux. Par contre, Marcos Aguinis est très critique par rapport à ce type de pensée essentialiste. Lors d'une entrevue récente, concernant la « dernière » crise económico-politique et sociale de l'Argentine, dénommée « Volver » (retourner), il met en garde contre les méfaits de l'essentialisme identitaire argentin dont la quête du Paradis perdu joue contre l'amélioration des conditions de vie sociales :

*El esfuerzo no se hace para ir hacia adelante, sino hacia atrás, hacia el paraíso perdido. Una antigua sentencia indica que "los libros deben seguir a la ciencia y no la ciencia a los libros". En la Argentina somos tan lúcidos que procedemos al revés. Es decir, no es la ideología la que sigue a la ciencia, sino la ciencia la que se adapta a la ideología. Por lo tanto, no se pierde el tiempo en discutir la excelencia y la innovación educativa o sus métodos y estructuras más eficientes, sino en imponer un color partidario.*²⁸²

281 Carlos Fuentes, « El despojo » *La frontera de cristal*, p. 73.

282 « L'effort n'est pas fait pour aller en avant, mais en arrière, vers le paradis perdu. Une ancienne sentence indique que 'les livres doivent suivre la science et non la science les livres'. En Argentine nous sommes tellement lucides que nous procédons à l'inverse. C'est-à-dire, ce n'est pas l'idéologie qui suit la science, mais la science qui s'adapte à l'idéologie. Par conséquent, on ne perd pas de temps à examiner l'excellence et l'innovation éducative ou ses méthodes et structures plus efficaces, mais on s'emploie à imposer une couleur partisane. » Marcos Aguinis, « Volver », *La Nación*, Buenos Aires, vendredi le 9 juin 2006. C'est moi qui traduis.

Chez Fuentes, le discours construisant un Nous-Mexicains supérieur aux « sauvages anglo-saxons du Nord » trahit une idéologie essentialiste menant aux exclusions. Ses personnages se réfugient dans le mythe de l'origine perdue et de l'authenticité productrice d'exclusion. Pourtant, à l'ère des fragmentations identitaires, les humains sont de plus en plus soumis aux enchaînements complexes de l'interaction culturelle. La notion même d'authenticité est remise en question. Le retour en arrière, aux racines, à la poursuite d'une authenticité déplacée et dispersée, semble aujourd'hui à peine faisable.

Paradoxalement, la complexité de l'œuvre de Fuentes met en scène cette impossibilité à la fin du recueil. Le héros de la nouvelle « El despojo » (Le dépouillement), Dionisio, bourré de préjugés essentialistes, se trouve aussi sur la route, dans la fracture, et découvre l'impossibilité du retour. Lorsqu'il avait décidé d'abandonner les États-Unis, incapable de supporter une minute de plus la pauvre culture yanqui, il s'était dépouillé de tout, de ce qu'il avait acheté pendant des années, de sa voiture et même de ses vêtements. Il voulait devenir « authentique », rentrer tout nu, non contaminé, au Mexique. Mais les agents mexicains de la frontière ne le laissent pas passer : il est nu, il a l'air d'un fou. Les gardiens ne le laissent pas sortir des États-Unis ni rentrer au Mexique. Il se promène de Tijuana à Mexicali, de Mexicali à Nogales, Sonora. Il demande au nom de Dieu qu'on le laisse rentrer pour raconter la véritable histoire de la frontière de cristal, mais la frontière l'exclut, le condamne à l'errance. C'est ainsi que le retour s'avère impossible.

Conclusions partielles

[...] we see 'racism' not simply as a hangover from archaic conceptions of the aristocracy, but as part of the historical traditions of civic and liberal humanism that create ideological matrices of national aspiration, together with their concepts of a 'people' and its

imagined community. Such a privileging of ambivalence in the social imaginaries of nationness, and its forms of collective affiliation, would enable us to understand the coeval, often incommensurable tension between the influence of traditional 'ethicist' identifications that coexist with contemporary secular, modernizing aspirations. Homi Bhabha²⁸³

Ce bref aperçu de l'histoire des nations, des États-Nations et de leurs frontières nous permet de mettre à jour certains concepts clés. Les États ont surgi, entre autres, de la nécessité d'administrer des populations sédentaires, étant donné qu'elles éprouvaient le besoin de commercialiser le surplus de leur production. Ceci nous renvoie au chapitre II où nous avons vu qu'une des particularités de la frontière dans les sociétés primitives, selon Girard, est le besoin de traverser les limites de la communauté pour pouvoir aller vers l'Autre et échanger des biens. Paradoxalement, les États, du même coup qu'ils établissent les frontières, se donnent aussi l'appareil nécessaire pour contrôler les traversées dans le but d'assurer la survie de la communauté, car si la communauté n'échange pas des biens avec une autre, elle risque l'anéantissement par la violence mimétique.

Mais les frontières sont toujours potentiellement violentes. En raison de la nature mimétique des humains, on ne se contente pas de ce qu'on possède mais on cherche à conquérir les richesses des autres. En ce qui concerne les frontières territoriales, Mellor souligne l'importance de considérer les Nations comme le fruit d'un projet politique. Il limite le concept de Nation aux groupes qui ont réalisé une identification politique et ont créé leur propre État souverain. La frontière qui s'érige pour délimiter un espace humain et territorial habité par un *nous* héroïque qui se donne la tâche de construire un Paradis est toujours potentiellement une frontière violente (meurtrière) et religieuse (sacrificielle). Ainsi, au beau milieu du XXe siècle, la pensée « rationnelle » créatrice d'utopies se manifeste par un

283 Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 250.

discours aux nuances religieuses qui élève des frontières très concrètes séparant les territoires et les groupes humains en fonction d'un temps à venir. Les frontières de la Patrie au sein de laquelle le Paradis (capitaliste ou communiste) verra le jour demain, comme toutes les frontières, se caractérisent par la production d'exclusions, d'abjections et de cadavres. Nous pourrions ici faire le lien entre cette organisation du monde et la fondation de la communauté primitive qui s'était organisée dans un espace autour du Temple. L'extérieur, dans les deux cas, répond au chaos. À l'intérieur des frontières, on construit le cosmos par le biais des sacrifices et par les actions héroïques. Malgré la rationalité des philosophes des Lumières du XVIII^e siècle et des matérialistes des XVIII^e et XIX^e siècles, ainsi que des idéologies modernes, il est étonnant de constater que le discours des utopies modernes conserve un fondement sacrificiel.

Sans prétendre simplifier une problématique extrêmement complexe, on pourrait penser qu'au long de son histoire, depuis les premières communautés, en passant par les cités-états, le féodalisme et la monarchie pour arriver aux États-Nations modernes, les frontières n'ont pas fondamentalement changé. Les frontières sont violentes parce que leur nature est excluante. Elles sont violentes aussi parce que les territoires qu'elles défendent ne protègent pas de la cupidité d'un autre qui est toujours prêt à les traverser pour s'emparer de l'objet de son désir, entraînant souffrance et destruction. Ainsi, les frontières derrière lesquelles les communautés, les Nations ou les États-Nations se confinent, créent une illusion de protection par rapport au désir mimétique producteur de violence. C'est pour cette raison que les différences que les frontières supposent ne peuvent pas masquer la profonde similitude qui relie tous les êtres humains. En ce sens, l'opposition effectuée par Carlos Fuentes entre le Nous-Mexicains et les Autres, en plus de créer d'autres exclusions, s'avère stérile. En effet, le discours nationaliste est toujours fondamentaliste, comme l'explique Iain

Chambers. Ainsi, dans la réécriture des racines et de la tradition, les termes du mythe des métropoles « *are inverted but the same oppressive disposition of power, positioning, subjectivity, agency and attendant modes of hegemony are inadvertently reproduced*²⁸⁴. » De plus, il faut souligner que malgré le masque d'égalitarisme (forgé par la narrativisation, d'où l'importance de l'imprimerie et récemment des mass média) que la Nation suppose, les différences internes sont nombreuses et importantes : rivalités, luttes de pouvoir, conflits, différences entre propriétaires et non propriétaires, etc.

Comme le souligne René Girard, les êtres humains ne veulent pas savoir que la fondation de la civilisation est violente. Mais cette violence n'appartient pas seulement au passé, bien au contraire, elle fait toujours partie des sociétés. C'est pourquoi les frontières violentes dressées par l'élaboration identitaire d'une Nation ne peuvent être pensées comme un fait archaïque externe à la modernité. Il est évident que l'on voudrait nier le racisme que sous-tend la construction de la « communauté imaginée », comme la définit Anderson. Pourtant, le racisme ne peut pas être expliqué comme un fait étranger à la modernité dont l'origine se situerait quelque part dans une sorte de mentalité archaïque. Le racisme, comme les autres exclusions, fait partie de la modernité. La pensée mythique et les mythes exploités pour produire le masque de l'égalité nationale font partie des stratégies employées par la modernité. Seulement, la violence de la frontière renvoie à ce que Homi Bhabha dénomme un « *time-lag* », un temps-autre qui traverse le présent de la modernité. La frontière donc est aussi temporaire²⁸⁵.

La contradiction de la modernité entre d'une part la violence du colonialisme (expansion des frontières des États européens) et d'autre part l'humanisme et la déclaration

284 Iain Chambers, *Migrancy, Culture, Identity*, p. 73.

285 Au sujet du « *time-lag* » et sa relation avec les concepts de Michel Foucault et de Benedict Anderson, voir Homi Bhabha, *The Location of Culture*, p. 236 - 256.

de tant de bonnes intentions (comme par exemple la Déclaration des droits de *l'homme* et du citoyen), s'explique en partie par le mécanisme de construction identitaire de l'Occident. En effet, les Colons et le système d'exploitation économique et sociale trouvent leur justification dans la prétendue supériorité culturelle et spirituelle de l'Europe qui s'est généreusement proposée comme modèle de société et de culture. Ainsi, la frontière toujours en expansion des États-Nations européens pendant la modernité est l'expression d'une frontière humaine. L'incapacité d'ouvrir ses murs identitaires pour songer à établir un dialogue avec l'Autre a multiplié les exclusions sur la planète, aussi bien à l'intérieur des métropoles que dans les colonies.

Les bonnes intentions, l'égalité, le progrès, la fraternité et même l'humanisme, se sont avérés insuffisants au moment de limiter la violence produite par les frontières géopolitiques, car elle se nourrit et se soutient dans le monologue de l'Occident. Ce monologue, transmis par et dans la langue, définit, caractérise, explique, décrit, pétrifie l'Autre. Il trouve des solutions à ses problèmes et lui impose un mode de vie plus approprié. Ce monologue, par lequel le sujet de l'énonciation raconte l'Autre (l'objet) tout en forgeant une image de soi, interdit le dialogue, la rencontre, la Relation Véritable. Bref, il constitue une frontière violente.

CHAPITRE IV

Les frontières humaines

Dans les grandes Antilles quelques années après la découverte de l'Amérique, pendant que les Espagnols envoyaient des commissions d'enquête pour rechercher si les Indigènes possédaient ou non une âme, ces derniers s'employaient à immerger des Blancs prisonniers afin de vérifier si leur cadavre était ou non sujet à putréfaction. Claude Lévi-Strauss²⁸⁶

Plus de 6 millions de Juifs, dont au moins 1,2 millions d'enfants, ont été exterminés par les Nazis pendant la Seconde Guerre mondiale. Dans les camps de la mort du régime nazi d'Adolf Hitler, ont aussi péri près d'un demi million de Roms et près de 250 000 handicapés, ainsi que des milliers d'opposants au régime, d'intellectuels et d'homosexuels. ONU²⁸⁷

En tout homme se rencontrent des appartenances multiples qui s'opposent parfois entre elles et le contraignent à des choix déchirants. Amin Maalouf²⁸⁸

À l'intérieur des États-Nations, les frontières identitaires des groupes produisent aussi de grandes exclusions. Ces frontières fonctionnent à la manière du monologue de l'Occident décrit plus haut. Sauf que, à l'intérieur des États-Nations, l'Autre peut être l'ennemi (comme les Juifs pour les Nazis ou les « subversifs » pour les tyrannies latino-américaines) ou, il peut ne pas correspondre à ce que la société définit comme « normal » et devient donc sujet de « normalisation » (entre autres, c'est le cas des habitants des pays colonisés). L'individu dit normal est l'*homme* blanc, adulte, hétérosexuel et productif. Les Autres sont exclus de diverses manières et à plusieurs degrés à l'intérieur du territoire national. Comme l'explique

286 Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Éd. UNESCO, 1952, p. 286

287 Centre de nouvelles de l'ONU : « Décision historique à l'Assemblée générale pour marquer chaque année la mémoire de l'Holocauste » dans <http://www.un.org/apps/newsFr/>

288 Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, p. 12.

Patrick Imbert, les diverses façons d'exclure sont intimement liées aux mécanismes du pouvoir en place :

Par pouvoir, on entend une violence légitimée, c'est-à-dire appropriée par une institution qui s'impose et qui est reconnue. C'est dire que certains groupes vont, à une certaine époque, se constituer en nation, tandis que d'autres seront des ethnies à l'intérieur d'une nation ou aux marges de celle-ci. Ces ethnies seront considérées comme exploiteuses, peu avancées ou folkloriques, selon la manière dont elles seront construites par le regard de l'autre, d'un autre qui sent qu'il doit attribuer des qualifications pour se différencier lui-même. De plus, certains groupes seront construits comme races par d'autres groupes. C'est dire que le processus d'attribution possède une étendue fluctuante et s'affirme en fonction de grandes configurations politico-idéologiques historiques comme l'affirme d'une manière percutante James Baldwin : « *Color is not a human or a personal reality; it is a political reality.* »²⁸⁹

Le désir humain de s'estimer différent des autres engage la construction d'une image de soi – individuelle ou collective – qui se base sur la certitude de qualités morales propres et en même temps sur le rejet de l'Autre qui, selon la logique du binarisme, ne détiendrait pas les mêmes qualités. La construction identitaire des groupes humains, religieux, politiques, ethniques, etc., obéit à un mécanisme créateur de frontières. Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, l'exaltation par le groupe de ses propres vertus (imaginées ou réelles) et la négation des qualités de l'Autre conduit à sa déshumanisation, donc à l'exclusion qui, dans un cas extrême, peut aller jusqu'à son anéantissement.

À l'ère de la mondialisation, la pratique de l'exclusion en raison des différences identitaires fait l'objet de critiques de la part d'intellectuels « venus d'ailleurs », comme c'est le cas, par exemple, d'Amin Maalouf qui dans son essai *Les identités meurtrières* affirme ce qui suit :

Depuis que j'ai quitté le Liban en 1976 pour m'installer en France, que de fois m'a-t-on demandé, avec les meilleures intentions du monde, si je me

289 Patrick Imbert, *Trajectoires culturelles transaméricaines. Médias, publicité, littérature et mondialisation*, p. 66.

sentais «plutôt français » ou «plutôt libanais ». Je réponds invariablement : « L'un et l'autre ! » Non par quelque souci d'équilibre ou d'équité, mais parce qu'en répondant différemment, je mentirais. Ce qui fait que je suis moi-même et pas un autre, c'est que je suis ainsi à la lisière de deux pays, de deux ou trois langues, de plusieurs traditions culturelles. C'est précisément cela qui définit mon identité. Serais-je plus authentique si je m'amputais d'une partie de moi-même ? [...]

[Mes exemples] concernent des êtres portant en eux des appartenances qui, aujourd'hui, s'affrontent violemment; des êtres frontaliers, en quelque sorte, traversés par des lignes de fracture ethniques, religieuses ou autres. En raison même de cette situation, que je n'ose appeler «privilegiée », ils ont un rôle à jouer pour tisser des liens, dissiper des malentendus, raisonner les uns, tempérer les autres, aplanir, raccommoier... Ils ont pour vocation d'être des traits d'union, des passerelles, des médiateurs entre les diverses communautés, les diverses cultures. Et c'est justement pour cela que leur dilemme est lourd de signification : si ces personnes elles-mêmes ne peuvent assumer leurs appartenances multiples, si elles sont constamment mises en demeure de choisir leur camp, sommées de réintégrer les rangs de leur tribu, alors nous sommes en droit de nous inquiéter sur le fonctionnement du monde.

« Mises en demeure de choisir », « sommées », disais-je. Sommées par qui ? Pas seulement par les fanatiques et les xénophobes de tous bords, mais par vous et moi, par chacun d'entre nous. À cause, justement, de ces habitudes de pensée et d'expression si ancrées en nous tous, à cause de cette conception étroite, exclusive, bigote, simpliste qui réduit l'identité entière à une seule appartenance, proclamée avec rage. « C'est ainsi que l'on a fabriqué des massacreurs », ai-je envie de crier !²⁹⁰

Comme l'indique Maalouf, la discrimination et l'exclusion ne sont pas uniquement l'œuvre des fanatiques et des xénophobes. C'est un problème qui concerne toutes et tous, car il est ancré dans des habitudes de pensée et d'expression. Dans ce chapitre, nous nous proposons d'analyser ces habitudes qui produisent des effets de frontière extrêmement violents.

Le phénomène de l'exclusion se fonde sur la définition identitaire du Nous et de l'Autre, construction qui s'actualise et se reproduit dans et par la langue. Ainsi, on constate que les différents groupes humains qui habitent le territoire d'une Nation se constituent en véritables « frontières humaines » : Nous-autres, nous-les-catholiques, nous-les-gens-comme-il-faut, etc. La théorie de René Girard nous a aidés à comprendre l'origine de la

290 Amin Maalouf, *op. cit.*, p. 9 -14.

violence dans les groupes humains et chez les individus, mais surtout à pénétrer dans la nature essentiellement violente des frontières (chapitre II).

Ce type de frontière ne fonctionne pas exactement de la même manière que la construction identitaire des nationalismes, mais lui ressemble. À propos de cette construction culturelle Michel Oriol explique :

On a posé que chaque nation devait constituer un État, que chaque État devait incarner une nation. Les actes de foi du XIX^e siècle sont, sur ce point comme sur tant d'autres, très malmenés. Les pouvoirs étatiques se renforcent un peu partout, en écrasant des minorités, ou en condamnant des migrants à la ségrégation et à la discrimination. [...]

Il y a donc [à l'intérieur des états ou des nations] un groupe qui écrase parce qu'il est le détenteur d'une « existence officielle ». Or cette légitimation de l'arbitraire tient à ce que l'identité est donnée comme produit de l'histoire et produite par l'institution sans qu'on puisse discerner en quoi elle est effet d'un processus, en quoi elle est accomplissement d'exigences. [...] Ainsi, les critères de l'identité ne sont jamais de simples indicateurs objectifs : ils désignent sur quoi agir pour mieux constituer et faire reconnaître le groupe comme unité. En termes épistémologiques, ils ne sont pas réductibles à des expressions de redondance fournissant la base d'une taxonomie; ce sont toujours, par quelque aspect, des schémas transcendants, au sens kantien du terme. [...] Les critères de la nation sont donc plus encore que les schémas indissolublement symboliques et institutionnels permettant d'assurer l'homogénéité du groupe : ils instaurent cette unité comme le fondement d'une hiérarchie, puisqu'ils décident à la fois de l'appartenance et de l'excellence.²⁹¹

Selon les précisions de Michel Oriol, à l'intérieur des Nations on peut distinguer des groupes qui déterminent l'appartenance de certains individus à la Nation et qui fondent une hiérarchie. Cet ordre des choses repose sur la ségrégation et l'exclusion, car les *frontières humaines* sont constituées par les différents groupes qui habitent un territoire assumant des processus identitaires qui produisent des effets de frontières, tout aussi violents que les frontières géopolitiques.

291 Michel Oriol, « Identité produite, instituée, exprimée », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXVI, 1979, p. 19-28.

Ainsi, à partir des recherches de René Girard concernant la violence et l'exclusion, nous examinerons la construction des frontières humaines : l'appartenance aux différents groupes comme source d'exclusions et de violences dont les génocides qui se sont produits à l'intérieur des États-Nations sont l'expression la plus extrême. En ce sens, l'approche anthropologique de René Girard nous permettra de comprendre la problématique qui est à l'origine des haines ethniques, du racisme et de l'exclusion, c'est-à-dire, la genèse des divisions à l'intérieur des nations. La théorie de la mimésis d'appropriation nous aidera à comprendre la nature violente des êtres humains, la répétition du passé et les bases du processus victimaire et de l'exclusion.

En ce qui concerne le discours sur la violence, comme nous le verrons dans les exemples choisis, beaucoup d'écrivains/écrivaines évitent de prendre la parole à partir d'un statut de victime, mais choisissent d'exprimer leur confiance en la possibilité de créer un espace tiers, au-delà des binarismes, espace de rencontre, de dialogue, de débat, tourné vers l'avenir. Ils/elles préfèrent éviter le discours de la victime, car celui-ci peut facilement tourner vers le victimaire. En effet, il arrive souvent que les victimes des violences (de tout type, depuis la simple discrimination jusqu'aux génocides) assument un discours qui devient à son tour excluant. René Girard nous avertit au sujet de cette caractéristique de la violence. La blessure peut prendre à son tour le visage de l'exclusion, car la victime peut ériger sa plaie en frontière. On se protège, on reste à l'intérieur de son identité de victime et on se donne le seul droit à la parole que l'on considère admissible : le droit des victimes. En ce sens, Lyotard explique que, dans le cadre de la légitimation des discours « [...] une demande (c'est-à-dire une forme de la prescription) ne tire aucune légitimité du fait qu'elle procède de

la souffrance d'un besoin inassouvi. Le droit ne vient pas de la souffrance, il vient de ce que le traitement de celle-ci rend le système plus performatif²⁹². »

La construction des frontières humaines, en tant qu'enjeu identitaire est intimement liée à la problématique de la langue. Nous analyserons donc le fonctionnement des stéréotypes au sein des groupes humains constitués en foyers d'exclusion et d'inclusion qui, à partir des limites qu'ils instaurent, provoquent l'expulsion de l'Autre. Ce processus de construction identitaire fonctionne sur une structure de catégories binaires opposées : sujet/objet, ici/là-bas, intérieur/extérieur, Nous/les Autres.

De plus, à l'aide des recherches de Michel Foucault, nous analyserons la construction des espaces délimités par des murs d'exclusion. Ainsi, nous examinerons le fonctionnement des murs en tant qu'éléments de divisions spatiales au sein de nos sociétés. Les études de Foucault ont démontré que les murs idéologiques construits au cours de l'histoire se sont transformés en pierres, briques et ciments prenant des formes très concrètes : prisons, hôpitaux, garnisons, écoles. Il a dénommé ces espaces « les hétérotopies ». Nous verrons donc comment les écrivains des Amériques décrivent les murs/frontières qui divisent l'espace en confinant à l'intérieur de chaque cloison un groupe déterminé d'êtres humains.

Lorsque nous avons examiné les origines violentes des frontières, nous avons signalé que l'irrationalité de la violence persécutrice est souvent mise en évidence dans les discours de fiction des Amériques pour révéler discriminations, persécutions et génocides. Dans le traitement de la violence chez les écrivains des Amériques, la problématique de la stéréotypie est fréquemment présentée²⁹³. À titre d'exemple, on peut citer *Le magicien*²⁹⁴, roman de Sergio Kokis qui termine la trilogie composée par *Saltimbanques* (2000) et *Kaléidoscope*

292 Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 101.

293 Comme nous le verrons plus loin, René Girard aborde ce sujet comme la « grammaire des persécutions ».

294 Sergio Kokis, *Le magicien*, Montréal, XYZ Éd., Coll. « Romanichels », 2002.

brisé (2001). L'histoire raconte la vie d'un ancien magicien du Cirque Alberti, Draco Spivak qui, après avoir trahi ses amis et camarades en les exposant à la mort, devient le confident du dictateur du Paraguay, Alfredo Stroessner, connu pour sa cruauté et dont le régime est passé à l'histoire comme l'un des plus sanguinaires de l'Amérique latine. L'amitié du dictateur avec Don Dragon (qui a changé de nom et acquis soudainement des diplômes universitaires de toute sorte, ainsi qu'un passé et une famille illustre) permet des confidences qui conduisent à une ré-écriture de l'histoire de la dictature en mettant en évidence les alliances économiques et politiques avec de puissantes institutions des États-Unis, de l'Argentine, du Brésil et du Chili, ainsi que l'enrichissement personnel des élites paraguayennes et étasuniennes. D'ailleurs, dans le roman il se dessine une caricature du personnage Stroessner, composée à travers des dialogues qui ne sont en fait que des monologues (soulignons en passant que cette parodie de Kokis représente bien un des traits caractéristiques de la violence : le monologue implique l'impossibilité d'ouverture). Le discours du général Stroessner matérialise la manière de penser des « gens bien » de la société paraguayenne, car il exprime ce qui est considéré décent, bienséant, honnête, exact, juste, par le discours hégémonique dans le temps des dictatures (non seulement au Paraguay, mais dans toute l'Amérique latine). Par la logique du binarisme, on trouve dans ses élocutions une description des individus voués aux persécutions, de ce qui est hors norme. Dans ces propos, on constate, comme le dit Girard, que l'irrationalité est une caractéristique des persécuteurs. Dans le paragraphe cité ci-dessous, Stroessner se lamente de la décadence dans laquelle l'Amérique latine est en train de chuter, étant donné que certains pays commencent à sortir des dictatures :

Le continent prend un tournant qui ne me plaît pas. Le dévergondage, surtout ! La fameuse libération des femmes, par exemple, ce truc gringo, n'est que du dévergondage de lesbiennes et de femmes frigides. Ce sont les pires pour se dévergondier et pour jouer aux putes, ces femmes frigides et machonas. Et puis, la jeunesse, quelle misère ! Ils écoutent du rock à casser

les tympans des honnêtes gens et oublient les guaranies, les boléros, qui sont notre fierté musicale. Aucun patriotisme. Des orgies aussi, aucune morale. As-tu vu les plages de Río ? Le cul à l'air dès qu'elles commencent à avoir des tétons... Et les militaires là-bas ne font rien contre ces abus. Des curés communistes, des curés qui défroquent, des curés maricons... Même des travestis, ici à Asunción ! Qu'on m'arrête tous ces maricons ! Tous ! À la torture ! À la caserne pour un redressage en règle de la morale. La drogue... Les gens n'ont même plus de maîtresse, Dragon; tout le monde baise avec tout le monde, au point que les bordels doivent réduire leurs heures d'affaires. C'est la débandade des mœurs, et je ne sais pas où cela va finir. Mais les maîtresses sont essentielles pour garder intacte l'institution du mariage, bon Dieu ! Si tu veux enculer, tu encules ta maîtresse, n'est-ce pas ? Pas ton épouse ! [...] Voilà du bon vieux respect, à mon avis. Un pays devrait être comme une famille respectable, rigoureux et patriotique.²⁹⁵

Dans ce discours représentatif de la production des stéréotypes des « coupables » voués à la discrimination et aux persécutions, on discerne que toutes ces catégories de personnes blâmables ont un point en commun : elles s'écartent de la norme, de ce qui est prescrit pour le bien commun. René Girard analyse bien cette problématique dans ce que James G. Williams, éditeur de *The Girard Reader*²⁹⁶, désigne comme « *a kind of 'grammar' of persecution*²⁹⁷ ».

René Girard : la grammaire de l'exclusion

Le Juif, parce qu'il représente l'absence de terre, l'argent qui circule, le vagabondage, l'intérêt privé, le lien immédiat à Dieu, autant de façons d'échapper à l'État. L'antisémitisme, qui fut fondamental dans la pensée allemande du XIXe siècle, a fonctionné comme une longue apologie de l'État. Ce fut aussi la matrice de tous les racismes qui ont marqué les

²⁹⁵ Sergio Kokis, *Le magicien*, p. 243.

²⁹⁶ James G. Williams, *The Girard Reader*, New York, A Crossroad Herder Book, 1996.

²⁹⁷ James Williams signale que "These stereotypes are : a crisis of the loss of the distinctions felt to be necessary to social order; accusations made against victims onto whom the alleged crimes undermining law and order are transferred; and the signs of victims, both those within the cultural system who are weak or marginal and those who exist outside the system, such as foreigners. Every culture is a differential system, which means that it coheres as a unitary complex of differences or distinctions. Those bearing the signs of victims do not differ in the right way – in a way in keeping with the system's complex of differences; they are thus always potentially threatening and may be the object of persecution and mob violence, or they may be set aside as a pool of sacrificial victims." Ibid, p. 107.

fous, les anormaux, les métèques. Ne soyez pas juifs, soyez grecs, disent les maîtres penseurs. Sachez dire « nous » quand vous pensez « je ».
Michel Foucault²⁹⁸

Dans une sorte de « grammaire », René Girard a représenté les stéréotypes des persécutions collectives, c'est-à-dire des actes de violence commis directement par une foule des meurtriers, tels que la persécution des Juifs et leurs résonances collectives²⁹⁹. Autrement dit, il évoque d'une part des actes de violence légaux et d'autre part des actes incités, comme la chasse aux sorcières. Il spécifie cependant que certaines terreurs politiques appartiennent souvent aux deux types (comme par exemple la Révolution française). Il explique que les persécutions collectives peuvent découler de différentes situations : une épidémie, une sécheresse ou une inondation, une famine, des perturbations politiques, des conflits religieux. Malgré ces différences, l'expérience de ceux qui les vivent est identique : il s'agit de la perte de l'ordre social. Autrement dit, les règles et les différences qui définissent les divisions culturelles disparaissent. En ce sens, ces événements se ressemblent, c'est pourquoi ils sont décrits de manière similaire³⁰⁰. Lorsque l'ordre institutionnel s'effondre, les différences hiérarchiques et fonctionnelles s'effacent, « de sorte que tout a le même aspect monotone et monstrueux ³⁰¹ ». Jacques Stephen Alexis, dans *Compère Général Soleil* décrit cette situation (qui se produit lors d'un génocide) dans les termes suivants :

Ce jour-là, il y eut de telles horreurs, sous la pluie battante, que la bouche donnait un goût de cendres, que l'air était amer à respirer, que la honte oppressait le mur, que la vie avait une saveur de dégoût. Des choses qu'on n'aurait jamais pu imaginer sur la terre dominicaine. Tout ce qu'il y avait de noble, de pur, de grand dans l'âme d'un peuple simple et humain, fut traîné dans la lie boueuse de la pluie battante, par le Chacal et ses sbires. Tant que cette terre durerait, elle garderait les traces de ces mares de sang

298 Michel Foucault, « La grande colère des faits », *Dits et Écrits II*, p. 281.

299 Voir René Girard dans James G. Williams, *The Girard Reader*, p. 107

300 Il ajoute que les descriptions par exemple de la peste que l'on trouve chez des auteurs si différents que Thucydide, Sophocle, Lucrèce, Boccace, Shakespeare, Defoe, Thomas Mann ou Antonin Artaud ne montrent pas grandes dissimilitudes.

301 René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 108.

fraternel et les enfants dominicains des temps à venir baisseraient la tête devant ces taches infâmant³⁰²es...

Lorsqu'une société traverse des périodes de calme, se met en place un mécanisme de relations qui dissimule les différences. Par contre, lors de la décomposition sociale, le temps s'accélère et les échanges hostiles tendent à augmenter (des insultes, des coups, la vengeance et des symptômes névrotiques). Cette réciprocité négative tend à homogénéiser la conduite des gens qui devient paradoxalement conflictuelle. Girard insiste sur le fait que « ce manque de différenciation correspond à la réalité des relations humaines et que pourtant il demeure mythique³⁰³ ». Ainsi, les différences se réduisent à une similitude du comportement caractérisée par son extrémisme. En fait, la crise sociale est à peine affectée par la diversité, par contre, sa caractéristique est l'uniformité.

Le stéréotype de base de la persécution défini par Girard est celui de la crise sociale, moment où la culture est éclipsée et qu'elle devient moins différenciée, ce qui explique la concordance du processus de la persécution et la logique qui relie tous les stéréotypes dont elle se compose. Girard explique que lors de ce genre de crises, on a tendance à expliquer ses causes du point de vue moral, ce qui fait que les « suspects » sont accusés d'une catégorie particulière de crimes. Ainsi, certaines accusations sont caractéristiques de la persécution collective, comme les individus ayant commis un crime contre un symbole d'autorité suprême (le roi, le père), contre une personne faible ou sans défense, des crimes d'ordre sexuel (viol, inceste), de transgression de tabous ou des crimes religieux comme la profanation. René Girard signale que

All these crimes seem to be fundamental. They attack the very foundation of cultural order, the family and the hierarchical differences without which there would be no social order. In the sphere of individual action they

302 Jacques Stephen Alexis, *Compère Général Soleil*, p. 139.

303 René Girard, *op cit*, p. 109.

correspond to the global consequences of an epidemic of the plague or of any comparable disaster. It is not enough for the social bond to be loosened; it must be totally destroyed.

Ultimately, the persecutors always convince themselves that a small number of people, or even a single individual, despite his relative weakness, is extremely harmful to the whole of society. The stereotypical accusation justifies and facilitates this belief by ostensibly acting the role of mediator. It bridges the gap between the insignificance of the individual and the enormity of the social body. If the wrongdoers, even the diabolical ones, are to succeed in destroying the community's distinctions, they must either attack the community directly, by striking at its heart or head, or else they must begin the destruction of difference within their own sphere by committing contagious crimes such as parricide and incest.³⁰⁴

Il signale que les causes de la persécution ne peuvent pas être « normales », car la foule cherche des causes accessibles qui apaiseront son appétit de violence. Elle rêve d'épurer la communauté de ceux qui la corrompent³⁰⁵. Il précise que les actes de la foule sont des « mobilisations », car ce terme rappelle une opération militaire contre un ennemi, identifié ou à identifier. Au cours de l'histoire, les causes des mobilisations ont changé. Par exemple, au Moyen Âge, on s'intéressait à des inculpations liées à la magie, mais plus tard la recherche du blâme a exigé des crimes plus « raisonnables », des causes plus substantielles. Cependant, les objectifs demeurent les mêmes.

Dans son roman *La matriz del infierno* (*La matrice de l'enfer*), Marcos Aguinis fait la peinture d'une société aux prises avec une crise de folie meurtrière : l'Allemagne nazie. Cependant, le roman ne se limite pas à représenter la persécution et le meurtre des Juifs en Allemagne, mais il montre comment presque tous les pays de la planète les ont exclus en leur refusant toute possibilité de refuge tout en sachant que, par ce refus, on les condamnait à mort. Le roman d'Aguinis montre très clairement que cette exclusion universelle des Juifs ne pouvait se traduire que par leur disparition. Il met en scène la vie d'un couple de diplomates

304 René Girard dans James G. Williams, *The Girard Reader*, p. 110.

305 *Ibid.*, p. 111.

argentins qui travaillent à Berlin pendant les premières années du régime hitlérien. Ils sont témoins des persécutions des Juifs en Allemagne, des manœuvres de l'armée, des intrigues liées aux intérêts personnels, des interrogatoires, du racisme halluciné des dirigeants, mais aussi de la folie vengeresse et meurtrière des gens ordinaires. La persécution, la torture et le meurtre des Juifs n'ont pas été l'œuvre d'une élite délirante au pouvoir mais de toute une « Nation » qui, se sentant menacée par le 'danger juif', a procédé à la « purification » de son territoire. Toute la Nation y a participé : les hommes et les femmes, les enfants et les adultes, les pauvres et les riches, les militaires et les civils, les athées et les croyants. En raison de leurs activités diplomatiques, les personnages d'Aguinis sont témoins du refus d'aide aux Juifs de la part de presque tous les pays et institutions de la planète : l'Argentine (partisane des nazis) et toute l'Amérique latine (à l'exception du Costa Rica), l'Europe (occupée ou complice) et l'Église catholique divisée entre l'effort surhumain de certains membres pour sauver quelques personnes et la politique officielle du Vatican.

L'antisémitisme retracé par Aguinis est donc universel. Edith, la protagoniste, étant née en Argentine dans une famille juive, est victime de l'antisémitisme des Argentins. Très belle et intelligente, elle a fait la connaissance d'un jeune de « bonne famille », Alberto Lamas Lynch, ils s'éprennent l'un de l'autre. Mais la famille d'Alberto ne consent pas au mariage parce qu'il est inconcevable qu'un « Lamas Lynch » puisse épouser une « Juive ». Edith est violée par un Allemand « aryen » la nuit où son père est assassiné par un commando allemand antisémite dans une synagogue de Buenos Aires. Son mari Alberto meurt à Berlin, victime d'une foule furieuse de Nazis au moment où il essayait de la soustraire d'un camion chargé de Juifs se dirigeant vers un camp de concentration. *La matriz del infierno* met en scène un monde caractérisé par une cruauté sans limites où seuls les bassesses et les mauvais instincts des individus semblent dominer. La douleur des victimes

réjouit les bourreaux. Le mépris de l'Autre et de la vie fait la loi. Édith en est témoin : mépris, vols, persécutions, exclusions, tortures, assassinats, viols. Après tant de souffrance et de désespoir, Edith finira sa vie en s'enfermant très jeune dans la maison de ses oncles à Bariloche, en Patagonie. On devine que son esprit est brisé pour toujours.

Girard rappelle que des crimes pouvaient être attribués aux Juifs dans les pays chrétiens ou aux Chrétiens dans l'Empire romain mais les uns comme les autres étaient liés à l'infanticide, à la profanation religieuse et aux rapports incestueux. Ceci montre le caractère indifférencié des catégories des coupables et des crimes et leur lien au stéréotype de la crise de l'indifférenciation. Un des critères du choix des victimes est mis en évidence par la polarisation des majorités contre les minorités ethniques et religieuses. Mais, en plus des différences culturelles et religieuses, il y a les critères purement physiques. En effet, maladie, folie, défauts génétiques, détériorations par accidents, invalidités en général, attirent les persécuteurs (encore que quotidiennement, les personnes handicapées sont victimes de nombreuses discriminations comme le démontre Monique Proulx dans son roman *Homme invisible à la fenêtre*). René Girard explique que

Disability belongs to a large group of banal signs of a victim, and among certain groups — in a boarding school, for example — every individual who has difficulty adapting, someone from another country or state, an orphan, an only son, someone who is penniless, or even simply the latest arrival, is more or less interchangeable with a cripple. If the disability or deformity is real, it tends to polarize 'primitive' people against the afflicted person. Similarly, if a group of people is used to choosing its victims from a certain social, ethnic, or religious category, it tends to attribute to them disabilities or deformities that would reinforce the polarization against the victim, were they real. This tendency is clearly observable in racist cartoons.

The abnormality need not be only physical. In any area of existence or behavior abnormality may function as the criterion for selecting those to be persecuted. For example there is such a thing as social abnormality; here the average defines the norm. The further one is from normal social status of whatever kind, the greater the risk of persecution. This is easy to

*see in relation to those at the bottom of the social ladder.*³⁰⁶

Ainsi, aussi bien le riche que le pauvre peuvent devenir des victimes de la persécution collective. Dans une société pré-capitaliste, comme celle décrite par Jacques Stephen Alexis dans son roman *Compère Général Soleil*, la mise à mort (métaphorique ou réelle) des marginaux est un exemple du type de pensée irrationnelle décrite par Girard. Cette exclusion extrême met en évidence la haine que sous-tend les divisions sociales :

Quelle haine anonyme devait leur porter cette inconnue venimeuse ! Quand elle disait « mon chien » ou « mon tapis », ça chantait dans sa bouche comme une caresse, tels des objets précieux, des choses familières, aimées; mais quand elle s'adressait à ces individus, le dégoût marquait sa bouche immobile d'un rictus léger. Elle les méprisait, elle leur crachait dessus. Oui, ils étaient le peuple aux mains dures, le fumier dont on se sert, mais à quoi on ne veut pas toucher. Hilarion n'était pas blessé, mais curieux. Pourquoi cette haine, pourquoi tout ce fiel ? Bien sûr, elle était de la race des seigneurs, et alors ? Cette femme était de ces gens qui pleuraient un chat, un oiseau et qui ne regarderaient même pas un homme du peuple écroulé, sanglant et gémissant au bord d'une chaussée. Cette haine, ils l'avaient apprise de père en fils, elle avait couvé, fermenté, elle dormait dans chacun de leurs gestes de charité, dans une poignée de main obligeamment accordée au vulgaire, dans chaque sourire. Cette haine était héréditaire, elle durerait aussi longtemps que leur puissance durerait.³⁰⁷

La violence n'établit pas des différences, car son modèle traverse toutes les cultures. Girard démontre ceci en offrant l'exemple de Marie-Antoinette, reine de France guillotinée pendant la Révolution. Après avoir examiné les causes de la mobilisation populaire contre la reine, il conclut qu'un Noir mâle, aurait pu mourir pour les mêmes raisons : elle a été accusée d'être étrangère et d'avoir commis l'inceste avec son fils. La vérité des accusations importe peu, car la représentation de la situation que les persécuteurs se font est irrationnelle.

Dans l'histoire racontée dans *Compère Général Soleil*, la violence éprouvée par les pauvres atteint son paroxysme lorsque Hilarion, n'ayant pas trouvé des moyens de survie

306 René Girard dans James G. Williams, *The Girard Reader*, p. 113.

307 Jacques Stephen Alexis, *Compère Général Soleil*, p. 188.

dans son pays, Haïti, décide d'émigrer avec sa femme enceinte au pays voisin, Saint-Domingue, où il trouve un travail dans une plantation de canne à sucre. Mais Saint-Domingue qui subit une dictature féroce et sanguinaire traverse une crise économique et sociale qui oblige les dirigeants à chercher des boucs émissaires pour les rendre coupables des malheurs qui affectent le pays. Ainsi, la violence, qui avait commencé par de petits gestes quotidiens contre « les étrangers » (les Haïtiens), éclate dans un massacre :

Les gardes s'étaient élancés et confisquaient les machettes de travail. Les hommes furent bousculés et brutalement rassemblés. Ils étaient bel et bien dans la souricière ! D'une voix aiguë l'officier ordonna aux Dominicains de sortir du groupe. Maintenant il n'y avait plus rien à faire qu'à obéir pour ne pas donner de prétexte à la troupe avinée qui s'agitait menaçante, hurlante avec cent têtes abruties, illuminées par la jouissance sauvage que leur procuraient leurs brutalités. À coups de crosses, ils écartèrent les Dominicains qui se rassemblèrent au bord de la route. L'officier accompagné de quelques soldats leur parlait. On les faisait défiler et on leur demandait de prononcer un seul mot :

Pelehil...

Les Haïtiens prononçaient pour la plupart difficilement ce mot correctement. Il n'y avait pas d'Haïtiens parmi les dominicains. Dès qu'on eut fini, une ruée des gardes dispersa les dominicains, loin du champ. Ainsi, c'était aux Haïtiens qu'ils en voulaient. Vraisemblablement on allait les arrêter. Mais ces trois camions ne suffiraient jamais à les transporter tous. À moins qu'on ne les fasse aller à pied ?

L'officier s'énervait de la lenteur de la manœuvre, hurlait avec de grands gestes. Les petites marchandes haïtiennes furent bousculées vers la masse des hommes qu'encerclaient les mercenaires fascistes, la panique commençait à s'emparer des travailleurs. Ils étaient muets, mais prêts à toutes les folies. Une des petites marchandes se mit à regimber contre les brutes, une adolescente à la robe jaune, mouchoir vert à la taille, une fleur bleue dans les cheveux, avec un plateau de bois contre la hanche. Quel mal faisait-elle avec son petit commerce étalé à la pluie et au soleil ? Qui gênait-elle ? Pourquoi la brutalisait-on ? La jeunesse, la colère, le sens de son droit illuminaient les yeux de l'enfant d'un éclat farouche. [...]

Soudain, retentit au loin un crépitement de coups de feu, puis des cris en fusées, puis le silence, puis d'autres rafales et d'autres cris. À n'en pas douter, c'était une fusillade. On tirait non loin de là dans les champs voisins, et peut-être dans la ville.

La foule s'immobilisa une seconde sans comprendre, puis aussitôt eut la claire intelligence de ce qui allait advenir. Elle s'agglutina comme si sa masse pouvait la défendre, puis se désagrégea d'un seul coup dans une fuite éperdue. La voix du lieutenant glapit un ordre bref, mais seuls

quelques coups de feu s'égrenèrent. La fuite s'arrêta, puis reflua sur elle-même en vagues qui se brisèrent l'une sur l'autre. Les hommes regardèrent avec des yeux stupides trois corps fauchés en pleine course qui gigotaient sur le sol tandis que d'autres se courbaient sur eux-mêmes. La fusillade se fit plus serrée.³⁰⁸

L'irrationalité de la violence (tous les Haïtiens doivent mourir pour payer le crime d'être étrangers sur le sol dominicain), le besoin de trouver un bouc émissaire pour le rendre responsable des maux de la communauté et pour les faire expier par son sacrifice sont mis en évidence dans ce chapitre.

La persécution inverse le rapport entre la situation globale et la transgression individuelle. Le lien causal se déplace du collectif à l'individu, car le persécuteur cherche dans l'individu l'origine et la cause de tout ce qui est nocif. Les victimes sont tenues coupables de la perte de distinctions procédant de la crise. La « raison », explique René Girard, est qu'elles sont accusées de crimes qui éliminent des distinctions³⁰⁹. Apparemment, les signes d'une victime sont exclusivement différentiels, tels que les signes culturels. Girard conclut qu'il doit y avoir deux manières d'être différent, deux types de différences, car toutes les cultures se considèrent différentes, légitimes et nécessaires. De la même façon, chaque individu se pense différent des autres parce que chaque culture entretient ce sentiment de différence au sein des individus qui la composent. Une victime n'est pas désignée par sa différence à l'intérieur du système mais en dehors de celui-ci. Ceci est évident dans le cas des défauts physiques. Les défauts dérangent parce qu'ils représentent un dynamisme inquiétant qui semble menacer le système même. Ainsi, on déploie d'énormes efforts pour limiter les « différents », c'est pourquoi on crée des institutions où de nombreuses personnes différentes sont mises ensemble, comprimées et mélangées au point de les détruire.

308 *Ibid*, p. 309-310.

309 René Girard, *op. cit.*, p. 115.

« *Difference that exists outside the system is terrifying because it reveals the truth of the system, its relativity, its fragility, and its mortality*³¹⁰. »

Les minorités de tout type ne sont en fait pas aussi dissemblables qu'on le souhaiterait. Les étrangers sont incapables de respecter des 'vraies' différences; ils manquent à la culture ou au goût, selon les circonstances, ironise Girard et il explique que chez les Grecs, être Barbare signifiait mélanger les distinctions significatives, celles de la langue grecque. Les préjugés tribaux ou nationaux de haine ne s'expriment pas par la différence, mais par absence. En conséquence, l'handicapé devient déformé, l'étranger devient apatride. C'est ainsi que l'on reproduit, inconsciemment, de génération en génération, les mécanismes des ancêtres (même si à présent, dans les démocraties, le niveau de mortalité est moins élevé que dans le passé). Girard avertit qu'il ne faut pas penser que *différent* est nécessairement synonyme de persécution parce que, dans toutes les cultures, les humains pensent qu'ils sont libres et ouverts et que, dans toutes les cultures, on reprend les mêmes stéréotypes de persécution et que, d'ailleurs, on répond toujours aux mêmes menaces. Il explique :

Despite what is said around us persecutors are never obsessed by difference but rather by its unutterable contrary, the lack of difference.

*Stereotypes of persecution cannot be dissociated, and remarkably most languages do not dissociate them. This is true of Latin and Greek, for example, and thus of French or English, which forces us constantly in our study of stereotypes to turn to words that are related: 'crisis', 'crime', 'criteria', 'critique', all share a common root in the Greek verb krino, which means not only to judge, distinguish, differentiate, but also to accuse and condemn a victim. Too much reliance should not be placed on etymology, nor do I reason from that basis. But the phenomenon is so constant it deserves to be mentioned. It implies an as yet concealed relationship between collective persecutions and the culture as a whole. If such a relationship exists, it has never been explained by any linguist, philosopher, or politician.*³¹¹

310 *Ibid*, p. 116.

311 *Ibid*, p. 117.

Dans la longue liste de coupables du texte de Kokis cité plus haut, nous avons constaté que, comme le souligne Girard, malgré leur grande disparité d'aspects, les stéréotypes pourraient être réduits à la catégorie de personnes qui mettent en question les traditions, c'est-à-dire, la stabilité du système (même dans le cas des curés communistes, car leur allégeance politique est en opposition avec la tradition de l'Église qui est normalement l'alliée des classes dirigeantes). De la même façon, dans le texte d'Alexis, « le différent » est déterminé par la manière dont il prononce le mot « perejil » étant donné qu'il n'existe pas de différence visible.

Le paradoxe énoncé par Girard est que les stéréotypes de la persécution ne sont pas innombrables, loin de là, mais que l'exclusion qui en découle est immense et ses victimes incalculables. Cette forme des frontières humaines a particulièrement intéressé Monique Proulx qui, dans *Homme invisible à la fenêtre*³¹², expose une résistance ardente à cet ordre des choses.

L'invalidité comme menace pour l'ordre établi

Et il y a de ces exclusions qui ne disent pas leur nom. De celles que l'on a tendance à considérer comme « normales », dans l'ordre des choses, à force de les côtoyer. De celles qui dessinent sur les lèvres un sourire moqueur ou condescendant. De celles que l'on pratique sans s'en apercevoir. Des exclusions de toutes sortes envers les gros, les petits, les plus faibles, les malades, les mal-habiles, les mal-foutus, les mal-pensants, les malingres, les pas beaux, les pas contents. Les hors cadre, les hors normes. Claude Grossenbacher³¹³

Le pouvoir n'est plus substantiellement identifié à un individu qui le posséderait ou qui l'exercerait de par sa naissance; il devient une machinerie dont nul n'est titulaire. Michel Foucault³¹⁴

312 Monique Proulx, *Homme invisible à la fenêtre*, Québec, Boréal, Coll. « Compact », no. 127, 2001 [1993].

313 Claude Grossenbacher, « Les Autres », publié dans la page de l'Association contre l'exclusion : www.mypage.bluewin.ch

314 Michel Foucault, « L'œil du pouvoir », *Dits et Écrits II*, p. 199.

Dans *Homme invisible à la fenêtre*, Monique Proulx révèle « le différent » dans le sens girardien du terme, c'est-à-dire celui qui met en évidence la précarité du système. En même temps, ce différent n'est pas un « étranger » au sens de venu d'ailleurs mais une personne handicapée physique qui ressemble étrangement aux gens « normaux » : il aime, il a peur, il se révolte. Le narrateur-focalisateur du roman est Maximilien, en fauteuil roulant depuis dix-huit ans, suite à un accident. Son discours caustique met en scène des expressions choisies dans le but de démolir, pour « ébranler des constructions et tout jeter par terre ³¹⁵ », selon son expression. Sa lucidité frôle la destruction. Il détruit pour reconstruire. Il coupe des corps pour se faire des ailes et fuir, non seulement sa condition physique, mais l'exclusion à laquelle le condamne le regard des autres. L'histoire racontée est une excuse pour représenter une série de portraits dans la perspective d'un individu que personne ne veut voir mais que tout le monde perçoit en une seule dimension : dans sa faiblesse, dans son impuissance, dans son impossibilité :

Pour une fois, les mirettes des braves gens en avaient pour leur argent, vagabondant entre l'estropié et la nymphe, caracolant du « c'est dommage ! » à l'« est-tu belle ! ». Il est rare que la vie se montre si miséricordieuse pour les voyeurs.

J'ai eu dix-huit ans pour m'habituer aux regards et à la curiosité morbide, et j'y suis maintenant totalement imperméable, sorte de tôle galvanisée sur laquelle ricochent les balles.³¹⁶

Maximilien est invisible parce que, aux yeux des autres, il n'est pas un homme, mais un spectacle. Tout comme Julius Einhorne, son ami, qui souffre du « syndrome de la transparence » parce qu'il est gros. Plus il est gros, moins les yeux se posent en lui. Si on revient à la théorie de Girard, ce phénomène s'explique par l'absence de mimétisme. En

315 Monique Proulx, *Homme invisible à la fenêtre*, p. 234.

316 *Ibid*, p. 21.

effet, si Julius n'est désiré par personne, personne ne peut imiter ce désir, c'est pourquoi il sera toujours invisible.

Cependant, comme le rappelle Michel Foucault, il y a un autre aspect important à considérer à propos des invalidités : leur rapport à la mort. Foucault se consacre aux maladies mentales, à la folie. Mais en procédant par métonymie, on peut considérer que toutes les invalidités nous confrontent à l'inévitabilité de la mort, « cette présence décharnée³¹⁷ », que l'on voudrait ignorer. Foucault constate que dans la transformation d'esprit qui s'est opérée vers la fin du XVe siècle, la « dérision de la folie prend la relève de la mort et de son sérieux³¹⁸ ». Le fou devient la présence vivante de la mort (comme antérieurement l'avait été le lépreux), car la vie a perdu son sens. À présent, il est évident que le crâne est vide. Le néant de la vie est éprouvé maintenant à l'intérieur, comme

une forme continue et constante de l'existence. Et tandis qu'autrefois la folie des hommes était de ne point voir que le terme de la mort approchait, tandis qu'il fallait les rappeler à la sagesse par le spectacle de la mort, maintenant la sagesse consistera à dénoncer partout la folie, à apprendre aux hommes qu'ils ne sont déjà rien de plus que des morts, et que si le terme est proche, c'est dans la mesure où la folie devenue universelle ne fera plus qu'une seule et même chose avec la mort elle-même.³¹⁹

Ainsi, l'invalidité de Maximilien est une menace pour le monde « normal » dans lequel il évolue, car il rappelle la précarité du système et de la vie elle-même. Maximilien n'est que trop conscient de la marginalité à laquelle il est exposé. Ainsi, à plusieurs reprises il s'identifie à la périphérie dans sa condition de handicapé. Il est confiné à l'exclusion tout en restant à l'intérieur de la cité. Son existence est celle d'un être périphérique, marginal. Par exemple, à la fin du récit, il accuse son ami Gérard Mortimer de lui avoir offert « des miettes

317 Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 31.

318 *Ibid*, p. 32.

319 *Ibid*, p. 32.

de survie, des aumônes clandestines, de la bouillie de maïs pour le Tiers-monde³²⁰». Dans cette perspective, le monde n'est plus divisé entre pays riches et pays pauvres. L'opposition est maintenant celle du *centre* opposé à la *périphérie* dans le cadre d'un intérieur/extérieur redéfini : l'extérieur se trouve au sein de notre société. C'est le corps différent qui est exclu. La *périphérie*, ce qu'on laisse à l'extérieur, est ce qui n'est pas normal.

Or, comme l'explique Homi Bhabha, la mimésis coloniale est le désir de rendre l'Autre réformé et reconnaissable, différent mais presque identique, égal mais pas tout à fait, « not quite³²¹ ». Par un autre tour de force métonymique et tout en considérant les études de Foucault concernant la « normalisation », on pourrait appliquer la notion postcoloniale de Homi Bhabha au traitement réservé à la personne handicapée décrite par Monique Proulx. En effet, selon les observations de Maximilien, les fonctionnaires de l'État s'efforcent de le réformer, de le définir, bref, de l'assimiler à la société de production. Dans son récit on voit bien l'effort fait par les autorités pour faire de lui un sujet classé, que l'on puisse cerner et, comme le dit Girard, l'enfermer dans une institution monstrueuse où les individus sont regroupés d'une manière destructive. Maximilien explique que ces institutions d'exclusion à l'intérieur des sociétés apprivoisent l'invalidé, elles le rendent productif :

Tous les deux mois, des messieurs et des mesdames Quirion, aux visages disparates mais aux desseins toujours semblables, se succèdent chez moi. Ils viennent de la part de ce ministère-ci ou d'un autre, ils souhaitent sincèrement, avec une belle unanimité, que je me normalisasse, que je m'intégrasse un tantinet davantage. [...]

Il me donne le numéro de téléphone où me précipiter. Il attend ma réaction. Je lui demande s'il faut peindre avec la bouche, ou avec quelque autre organe dont les possibilités clandestines m'auraient jusqu'à ce jour échappé. Il commence par protester énergiquement, puis, flairant le sarcasme, il fronce les sourcils, peiné par mon ingratitude.³²²

320 Monique Proulx, *op. cit.*, p. 232.

321 Homi Bhabha, "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", *October* 28, 2000 Spring 1984, 125-133, p. 126.

322 Monique Proulx, *op. cit.*, p. 73-74.

Maximilien se révolte contre ce moule-prison qu'on veut lui imposer, il n'accepte pas d'être comme les autres, d'être normal. Il est ce qu'il est, monté sur Fidèle Rossinante, comme un Don Quichotte³²³ postmoderne (je suis ce que je suis), et il cherche sa forme et sa place :

Monsieur Quirion veut savoir pourquoi je n'ai pas envie d'aller habiter dans cette maison du centre-ville, à ras de trottoir, en compagnie d'une vingtaine d'estropiés aussi rébarbatifs que moi qui feront grincer leurs roues sur le carrelage et cliqueter leurs prothèses avant et après la soupe communautaire.

Je lui dis que puisque les gens à lunettes ne se rassemblent pas dans des maisons communes, je ne vois pas pourquoi les gens à chaises roulantes auraient raison de le faire. Il remonte ses lunettes sur son nez, il referme ses dossiers.³²⁴

Dans le récit de Monique Proulx, Maximilien refuse l'enfermement dans une institution où il serait objet d'observation des médecins, des sociologues, etc. Dans son château, Maximilien, l'observé, devient l'observateur.

Dans le geste de prendre la parole (ou le pinceau) pour se représenter, Maximilien pénètre le centre producteur du discours normatif pour afficher sa différence. Pour lui, le fait de se dire est un acte profondément subversif qui dépasse sa problématique individuelle pour questionner le discours hégémonique dans ses fondations. Paradoxalement, dans sa quête, dans sa recherche d'affirmation, la cuirasse de glace (son espace propre qui le protège du regard et du monde extérieur), si patiemment construite pendant des années, se fissure aussi, tout comme sa parole fissure l'ordre « normal » des choses. Ses défenses sont brisées par la chaleur humaine des ouvriers portugais :

Ils m'assoient, ils me déplacent, ils ne s'entendent pas sur le siège le plus digne de me recevoir. Ils m'obligent à manger des arachides au barbecue, un hot-chicken, de la poutine, des pâtisseries aux œufs. Ils me font boire du vin chaud à la cannelle qui me rend saoul après deux verres. Ils me prêtent

323 Comme Don Quichotte il vit isolé dans son monde propre, différent de celui des autres. Il s'est construit son espace, qui lui est propre, et qui ne coïncide pas nécessairement avec la « réalité » des autres.

324 Monique Proulx, *op. cit.*, p. 75.

des vêtements secs, ils vont sécher les miens dans leur maison en face du garage. Quelqu'un me masse les épaules, un autre hurle de me ficher la paix, ils s'engueulent en portugais en me montrant d'un doigt malpoli. Ils gonflent les pneus de Rossinante, ils nous colmatent, nous lubrifient. Ils brisent l'embâcle déjà miné par père et fils Stéphane, pourquoi me font-ils ça eux qui ne m'aiment pas, ils piochent la glace à coups d'humanité et voilà que ça fond, voilà que je pleure, fauché par leur fraternité comme par une balle perdue.³²⁵

L'identification de Maximilien au groupe d'ouvriers portugais constitue une transgression par rapport à l'identité traditionnelle, à son appartenance à sa classe sociale et à son groupe culturel. Tourner le dos au passé pour vivre dans un présent ancré dans l'avenir, le questionnement de l'autorité, l'affirmation de la différence représentent des signes qui renvoient à un discours tourné vers un avenir ouvert. Cette tournure du roman de Monique Proulx prouve que la souffrance que provoque la frontière excluant les personnes désignées comme différentes en raison de leurs caractéristiques physiques peut se déconstruire à partir d'une attitude d'ouverture engageant une Relation Véritable avec l'« Autre ».

Les frontières identitaires : le regard tourné vers le passé

La mobilité des personnes et des biens qui caractérise l'ère de la mondialisation permet de penser que, de nos jours et plus que jamais, les identités se font plurielles. Dans les Amériques, parmi tant d'intellectuels, d'artistes et d'écrivains qui s'occupent de la migration, Carlos Fuentes est une des figures emblématiques et, à cause de l'impact de son œuvre, d'une importance capitale.

Or, les personnages de Carlos Fuentes, qui examine dans son œuvre les thématiques du déplacement et de la frontière, restent prisonniers de leurs frontières identitaires, du Nous-Mexicains, car ils sont en quête d'un espace physique perdu situé dans le passé dont la

³²⁵ *Ibid.*, p. 223.

récupération est impossible. Dans leur traversée vers le Nord, ils portent en eux leur passé et leur territoire. Ils sont donc toujours en quête d'un foyer qui se situe dans un espace-temps qui leur a été arraché. Chaque traversée, et la frontière elle-même, sont représentées dans la douleur d'une blessure ouverte et saignante. Ainsi, leur déplacement est chargé d'une histoire de pertes. C'est pourquoi chez Fuentes la frontière – intérieure et géophysique – représente l'espace de l'exclusion.

Malgré le zèle investi par le narrateur de *La frontera de cristal* dans la critique de la corruption et de l'ambition démesurées des élites mexicaines qui condamnent des milliers de leurs compatriotes à l'exil économique, à la séparation des familles, à la dislocation, on ne trouve pas dans cette œuvre la tentative de constitution d'un « tiers espace ». Bien au contraire, on remarque que son discours reste pris dans le jeu binaire du Nous/Eux. Le narrateur joue avec l'idée de l'authenticité culturelle, avec une forme de l'identité qui se lie aux mythes nationalistes. Ce discours des racines et de la tradition reproduit la même structure oppressive et d'hégémonie qu'il conteste ailleurs.

Dans le discours de Fuentes, l'Autre en tant que sujet de stéréotypie inclut aussi les femmes. Les personnages féminins, comme la belle, frivole et aristocrate Micheline Laborde, comme la femme de Barroso et ses amies riches et même les ouvrières des maquiladoras, manquent de profondeur. Dans la nouvelle « Las amigas », par exemple, une jeune Mexicaine travaille comme domestique pour une vieille capricieuse et méchante, Miss Amy Duncan, qui fait tout pour rendre la vie de la pauvre Josefina misérable et malheureuse. La Mexicaine supporte toutes les humiliations auxquelles la soumet la méchanceté de la Gringa pour payer des cours de droit à son mari qui est en prison. Josefina est tout ce que le discours du patriarcat demande à une femme latino-américaine : obéissante, soumise, silencieuse, patiente au-delà de la logique, travailleuse, honnête... bref, une sainte.

Les discours des narrateurs et des personnages des récits de Carlos Fuentes sont prisonniers de leurs frontières intérieures qui les séparent, en tant que Mexicains, de l'Autre, le méchant Gringo, impérialiste et sauvage. Paradoxalement, l'affirmation du vieux gringo « la frontière, je la porte en moi », s'avère une caractéristique des Mexicains. Ainsi, Fuentes est victime du piège de la stéréotypie parce que l'effet de frontière qu'il critique est reproduit à son insu dans ses récits « édifiants » sur les bontés de la mexicanité.

Or les études culturelles, envisagées selon la perspective postcoloniale³²⁶, ont amplement éclairé la problématique de la construction identitaire reliée à la langue. Dans la prochaine partie de ce chapitre, nous étudierons donc comment la langue, par le biais des stéréotypes, devient le dispositif par lequel les groupes humains dressent des frontières raciales et comment le discours de fiction dans les Amériques les décompose pour amorcer leur déconstruction.

La problématique de la langue : les stéréotypes et l'attribution identitaire³²⁷

Pour changer le monde, il faut d'abord oser se remettre en question. Soi-même. Accepter son imperfectibilité. Alors le premier pas sera fait vers l'autre. Claude Grossenbacher³²⁸

Quel est donc le processus par lequel se constituent les groupes et avec eux, les frontières humaines ? Lucie Hotte explique que « l'identité dépend de l'Autre dans la mesure

326 En ce qui concerne les études postcoloniales, nous reviendrons sur ce sujet dans le chapitre suivant. Nous ne nous y attardons pas ici parce que ce qui nous intéresse pour l'instant est de comprendre le mécanisme de construction des frontières. Dans le prochain chapitre nous étudierons plutôt quels sont les mécanismes de déconstruction de celles-ci.

327 Nous nous sommes penchés sur ce problème au chapitre I d'une manière générale. Nous l'abordons maintenant dans la perspective spécifique de la construction identitaire et des frontières des groupes humains.

328 Claude Grossenbacher, publié dans la page de *l'Association contre l'exclusion* : www.mypage.bluewin.ch

où il nous attribue une identité³²⁹». L'identité d'un individu se fonde non seulement sur le plan personnel, mais aussi sur le plan social. Un individu élabore son identité en fonction de ses relations avec les autres membres de sa communauté, par rapport auxquels il établit des liens de ressemblance et de différenciation. Elle précise :

[...] l'identité dépend de l'Autre dans la mesure où il nous attribue une identité. Lors de ce processus d'attribution, certains sèmes identitaires sont attribués à un individu par les Autres qui l'entourent en fonction de leur interprétation de certains éléments propres à cet individu. Le processus d'attribution est toujours l'œuvre d'une subjectivité qui pose un jugement de valeur. Comme l'affirme Patrick Imbert, « le processus tend donc à stabiliser une identité dans un comportement qui sera lu par les autres de manière figée ». Cependant, ce n'est pas exclusivement le comportement qui servira de base au processus d'attribution. L'identité que l'Autre perçoit en nous et, conséquemment, l'image qu'il nous renvoie de nous se fondent sur l'ensemble de ce que les sociologues nomment les caractéristiques saillantes : les noms, la langue, la religion, le comportement et même l'apparence physique. Comme l'Autre ne s'attarde trop souvent qu'à ces éléments, il a une vision stéréotypée des individus qui appartiennent à d'autres groupes culturels que le sien. En fait, selon Laing, « ce sont les autres qui vous disent qui vous êtes. Plus tard, on endosse leurs définitions ou l'on essaie de s'en débarrasser. Il est difficile de ne pas accepter leur version de l'histoire. [...] nous apprenons à être ce qu'on nous dit que nous sommes ». ³³⁰

De la même façon, une communauté se définit par rapport aux autres par des traits spécifiques, mais surtout par l'adhésion à un système de croyances négatif, c'est-à-dire, basé sur ce que la communauté ne veut pas être. Par exemple, on dit que les Juifs aiment l'argent, que les Nègres sont paresseux, que les Latino-américains sont des amants fougueux et instables, etc. Toutes ces images stéréotypées exposent l'aspect négatif des traits humains qu'on ne souhaite pas pour soi ni pour le groupe auquel on appartient. C'est ainsi que les individus construisent des murs qui leur procurent une sensation de protection,

329 Lucie Hotte, « Entre l'Être et le Paraître : conscience identitaire et altérité dans les œuvres de Patrice Desbiens et de Daniel Poliquin », dans Yvan G. Lepage et Robert Major (Dir.), *Croire à l'écriture*, Orléans (Ontario), Les Éditions David, 2000, p. 163 - 178.

330 *Ibid*, p. 170.

d'appartenance et de différenciation. De la sorte, ils se sentent en mesure d'inclure ou d'exclure les autres. On peut ainsi juger et condamner les personnes *différentes*.

Or, les différences sont relatives, comme le montre Carlos Fuentes dans *Gringo viejo*.

Il s'agit de la réflexion du Vieux gringo par rapport à une famille mexicaine :

*Esa noche, mientras dormitaba, vestido de negro, sobre el petate, escuchando la pesada respiración de sus anfitriones, oliendo los espesos olores de la pareja y de sus perros, diferentes de él porque comían distinto y pensaban y amaban y tenían distinto, le gustó la idea de que le ofrecieran una casa.*³³¹

L'image de Fuentes met en évidence que les différences dépendent de la perception de l'énonciateur, c'est-à-dire que l'attribution identitaire de l'Autre est subjective.

D'autre part, comme le souligne Patrick Imbert, le stéréotype appartient au domaine des paradigmes³³², il fait partie de la cohérence interne de la langue et sous-tend une manière de penser, de concevoir le monde et la vie. Les stéréotypes constituent des éléments dont nous nous servons pour expliquer ou comprendre l'Autre. En ce sens, on pourrait affirmer que, d'une certaine manière, les stéréotypes sont des éléments explicatifs qui s'actualisent par les clichés se situant eux, au niveau du syntagmatique. Dans la même veine, Daniel Castillo Durante explique que « parler, c'est avant tout réactiver un réservoir commun dans lequel s'agitent [...] les *unités d'emprunt*³³³. » Puisqu'il s'agit d'un bien qui est là et où nous allons puiser les substances qui construisent nos discours, le problème de l'emploi du stéréotype ne se pose pas au niveau de la langue en elle-même, mais au niveau des utilisateurs. C'est aux usagers de la langue de faire attention de ne pas tomber dans les pièges

331 « Cette nuit-là, pendant qu'il sommeillait, habillé en noir, sur la natte, en écoutant la lourde respiration de ses hôtes, sentant les odeurs épaisses du couple et de leurs chiens, différents de lui parce qu'ils mangeaient différemment, et qu'ils pensaient, aimaient et craignaient différemment, il a aimé cette idée, qu'ils lui avaient offert une maison. » Carlos Fuentes, *Gringo viejo*, p. 20. C'est moi qui traduis.

332 Patrick Imbert, *Roman québécois contemporain et clichés*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1983.

333 Daniel Castillo Durante, « Le stéréotype à l'heure de tous ses masques : état des lieux », dans Christian Garaud (Éd.), *Sont-ils bons? Sont-ils méchants? Usages des stéréotypes*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 73.

du racisme. En ce sens, Todorov affirme qu'« un discours est, certes, déterminé par ce sur quoi il porte; mais à côté de ce contenu évident il en est un autre, parfois inconscient et presque toujours implicite, qui lui vient de ses utilisateurs : auteurs et lecteurs, orateurs et public³³⁴. » Lorsque le stéréotype est démasqué, signalé, mis en évidence, il révèle une construction qui a été élaborée par des sujets parlants.

Le racisme démasqué

But of course, come in, sir, there is no colour prejudice among us.... Quite, the Negro is a man like ourselves.... It is not because he is black that he is less intelligent than we are. Homi Bhabha³³⁵

La Vérité n'est pas hors pouvoir ni sans pouvoir. Michel Foucault³³⁶

My concept of stereotype-as-suture is recognition of the ambivalence of that authority and those orders of identification. The role of fetishistic identification, in the construction of discriminatory knowledge that depends on the 'presence of difference', is to provide a process of splitting and multiple/contradictory belief at the point of enunciation and subjectification. It is this crucial splitting of the ego which is represented in Fanon's description of the construction of the colonized subject as effect of stereotypical discourse: the subject primordially fixed and yet triply split between the incongruent knowledges of body, race, ancestors. Homi Bhabha³³⁷

Les génocides du XXe siècle mettent clairement en évidence le racisme qui ronge nos sociétés. Le racisme est, certainement, de toutes les frontières qui se trouvent à l'intérieur des États, l'une des plus violentes. Pourtant, racisme et xénophobie sont encore, malgré leur incontestable matérialité, des phénomènes difficilement compréhensibles ou admissibles. Quelle société voudrait admettre qu'elle souffre de racisme ?

334 Tzvetan Todorov, dans « Préface » à l'œuvre d'Edward Saïd, *L'Orientalisme. L'orient créé par l'Occident*, traduit de l'américain par Catherine Malamoud, Paris, Éditions du Seuil, 1980, p. 7.

335 Homi Bhabha, *The Location of Culture*, p. 237.

336 Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », *Dits et Écrits II*, p. 158.

337 Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 80.

Ainsi, une question s'impose : dans notre société postmoderne de pays industrialisés et à l'avant-garde en termes d'acquis sociaux, le racisme, la xénophobie et l'exclusion, ont-ils cours³³⁸ ? La critique littéraire reste souvent silencieuse à cet égard. Patrick Imbert, qui examine le mutisme de la critique par rapport à la dénonciation du racisme dans deux récits de Gabrielle Roy en suggère la raison :

Ainsi que le démontrent Homi Bhabha, Edward Saïd et la plupart des théoriciens du post-colonialisme, la discrimination commence au niveau de l'appareil critique qui détermine le réseau de thèmes et de problèmes dont on parlera ou dont on ne parlera pas. [...] Selon la génération à laquelle ils appartiennent, les critiques qui prennent en charge ces deux nouvelles manifestent deux attitudes : ou bien le rejet, ou bien l'atténuation proche du silence.³³⁹

Néanmoins, dans les discours de fiction, le racisme a fait l'objet d'une sévère critique, et ce depuis longtemps. Prenons comme exemple la nouvelle « Les deux Nègres », ouvrant le recueil *Rue Deschambault*³⁴⁰ (1955) de Gabrielle Roy³⁴¹ où elle réussit une peinture

338 Dans le chapitre précédent, nous avons vu que la construction de l'identité nationale en tant que totalité homogène se base sur l'exclusion de la différence. Gérard Bouchard démontre que le Canada, dans son processus de construction nationale, n'a pas été l'exception : « Dans l'ensemble néanmoins, la société canadienne se signalait surtout par ses nombreux éléments d'homogénéité, trait imputable principalement à tout ce qu'elle avait exclu. Comme nous l'avons mentionné, les Juifs (D. Vaugois, 1968) et les protestants étaient peu présents dans la vallée du Saint-Laurent. Des esclaves y ont été recensés, mais en proportion relativement minime. Quant aux Amérindiens, dont les effectifs dans la vallée du Saint-Laurent ont augmenté durant cette période (de 700 en 1625 A. 3 700 en 1750), ils étaient tenus à distance par crainte de contamination morale (J. Dickinson, 1996, Tableau 1). On tenait en effet qu'ils étaient de condition inférieure et le métissage était découragé. Sur le plan politique, ils étaient considérés comme des alliés, et non comme des sujets de Sa Majesté. Ils pouvaient être élevés à la dignité de la civilisation grâce à l'évangélisation, mais beaucoup d'entre eux s'y montraient rebelles. En plus d'être tenus à distance physiquement, les autochtones étaient exclus symboliquement. B. Andrés (1990, chapitre 2) a montré qu'ils étaient absents des représentations théâtrales du XVIIe siècle, où ils n'étaient représentés que par des personnages joués par des Blancs. De même, lorsque les habitants commencèrent à s'identifier à l'ethnonyme *Canadien*, on aurait pu croire qu'ils se rapprochaient des Amérindiens auxquels il avait été associé jusque-là. Mais ce fut le contraire; il s'agissait en réalité d'une appropriation exclusion. Ceci pour la dimension symbolique. Sur un plan beaucoup plus empirique, un autre type de rapports se nouait avec l'Autochtone pour les fins de la traite des fourrures. Des ententes commerciales étaient conclues en vertu desquelles les Français s'assuraient à moindres coûts des profits substantiels (D. Delage, 1999). » Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du nouveau monde*, p. 91.

339 Patrick Imbert, « Critique littéraire, lecture canonique, prise en charge de la différence et exclusion », dans Yvan G. Lepage et Robert Major (dir.), *Croire à l'écriture. Études de littérature québécoise en hommage à Jean-Louis Major*, Orléans, Ontario, Les Éditions David, 2000, p. 186.

340 Gabrielle Roy, « Les deux Nègres », *Rue Deschambault*, Québec, Boréal, 1993, p. 8 - 30.

341 Bien que Gabrielle Roy ne s'occupe pas spécialement de l'altérité, il est intéressant de constater qu'elle prend position bien avant que le racisme et l'exclusion deviennent des thèmes fréquents chez les écrivains

pénétrante des stéréotypes racistes dont les Canadiens blancs n'étaient pas conscients. Gabrielle Roy dans *Rue Deschambault* étale les préjugés racistes existant dans la mentalité des habitants bien intentionnés du Canada du milieu du XXe siècle³⁴².

Comme nous l'avons vu au cours des chapitres précédents, l'Histoire préfère oublier les lynchages. Or, il est fondamental de récupérer la mémoire non dans un sens revendicatif et tourné vers la vengeance mais bien au contraire, pour empêcher la répétition de l'Histoire.

En ce sens, Girard souligne que

La pensée occidentale continue à fonctionner comme effacement des traces. Ce ne sont plus les traces directes de la violence fondatrice qu'on expulse mais les traces d'une première expulsion, d'une seconde ou même d'une troisième, d'une quatrième. En d'autres termes, c'est à des traces de traces de traces, etc., qu'on a affaire. Il faut noter que Derrida a remplacé l'être de Heidegger par ce qu'il nomme la trace. Plus révélatrice encore est une phrase que Sandy Goodhart m'a signalée dans le Moïse de Freud. Elle dit à peu près que le difficile n'est pas de commettre un meurtre mais d'en effacer les traces.³⁴³

L'oubli met en péril la construction d'une communauté plurielle parce qu'il cherche à cacher les torts faits à l'Autre (dont les effets sont la rancune et l'hostilité) et à fabriquer en conséquence une image de soi fantaisiste, basée sur des « différences » inexistantes (c'est le même mécanisme que celui de la fabrication des stéréotypes) tandis qu'il serait plus sain pour la communauté de se remettre en question et d'admettre ses erreurs. C'est ce que suggère Gabrielle Roy, dans « Les deux Nègres », première nouvelle de *Rue Deschambault*, publié en 1955, où elle démasque les stéréotypes racistes.

canadiens. En effet, ces thèmes se développent franchement à partir des années 70 et notamment chez les écrivains immigrants. Comme le constatent Clément Moisan et Renate Hildebrand, « les thèmes qui seraient privilégiés par les auteurs immigrants sont : déracinement, étranger, culture, identité, immigration, souvenir et mémoire. ». Clément Moisan et Renate Hildebrand, *Ces étrangers du dedans. Une histoire de l'écriture migrante au Québec (1937-1997)*, Québec, Éditions Nota Bene, 2001. Il faut souligner ici que les thèmes cités par les auteurs ne s'appliquent qu'à la période 1976-1985.

342 On a même reproché à Gabrielle Roy d'être raciste, pourtant, de nos jours, après Genette, on ne peut plus confondre les diverses instances de la narration (la narratrice, les paroles rapportées des personnages et le foyer de focalisation) avec l'auteur-e.

343 René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 90.

Ce recueil de nouvelles est construit comme une autobiographie où la narratrice, Christine, raconte des souvenirs qui remontent jusqu'à son enfance dans les Prairies³⁴⁴. Il s'agit d'un été dans la vie de la petite Christine pendant lequel « la nécessité » avait obligé ses parents à louer une chambre de la maison familiale. Lorsque la famille était encore à l'étape de la formulation du projet, sa mère se livrait à la construction imaginaire de cet individu qui « devrait se coucher de bonne heure, ne rien boire de fort, être tranquille, ni trop jeune, ni trop vieux... et si possible distingué³⁴⁵. » Toutefois la tâche n'était pas facile pour trouver un locataire « à la fois invisible et distingué ». Que veut dire « invisible et distingué » ? Cela voudrait signifier : pas différent, comme « nous ».

Un jour, le frère de Christine, Robert, annonce la grande nouvelle : il a trouvé « une perfection », l'homme en question est un employé du Canadien Pacifique. Il ne boit pas, ne fume qu'un cigare à Noël et payerait le prix intégral de sa chambre mais l'occuperait seulement deux jours par semaine. De plus, d'après l'expression de Robert, il a « un air de président pieux ». Durant le temps de cette description, la joie de la mère va en grandissant jusqu'au moment où le garçon ajoute :

[...] Mais en réalité, et c'est même la seule petite ombre au tableau, si je peux dire, Jackson est Nègre.

Un Nègre ! Ah non ! Par exemple. Jamais de la vie !

Ma mère avait jeté un regard vers la maison voisine. Et c'était tellement comme si elle avait dit : « Qu'est-ce que Mme Guilbert en penserait ! » que nous avons tous pris le temps de regarder de ce côté-là, gravement.

Néanmoins, ma mère se fit à cette idée ; au fond, je le pense, sa curiosité fut plus forte que tout autre sentiment [...].³⁴⁶

344 Monique Crochet signale que les événements racontés dans les premiers récits, dont « Les deux Nègres », bien que relatés par une narratrice adulte, sont perçus à travers les yeux d'une jeune enfant. Les marqueurs discursifs transcrivant le langage de l'enfant et recréant la mentalité de la petite Christine repérés par Monique Crochet sont un vocabulaire simple et concret, des phrases courtes et simples, l'emploi du diminutif au lieu du prénom, la confusion des deuxièmes personnes du singulier et du pluriel. Monique Crochet, « Perspectives narratologiques sur Rue Deschambault de Gabrielle Roy », *Quebec Studies* no. 11, 1990-91, p. 93 - 101.

345 Gabrielle Roy, *Rue Deschambault*, p. 9.

346 *Ibid*, p. 14-15.

Plus tard, quand la mère de Christine se sent obligée d'expliquer ce geste à sa voisine, elle dit :

J'aurais pu louer ma chambre cent fois, deux cents fois à quelqu'un de blanc, dit ma mère. Ce ne sont pas les Blancs qui manquent par chez nous... Mais justement, j'ai compris qu'il était plus humain, plus chrétien, si vous voulez, de prendre ce pauvre Nègre que certains, comprenez-vous cela, refuseraient de traiter comme un de leurs semblables. Car enfin, oui ou non, demanda maman, un Nègre a-t-il une âme ?³⁴⁷

Ainsi, les Blancs rendent service au pauvre noir en lui louant la chambre.

Les voisins, dans la logique de l'histoire, représentent le regard de la communauté. Leur point de vue révèle ce qui est acceptable. Mais les Guilbert traversent aussi des moments difficiles de pénurie économique. Alors, peu après, en raison du besoin d'argent, un autre Nègre se pointe sur la Rue Deschambault. Comme l'autre, c'est un Nègre acceptable, quoique un peu « moins noir », ce qui fait penser à Mme Guilbert qu'il est un mulâtre, raison pour laquelle elle se sent fière. Les paroles rapportées des personnages adultes dénudent le stéréotype profondément ancré : les Nègres ne sont pas des personnes, on ne sait même pas s'« ils ont une âme ». Ils sont l'objet de la curiosité, de la pitié, de la philanthropie. On peut même se payer un sentiment de mieux-être grâce à eux en se sentant charitable. D'ailleurs, ce masque de philanthropie aide à déguiser la privation, l'amère raison qui oblige Mme Guilbert à prendre chez elle un locataire parce qu'elle expose sa famille – spécialement les enfants – à Dieu sait quels dangers.

Puisqu'il n'y a pas de certitude à propos de l'humanité des Nègres, il y a de quoi s'étonner si l'on découvre qu'ils sont *polis, rangés, bien éduqués, ont du tact ou savent rester à leur place*. Savoir rester à sa place veut dire qu'on ne traverse pas les frontières, qu'on n'envahit pas l'espace de l'autre. De là que les Nègres ne sont pas vraiment menaçants : ils

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 16.

ne franchissent pas les véritables frontières. D'ailleurs, la comparaison entre les deux Nègres évoque un autre aspect du stéréotype déshumanisant : celui de la chosification, de leur valeur de bien meuble, statut codé par le droit des nations européennes au XVIII^e siècle. Jamais il ne nous viendrait à l'esprit de comparer la clarté de la peau de deux Blancs pour tirer comme conclusion que l'un est meilleur ou plus humain que l'autre. Mais ici, il est question du processus d'attribution identitaire : le Blanc a suffisamment de pouvoir pour décider qui est l'Autre, pour le définir, lui attribuer une identité.

Si l'étranger représente une menace, ce n'est pas seulement en raison des préjugés mais aussi parce que ce serait inacceptable de l'admettre comme membre de la famille, de l'intégrer à l'intérieur de l'espace des Mêmes, dans leurs relations affectives, donc de le laisser pénétrer à l'intérieur des frontières du groupe. Dans la famille de Christine, on ne contemple même pas la possibilité que cet étranger puisse aspirer à établir une relation affective avec sa sœur Odette :

Il était si clairement établi parmi nous qu'Odette n'avait pas d'inclination pour les jeunes gens, qu'elle n'était pas pour eux, que personne ne songea à s'étonner de la voir avec le Nègre. Du reste, il la traitait avec un respect qui faisait paraître bien peu de chose la galanterie ou les hommages des garçons à marier.³⁴⁸

On sait bien que pour Odette les hommes n'existent pas. Mais lorsqu'il s'avère scandaleux qu'elle se promène avec un Nègre, « au vu et au su de tous », on l'explique tout naturellement en soulignant qu'elle le fait parce qu'elle « a tant de cœur ». Autrement dit, par pitié, seul sentiment autorisé vis-à-vis des Nègres. Monsieur Jackson n'étant pas un homme, il n'y a donc aucun risque de voir naître une liaison amoureuse. On le voit bien dans la conversation entre les deux femmes :

Je pense qu' [Odette] aurait du succès si elle ne se croyait pas obligée de

³⁴⁸ *Ibid*, p. 24-25.

faire fuir tous les hommes... hormis votre Nègre...
 Mais un Nègre, dit ma mère mystérieusement, ça ne vous écarte pas de la
 vocation... Au contraire...³⁴⁹

La stratégie stylistique de Gabrielle Roy dans ce recueil est de raconter les faits d'une manière détachée, objective et méthodique. Seulement, ce récit est fait par l'intermédiaire de la focalisation d'une enfant. L'effet est singulier : l'inertie dans laquelle le lecteur est immergé par le poids de la langue se brise. Le regard naïf de l'enfant illumine de telle façon les propos racistes des adultes que le stéréotype est découvert dans toute son atrocité.

Un enfant est promesse de futur. Dans le devenir de la vie, les adultes resteront en arrière, ils seront bientôt le passé. De ce fait, l'avenir appartient aux enfants et aux jeunes. Par eux, une nouvelle conception de la vie se met en route. Christine, Odette et Gisèle établissent spontanément des relations avec les « Nègres ». Le discours de la mère est celui du passé, des pratiques révolues tandis que les gestes des jeunes et le regard de Christine ouvrent vers un monde rempli de promesses : « Cependant notre Nègre nous enseignait la bonté. Le soir, il gardait pendant des heures sur ses grosses mains écartées l'une de l'autre un écheveau de laine blanche dont maman faisait une pelote³⁵⁰. » Le racisme mis à nu par Gabrielle Roy, de même que la rencontre avec l'Autre qu'elle propose, invitent à aller au-delà de la tolérance de la société multiculturelle – où peuvent subsister certaines formes de frontières identitaires – et à s'ouvrir à la Relation³⁵¹.

349 *Ibid*, p. 29-30.

350 *Ibid*, p. 23.

351 En ce sens, Patrick Imbert explique qu'il faut songer à « effacer les peurs et les préjugés et ouvrir les jeunes cerveaux, en particulier, aux défis de l'altérité. Par altérité on entend aussi bien les différences culturelles que théoriques, sexuelles, scientifiques, émotionnelles ou ethniques. [...] Or, un point important dans une société multiculturelle est non pas de tolérer l'autre mais bien d'être attiré par lui. » Patrick Imbert, « Critique littéraire, lecture canonique, prise en charge de la différence et exclusion », dans Yvan G. Lepage et Robert Major (Dir.), *Croire à l'écriture. Études de littérature québécoise en hommage à Jean-Louis Major*, p. 193-194.

Démonter les stéréotypes : vers un dialogue

From within the metaphor of vision complicit with a Western metaphysic of Man emerges the displacement of the colonial relation. The black presence runs the representative narrative of Western personhood: its past tethered to treacherous stereotypes of primitivism and degeneracy will not produce a history of civil progress, a space for the Socius; its present, dismembered and dislocated, will not contain the image of identity that is questioned in the dialectic of mind/body and resolved in the epistemology of appearance and reality. The white man's eyes break up the black man's body and in that act of epistemic violence its own frame of reference is transgressed, its field of vision disturbed. Homi Bhabha³⁵²

Comme l'explique Girard, à la base de la stéréotypie se trouve la nature irrationnelle de la pensée des persécuteurs. Le récit de Gabrielle Roy « Les deux Nègres » montre que le racisme est enraciné non seulement dans les grands discours ou dans les grandes apologies nationalistes qui justifient les génocides, mais que la pensée raciste se perpétue à travers la quotidienneté de la langue. En ce sens, Jacques Tarnero explique :

La mécanique raciste va donc aggraver ces perceptions en rationalisant ce qui est identifié comme la causalité d'un malheur ressenti. « C'est de leur faute », « ils, les autres, les étrangers, les Juifs, les Noirs, les Arabes sont la source de nos malheurs ». Ces attributions, par leur généralisation et leur sophistication, alimentent le discours et les attitudes du raciste : ce n'est pas un Juif qui est escroc, ce sont tous les Juifs qui le sont. La pensée raciste n'est donc pas une pensée rationnelle même si son expression a parfois le souci de la cohérence et de la théorie. La force des préjugés, qui forment le tissu du racisme, procède d'un principe d'évidence admis communément par une partie du corps social à un moment donné d'une société.³⁵³

La mise à nu de l'absurdité des stéréotypes est donc fondamentale pour pouvoir briser le cercle vicieux de l'exclusion et de la violence. En effet, la prise de la parole est en soi un acte d'affirmation de pouvoir, surtout si on s'en sert pour justifier certaines actions. Patrick Imbert explique :

352 Homi Bhabha, *The Location of Culture*, p. 42.

353 Jacques Tarnero, « L'imaginaire raciste », *Le racisme*.

Celui qui peut dire ce qu'est la réalité, ce qu'est un « fait » contrôle le monde symbolique et souvent le monde économique. Dès lors s'impose un accord canonique conforme à ce que les institutions et leurs représentants demandent, une situation particulièrement présente dans le monde de la critique littéraire ou artistique. Ces conduites sont contrôlées par le biais du processus d'attribution qui définit une identité stable, un ÊTRE.³⁵⁴

En ce sens, Ernesto Laclau dans « Poder y representación »³⁵⁵ (Pouvoir et représentation) souligne que l'on devrait s'interroger sur les identités qui existent dans un certain contexte et sur les règles grammaticales de leur constitution qui sont toujours dépendantes du contexte.

Or, toutes les cultures s'expriment en catégories qui ne sont pas nécessairement universelles. Bien au contraire, ces catégories concernent un groupe humain déterminé. En ce sens, les travaux des anthropologues linguistes des années 1960 ont apporté une grande contribution. Par exemple, nous tenons comme universelle et intuitive notre conception du cosmos. Pour nous, l'espace et le temps sont des axes déterminants. Dans notre perspective, déterminée par nos langues indo-européennes, tout a un commencement, un développement et une fin. Pourtant, dans d'autres cultures, le temps est cyclique. Comme le démontrent les études d'anthropologues comme Benjamin Lee Whorf, les notions du temps et de l'espace ne sont ni universelles ni intuitives. Il explique que dans la culture Hopi,

[...] il n'y a pas de notion ou d'intuition générale du TEMPS, selon laquelle celui-ci apparaît comme un continu s'écoulant régulièrement et dans lequel toute chose de l'univers se meut à la même allure, hors d'un futur, à travers un présent, dans un passé : ou bien, pour renverser l'image dans laquelle l'observateur est emporté continûment au fil de la durée, à partir d'un passé et en direction d'un futur.³⁵⁶

354 Patrick Imbert, *loc. cit.*, p. 180.

355 Ernesto Laclau, « Poder y representación », dans Mark Poster (Éd.), *Politics, Theory and Contemporary Culture*, New York, Columbia University Press, 1993. En anglais dans l'original, traduit vers l'espagnol par Leandro Wolfson.

356 Benjamin Lee Whorf, *Linguistique et anthropologie. Les origines de la sémiologie*, Paris, Editions Denoël, 1969, p. 7.

Whorf conclu qu'il peut exister d'autres « descriptions de l'univers, tout aussi valables, qui ne contiennent pas les contrastes qui nous sont familiers de temps et d'espace³⁵⁷ », tout comme un nombre infini de géométries non euclidiennes offrent des descriptions parfaites des configurations spatiales :

Chaque langue comprend des termes qui en sont venus à exprimer un champ de référence cosmique, qui cristallisent en eux-mêmes les postulats de base d'une philosophie informulée, et dans lesquels est contenue la pensée d'un peuple, d'une culture, d'une civilisation, voire d'une ère. Tels sont nos mots « réalité, substance, matière, cause » et ainsi que nous l'avons vu, « espace, temps, passé, présent, avenir ». ³⁵⁸

Cette affirmation vient fissurer les ciments de la construction de notre identité culturelle. À la lumière des découvertes de ces anthropologues, il est évident que la démarche de l'humanité, telle qu'elle nous a été racontée, n'est qu'une portion minime de la vie sur notre planète, infiniment complexe, que nous méconnaissons. L'univers, pour la pensée occidentale comme pour les autres groupes, n'accepte pas d'autres descriptions. En ce sens, Patrick Imbert explique que

[...] l'organisation paradigmatique de la langue en tant qu'incarnant une philosophie politique est un lieu commun actuel. Ceci ne signifie pas que cette vision est fausse mais qu'elle s'inscrit elle-même dans une tautologie globale et une cohérence très forte. Cette remarque permet donc de souligner malgré tout qu'il est très difficile de voir ses propres présupposés et que celui qui les vit n'est, la plupart du temps, pas capable de les saisir et encore moins de les expliquer ou de les verbaliser. ³⁵⁹

De ce fait, selon Imbert, il est très difficile de penser différemment, puisque nous sommes plongés dans un automatisme très fort dicté par notre mode de penser, mode qui est imposé par nos structures linguistiques (dans notre cas, indo-européennes). Le racisme que les stéréotypes véhiculent s'exprime d'abord dans les mots du quotidien. Ensuite, les textes, les

357 *Ibid*, p. 8.

358 *Ibid*, p. 14.

359 Patrick Imbert, *Roman québécois contemporain et clichés*, p. 31.

discours savants et les idéologies, autorisent le passage à l'acte, à la mise en pratique des persécutions³⁶⁰. Les travaux d'Edward Saïd ont démontré que la construction systématique de l'Autre, l'utilisation de la stéréotypie comme mécanisme de domination, ont été perfectionnées lors des processus de colonisation. Homi Bhabha lui aussi explique que:

*An important feature of colonial discourse is its dependence on the concept of 'fixity' in the ideological construction of otherness. Fixity, as the sign of cultural/historical/racial difference in the discourse of colonialism, is a paradoxical mode of representation: it connotes rigidity and an unchanging order as well as disorder, degeneracy and daemonic repetition. Likewise the stereotype, which is its major discursive strategy, is a form of knowledge and identities that vacillates between what is always 'in place', already known, and something that must be anxiously repeated as if the essential duplicity of the Asiatic or the bestial sexual licence of the African that needs no proof, can never really, in discourse, be proved.*³⁶¹

Dans les Amériques, on a reproduit le mécanisme d'attribution identitaire évoqué par Bhabha. En effet, le discours discriminatoire des colonisateurs vise à construire l'Autre comme une entité anti-éthique – en raison de sa race – ce qui autorise sa domination. Autrement dit, d'une certaine façon, le stéréotype « normalise » l'Autre dans le sens foucauldien du terme parce que, ne possédant pas les vertues des Blancs, il faut le modeler.

360 Jacques Tarnero explique que « Le discours néo-raciste puise son inspiration et son vocabulaire dans les sources traditionnelles du lexique nationaliste. "Sang, sol, racines, identité, patrie" ponctuent les énoncés du Front national. Celui-ci prend bien soin, par exemple, de distinguer "la Nation", concept trop républicain, de la "patrie", plus chargée de l'imaginaire nationaliste. Les mots désignant l'adversaire, l'anti-France, dénoncent "l'universalisme", le "cosmopolitisme", le "métissage", "l'internationalisme", le "mondialisme" et tout ce qui ne relève pas d'une puissance définie par des frontières: la franc-maçonnerie, l'internationale, le lobby immigré, le Bnai Brith (franc maçonnerie juive)... Parfois, plusieurs termes sont juxtaposés: "capitalisme apatride", "sionisme international", "banque juive". Des échelles de valeur sont ainsi créées: la civilisation vient "d'Occident", le monde blanc est le monde libre, alors qu'ailleurs les barbares nous menacent et le salut ne pourra venir d'une Amérique "métissée" ou appartenant à la "finance juive". C'est bien cette hiérarchie des préférences qu'exprimait Le Pen en déclarant: "J'aime mieux mes filles que mes cousines, mes cousines que mes voisines et mes voisines que les inconnues" » Jacques Tarnero « Un mal, des mots: le discours raciste », *Le racisme*.

361 Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 66, et il ajoute: "For it is the force of ambivalence that gives the colonial stereotype its currency: ensures its repeatability in changing historical and discursive conjunctures; informs its strategies of individuation and marginalization; produces that effect of probabilistic truth and predictability which, for the stereotype, must always be in excess of what can be empirically proved or logically construed. Yet the function of ambivalence as one of the most significant discursive and psychical strategies of discriminatory power – whether racist or sexist, peripheral or metropolitan – remains to be charted." *Ibid*, p. 66.

Cette « normalisation », mise en pratique par le biais de la langue, montre clairement que le stéréotype est une frontière symbolique extrêmement efficace, car elle enferme l'Autre dans un lieu, à la fois rhétorique et géographique et le fixe dans son rôle.

Or, depuis un certain temps, la fragmentation culturelle issue du déplacement a suscité un grand débat concernant la problématique de l'altérité. En ce sens, au Canada, l'apport des écrivains dits migrants est décisif parce qu'ils se situent dans un lieu privilégié pour observer la manière de fonctionner des mécanismes de la discrimination. Dans le nouvel espace, c'est souvent sous la forme d'une double contrainte (d'un côté le poids du passé dramatique et douloureux, et de l'autre, l'interpellation du présent) que les paroles migrantes cherchent à exprimer leur rapport à la société d'accueil afin d'établir un dialogue. En ce sens, dans les années 80, Dany Laferrière a choisi d'agir en provocateur pour interpellier ses lecteurs. Avec son roman *Comment faire l'amour avec un Nègre sans se fatiguer*, il provoque dès le titre, avec l'explicitation d'un triple tabou³⁶² : le renvoi délibéré à l'acte sexuel (transgression de la norme académique), l'utilisation du mot banni Nègre (transgression de la rectitude politique du pays) et la référence à des relations sexuelles, non seulement interraciales, mais entre une Blanche et un « Nègre » (tabou social des sociétés colonisées). Il affiche délibérément sa « différence » en visant franchement les stéréotypes de la persécution³⁶³. Dans le cadre de la société québécoise des années 1985 (année de

362 Ici, nous utilisons le mot tabou au sens large, non dans le sens strictement anthropologique que lui accorde Girard.

363 Comme nous le verrons plus loin dans ce chapitre, Michel Foucault explique que le pouvoir se base sur des stratégies subtiles dont les relations sont extrêmement complexes (ce qu'il appelle la microphysique du pouvoir). En appliquant ce principe aux stratégies discursives du colonialisme concernant le désir et la sexualité de l'Autre, Homi Bhabha explique : « *In this spirit I argue for the reading of the stereotype in terms of fetishism. The myth of historical origination – racial purity, cultural priority – produced in relation to the colonial stereotype functions to 'normalize' the multiple beliefs and split subjects that constitute colonial discourse as a consequence of its process of disavowal. The scene of fetishism functions similarly as, at once, a reactivation of the material of original fantasy – the anxiety of castration and sexual difference – as well as a normalization of that difference and disturbance in terms of the fetish object as the substitute for the mother's penis. Within the apparatus of colonial power, the discourses of sexuality and race relate in a process of*

publication du roman), cette provocation ne pouvait qu'ouvrir vers un dialogue, car il ne s'agit pas d'une société en proie à une crise culturelle qui pourrait la pousser à la persécution dans les termes décrits par Girard.

Dany Laferrière, dès le titre du roman, expose le stéréotype qui constitue l'isotopie de l'histoire, celui du mythe du Nègre grand baiseur³⁶⁴. On pourrait supposer que, dans le cas de la littérature migrante, le dénuement du stéréotype stigmatisant un groupe déterminé, se fait dans le but de le révoquer. Comme le souligne Ruth Amossy, le fait d'être conscient des stéréotypes a permis un certain progrès vis-à-vis du racisme. Dans un travail sur le texte politique, où elle dénude les stéréotypes présents dans les discours de l'extrême droite en France, elle signale que seule une étude approfondie et la réflexion intellectuelle ou l'analyse nous permettent de les dégager parce qu'elles révèlent le soubassement imaginaire et mythique des discours. L'analyse permet de désigner les points de la réflexion qui s'est construite comme démonstration mais qui laisse transparaître des obsessions irrationnelles³⁶⁵.

Le stéréotype véhiculé dans le roman de Laferrière (celui du primitif, de l'homme noir source de plaisir sexuel) est une représentation qui a toujours été associée à une conception du Noir en tant que sauvage, primitif et, surtout, païen, ce qui signifie dégagé des

functional over determination, because each effect . . . enters into resonance or contradiction with the others and thereby calls for a readjustment or a reworking of the heterogeneous elements that surface at various points. There is both a structural and functional justification for reading the racial stereotype of colonial discourse in terms of fetishism. My rereading of Said establishes the structural link. Fetishism, as the disavowal of difference, is that repetitious scene around the problem of castration. The recognition of sexual difference – as the precondition for the circulation of the chain of absence and presence in the realm of the Symbolic – is disavowed by the fixation on an object that masks that difference and restores an original presence. » Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 74.

364 Dany Laferrière, *Comment faire l'amour avec un Nègre sans se fatiguer*, Montréal, vlb Éditeur, 1985, p. 44. Par rapport à la gestation de ce stéréotype, Édouard Glissant explique : « Une autre convention procura l'occasion d'une catégorie particulière d'oeuvres. La lascivité supposée, et disponible, des esclaves, mulâtresses et métis, et la sauvagerie animale dont on faisait crédit aux Africains, fournirent avec abondance à une littérature érotique, prospère dans les Îles du XVIIe à la fin du XIXe siècle. » Édouard Glissant, *Poétique de la Relation, Poétique III*, p. 84.

365 Ruth Amossy, « Sociocritique et argumentation : l'exemple du discours sur le 'déracinement culturel' dans la nouvelle droite », dans Jacques Neeffs et Marie-Claire Ropars (Dir.), *La Politique du texte. Enjeux sociocritiques*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1992, p. 29 - 49.

préjugés religieux véhiculés par le christianisme (que ce soit sous la forme puritaine des Protestants ou sous la forme prude des Catholiques) et sa mission civilisatrice.

Dans ce contexte, le problème du nom est central parce que seuls les individus, les personnes peuvent porter un nom. Dans ce roman, il n'y a pas d'individus mais des types. De ce fait, les personnages de *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer* sont « tous les Noirs ». Ils n'ont pas de nom, sauf Bouba, l'ami du narrateur protagoniste. Ainsi que le signale Purdy, les filles sont représentées comme des types et le narrateur ne dévoile jamais leurs noms, ni aucune autre marque qui puisse les individualiser. Or, comme le révèle Lucie Hotte,

[...] si dans la réalité assigner un nom à une personne ne permet nullement de lui octroyer certaines qualités ou défauts, la littérature par ailleurs joue pleinement autant sur le pouvoir évocateur du nom que sur sa capacité de fonder l'appartenance et, conséquemment, l'identité. Dans un tel contexte, l'absence de nom devient elle-même significative.³⁶⁶

L'absence de nom contribue à définir les personnages en tant qu'objets. Le narrateur joue, de la sorte, sur deux plans : la chosification et l'objectivisation, toutes les deux menant à la déshumanisation et accentuant le stéréotype. En effet, il ne s'agit pas d'un individu qui se comporte d'une certaine manière, au contraire, le fait est que tous les sujets comme lui (tous les Noirs) agissent de la même manière : « Je vous fais remarquer qu'il n'y a, pratiquement, pas de femmes dans ce roman. Mais des types. Il y a des Nègres et des Blanches. Du point de vue humain, le Nègre et la Blanche n'existent pas³⁶⁷. »

366 Lucie Hotte, *loc. cit.*, p. 166.

367 Dany Laferrière, *Comment faire l'amour avec un Nègre sans se fatiguer*, p. 145. Concernant l'ambivalence que soutiennent ces stéréotypes, Homi Bhabha explique qu'ils représentent en même temps le Nègre cannibale et soumis, le sauvage et le manipulateur : « *The black is both savage (cannibal) and yet the most obedient and dignified of servants (the bearer of food); he is the embodiment of rampant sexuality and yet innocent as a child; he is mystical, primitive, simple-minded and yet the most worldly and accomplished liar, and manipulator of social forces. In each case what is being dramatized is a separation - between races, cultures, histories, within histories - a separation between before and after that repeats obsessively the mythical moment or disjunction.* » Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 82.

L'absence d'un nom établit une objectivisation universalisante. Le narrateur se montre donc à travers l'identité que la société lui a attribuée et joue son rôle, comme tous les Noirs le font (selon lui :

R. : [...] Hier soir, j'étais dans un bar du centre-ville. Il y avait, à côté de moi, un Noir et une Blanche. Je connaissais le type. C'est tout juste s'il ne disait pas à la fille qu'il était un amateur de chair humaine, qu'il venait de la brousse, que son père était le grand sorcier de son village. Bon, on connaît la musique. Et moi, je voyais la fille hocher la tête, en extase devant un vrai de vrai, l'homme primitif, le Nègre selon *National Geographic*, Rousseau et Cie. Je connais très bien ce type et je sais qu'il vient, non pas de la brousse, mais d'Abidjan, l'une des grandes villes d'Afrique, qu'il a longtemps vécu au Danemark et en Hollande avant de venir s'établir à Montréal. C'est un urbain et un occidental. Mais cela, il ne l'admettra devant aucune Blanche pour tout l'ivoire du monde. Devant le Blanc, il veut passer pour un Occidental, mais devant la Blanche, l'Afrique doit lui servir, en quelque sorte, de SEXE SURNUMÉRAIRE.

Q. : Et la fille ?

R. : En extase, je vous dis. Elle avait trouvé son Afrique. Son primitif.³⁶⁸

Ainsi, l'anonymat des filles renforce la volonté de généralisation, voire de stéréotyper. De plus, les différents types (l'étudiante de littérature, la snob, la riche, la suicidaire), ont un même point en commun : elles cherchent le plaisir fourni par le Nègre.

Le stéréotype du *primitif* est particulièrement complexe. Il faudrait souligner ici une autre connotation. Il s'agit du *primitif* associé à l'homme innocent, pur, donc au mythe du Paradis perdu. Dans l'Europe de la Renaissance et peu après l'arrivée des Espagnols au Nouveau Monde, un discours concernant le merveilleux américain a été produit et a évolué au cours des siècles. Ce concept du merveilleux renfermait la connotation biblique du Paradis perdu. Plus tard, dans le contexte des schismes qui se sont produits au sein de l'Église catholique, les religieux espagnols qui ont travaillé à l'évangélisation des Autochtones, se sont servis d'un autre mythe, celui de l'Aborigène épargné par le péché, vivant une sorte d'être en état de grâce permanent, pour construire des missions et produire

368 Dany Laferrière, *op. cit.*, p. 146-147.

des utopies³⁶⁹. Ce discours, au-delà des bonnes intentions, a servi à valider, sous une nouvelle forme, l'imposition d'un groupe puissant sur un autre, vaincu. Au XVIIIe siècle, ce mythe prend la forme du Bon Sauvage sous la plume de Rousseau. C'est pourquoi le narrateur de Laferrière l'ajoute dans sa liste de propagandistes occidentaux.

Bien que le narrateur de *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer* ne rappelle pas explicitement les causes précises qui l'ont forcé à quitter son pays d'origine (il partage probablement le même lot que la plupart des immigrants issus des pays en voie de développement : violence, pauvreté, préjugés de toute sorte, crises économiques et sociales), le fait qu'il se trouve au Québec, implique qu'il y a eu une traversée et une raison pour quitter le pays où il est né. Dans le cas du narrateur noir, son allusion constante à sa condition de Nègre provenant d'une ancienne colonie suffit largement comme explication, car le contexte est bien connu.

Dans *Comment faire l'amour avec un Nègre sans se fatiguer*, le narrateur présente un été dans la vie de deux jeunes Noirs à Montréal. L'un d'eux, le narrateur protagoniste, est un écrivain. La construction du roman est donc une mise en abîme : il s'agit de la narration, à la première personne, d'un jeune écrivain noir qui rend compte de son existence pendant qu'il écrit le récit que nous lisons. Quelques années plus tard, dans *Cette grenade dans la main du jeune Nègre est-elle une arme ou un fruit ?*³⁷⁰, il se sert de la même technique (l'écrivain protagoniste raconte ses expériences après la publication du roman) pour faire participer le lecteur à son expérience de vie une fois devenu célèbre.

Dans la situation du narrateur (être d'ailleurs, être l'Autre), il est souvent difficile d'échapper aux lieux communs. Il s'agit d'une sorte de contamination, non seulement de la

369 Espaces étudiés largement par Michel Foucault et qu'il a nommés les « hétérotopies ».

370 Dany Laferrière, *Cette grenade dans la main du jeune Nègre est-elle une arme ou un fruit ?* Montréal, vlb Éditeur, 1993.

parole, mais encore du regard qu'on porte sur soi en tant qu'*étranger*. Le regard de l'Autre, celui de la société d'accueil, est si puissant qu'il finit par déterminer la perception que l'immigré a de soi. Il ne faut pas oublier non plus que cette image non seulement se construit dans le pays d'accueil, mais qu'elle trouve ses racines déjà dans le pays d'origine, en raison de la complexe hégémonie culturelle exercée par l'Occident³⁷¹. Le narrateur de *Comment faire l'amour avec un Nègre sans se fatiguer* appartient à une « minorité visible » et en tant que Noir, il endosse la caractéristique que lui attribue le stéréotype. Or, pour lui, cette appropriation est une stratégie qui lui permet de tirer un double profit : le plaisir sexuel, mais aussi le plaisir que procure la vengeance sociale et historique :

Miz Littérature achève de ranger la table. Elle met l'eau du thé à bouillir. Je m'installe. Elle me verse du vin. Je ferme les yeux. Se faire servir par une Anglaise (Allah est grand). Je suis comblé. Le monde s'ouvre, enfin, à mes vœux.

Miz Littérature est venue dans mon lit. J'ai déposé le livre au pied du lit, près de la bouteille de vin, avant de la renverser (Miz Littérature). L'Occident ne doit plus rien à l'Afrique.³⁷²

Dans cette caricature des relations entre colonisateurs et colonisés, le narrateur s'amuse à parodier les préjugés des Blancs pour révéler leur absurdité. Il soutient que les clichés concernant les Noirs, dans une société eurocentriste, sont à l'abri de l'intelligence et résistent à l'analyse scientifique (nous retrouvons ici le concept girardien concernant l'irrationalité des persécuteurs). Par exemple, c'est le cas des Blancs qui ignoreraient l'intelligence de l'Autre à tel point qu'ils ne sauraient pas qu'il est capable de raconter des histoires, d'inventer, de dire des mensonges, de tromper. Même les personnes éduquées dans l'une des plus prestigieuses universités de l'Amérique du Nord pensent « en primitives », affirme le narrateur :

et dire qu'on envoie ces filles dans une institution sérieuse (McGill) pour apprendre la clarté, l'analyse et le doute scientifique. Elles sont tellement

371 Voir Edward Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980.

372 Dany Laferrière, *Comment faire l'amour avec un Nègre sans se fatiguer*, p. 27 et 40.

infectées par la propagande judéo-chrétienne que dès qu'elles parlent à un nègre, elles se mettent à penser en primitives. Pour elles, un nègre est trop naïf pour mentir. C'est pas leur faute, il y a eu auparavant, la bible, Rousseau, le blues, Hollywood, etc.³⁷³

Dans le récit, le narrateur s'amuse à confirmer le stéréotype du Noir fort, puissant et, surtout, source de plaisir sexuel. Au deuxième chapitre il expose la situation que les jeunes Noirs vivant en Amérique du Nord doivent affronter pendant les années 80 :

Ça va terriblement mal ces temps-ci pour un dragueur nègre consciencieux et professionnel. On dirait la période de NÉGRITUDE terminée, has been, caput, finito, rayée. Nègre, out. Go home Nigger. La Grande Passe Nègre, finie ! Hasta la vista, Negro. Last call, Colored. Retourne à la brousse, p'tit Nègre. Faites-vous hara-kiri là où vous savez. Regarde, maman, dit la Jeune Blanche, regarde le Nègre coupé. Un bon Nègre, lui répond le père, est un Nègre sans couilles. Bon bref, telle est la situation en ce début des années 80 marquées d'une pierre noire dans l'histoire de la Civilisation Nègre. À la bourse des valeurs occidentales, le bois d'ébène a encore chuté. Si, au moins, le Nègre éjaculait du pétrole. L'or Noir. TRISTE, LE SPERME DU NÈGRE EST BLANC. Par contre, le Jaune remonte le courant. C'est propre, le Japonais, ça prend pas de place et ça connaît le Kama-soutra comme sa première Nikon.³⁷⁴

Dès le début du roman, le narrateur déroule une série de clichés qui fixent le personnage principal comme « un dragueur nègre consciencieux et professionnel ». Or dans ce discours qui se veut ironique, et toujours par le biais de l'isotopie du sexe, il remet en question des valeurs qui sont fortement ancrées dans l'imaginaire de l'époque : la résistance des années 70, la Négritude, les prises de position, les luttes de classe, les grands mouvements et leurs leaders. Tout est déprécié, puisque, en mettant ces valeurs sur le même pied d'égalité que le stéréotype qui domine le récit, tout est réduit aux termes des rapports sexuels :

Dans les années 70, l'Amérique était encore bandée sur le Rouge. [...] Au moment où les filles commençaient à s'ennuyer avec des types fades, pâles et blafards des Ivy League, éclatèrent sur les campus les premières violentes, puissantes et incendiaires manifestations des Black Panthers. « Enfin du SANG ! » crièrent en chœur les Joyce, Phyllis, Mary et Katy,

³⁷³ *Ibid*, p. 108.

³⁷⁴ *Ibid*, p. 17.

désespérées de la baise à la petite semaine qui conduit à ce genre d'union conventionnelle et à une vie grise et frustrée avec les John, Walter et consorts. Baiser nègre, c'est baiser autrement. L'Amérique aime foutre AUTREMENT. La vengeance nègre et la mauvaise conscience blanche au lit, ça fait une de ces nuits ! En tout cas, il a fallu quasiment tirer des dortoirs nègres les filles aux joues roses et aux cheveux blonds. Le Grand Nègre de Harlem baise ainsi à n'en plus finir la fille du Roi du Rasoir, la plus blanche, la plus insolente, la plus raciste du campus. Le Grand Nègre de Harlem a le vertige d'enculer la fille du propriétaire de toutes les baraques insalubres de la 125e (son quartier), la baisant pour toutes les réparations que son salaud de père n'a jamais effectuées, la forniquant pour l'horrible hiver de l'année dernière qui a emporté son jeune frère tuberculeux.³⁷⁵

Lorsque les idéaux soutenus dans les années 70 (la recherche de l'équité sociale, ethnique, de genre) ont été remplacés dans les années 80 par les valeurs du néo-libéralisme, la prise de position des Japonais dans les marchés mondiaux a provoqué une grande surprise. Dans son analogie avec les marchés, Dany Laferrière range les personnes noires et les personnes jaunes comme marchandises dans la cotation boursière. Il réduit donc l'être humain à un objet ayant une valeur commerciale (tout comme au temps du système esclavagiste, où les esclaves étaient considérés comme des biens meubles). Cet idéologème de l'homme objet, l'être humain conçu comme objet susceptible de cotation se constitue en stéréotype qui sous-tend la structure du discours :

Le nègre était la dernière bombe sexuelle capable de faire sauter la planète. Et il est mort. Entre les cuisses d'une BLANCHE. Au fond, le Nègre n'est qu'un pétard mouillé, mais ce n'est pas à moi de le dire. Place aux JAUNES. Ce sont les Japonais qui mènent la danse sur le volcan. C'est leur tour. Le casino de la baise. Rien à redire. rouge, noir, jaune. noir, jaune, rouge. jaune, rouge, noir. La roue du temps occidental.³⁷⁶

L'idéologème de la chosification de l'être humain domine la structure sous-jacente du discours du narrateur, car tout concept raciste ou sexiste trouve son origine dans la déshumanisation des personnages. Cette structure discursive dévoile une conception de soi et

³⁷⁵ *Ibid*, p. 18-19.

³⁷⁶ *Ibid*, p. 19.

de l'autre qui, loin de chercher à s'engager dans une véritable quête de relation – ce qui conduirait à un dialogue vigoureux –, demeure une approche superficielle. Il s'agit d'une conception de l'être humain obscurcie par le déjà dit, par les idées reçues, caractérisée par l'absence d'un effort véritable pour aller au-delà de cette « connaissance reçue ».

Lorsque le jeune dragueur noir assume le discours du groupe social dominant (les Anglo-saxons), qui transforme l'Autre en objet, non seulement il endosse les clichés racistes, mais aussi les préjugés concernant d'autres altérités, dans ce cas, sexistes, car l'Autre est aussi la femme. Il s'établit alors une relation d'opposition, une lutte de pouvoir, entre le *je* (noir et mâle) et l'Anglo-saxon (conquérant), d'une part, mais aussi *l'Autre* femme-anglo-saxonne, d'autre part. La nouveauté réside en ce que la femme n'est pas seulement l'objet du désir, mais aussi et surtout, un sujet désirant et que, parallèlement, le narrateur est aussi un objet du désir en même temps qu'un sujet désirant. Il s'établit donc un effet de réciprocité, où le Noir est l'objet de la Blanche et la Femme blanche l'objet du Noir (tout en étant tous les deux des objets dans le discours du Blanc anglo-saxon).

En tant qu'objet du désir, la femme anglo-saxonne est l'objet que Blancs et Noirs se disputent, mais pour des raisons différentes. Tandis que pour les Blancs il s'agirait d'une conquête purement sexuelle, pour les Noirs, il s'agit de toute une revendication, voire une vengeance, historique, sociale, raciale (ce qui est explicitement répété à plusieurs reprises). En tant que sujet désirant, la femme anglo-saxonne prend sa revanche par rapport à la « platitude » des Blancs qui, ne seraient pas aussi bien doués pour l'amour que les Noirs. Alors, elle partage avec le mâle noir le double plaisir du sexe et de la vengeance, car elle prend aussi sa revanche sur celui qui l'a soumise pendant des siècles. Ainsi, ce qui n'est jamais explicité mais qui devient un topos sous-jacent dans tout le discours est que la femme

blanche, loin de l'image puritaine du protestantisme et du catholicisme, est assoiffée de plaisir et qu'elle ne se gêne pas pour le satisfaire :

Baise-moi !

Ah ! Merde alors, c'est incroyable ! Je passe mon temps à me faire du mauvais sang à cause de cet animal de Belzébuth qui réduit la sexualité au niveau de la bête mais voilà que je me rends compte que le type là-haut ne faisait que chanter à gorge déployée les phantasmes de Miz Littérature.

Tu es mon homme.³⁷⁷

Le narrateur, ancienne victime des régimes coloniaux, s'allie à cette autre proie de l'abus de pouvoir du mâle blanc, et se contente de constater la déshumanisation. Il reconnaît cette situation, l'accepte et se sert des règles du jeu pour en tirer profit. Il occupe la place qu'on lui a attribuée et s'en sert pour obtenir ce qu'il désire : coucher avec les filles blanches, situation qui s'avère bénéfique pour tous, car les filles cherchent leur part de plaisir. La conception binaire d'exploiteur/exploité se trouve renversée par une nouvelle dynamique : profiteur/profiteuse. On pourrait donc affirmer qu'un autre stéréotype est renversé ici : celui de la vie conçue comme un jeu à somme nulle où celui qui gagne arrache nécessairement quelque chose à quelqu'un qui perd³⁷⁸ (relation exploiteur/exploité), tandis qu'ici, étant donné que les deux bénéficient de la relation (profiteur/profiteuse), une troisième possibilité s'ouvre où il n'y a pas un perdant mais deux gagnants.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, la société québécoise dans laquelle a été publié *Comment faire l'amour avec un Nègre sans se fatiguer*, correspond à la description de Girard concernant un système qui offre la possibilité d'échange des différences. Pour cette raison, le narrateur peut affirmer qu'il veut sa part de l'Amérique. Le roman se termine alors par l'entrevue dans une émission de télévision très populaire, signe qu'il a réussi à établir un

³⁷⁷ *Ibid*, p. 46.

³⁷⁸ Pour approfondir le sujet du stéréotype du jeu à somme nulle, voir Patrick Imbert, *Trajectoires culturelles transaméricaines. Médias, publicité, littérature et mondialisation*, p. 342.

dialogue avec la société d'accueil. Au sein de la société multiculturelle qui est le cadre du roman, ces échanges estompent les frontières du racisme. Les projets sociaux canadien et québécois du multiculturalisme et de l'interculturalisme, garantis par des programmes politiques et économiques et par l'effort quotidien des citoyens et des autorités, aspirent à construire un espace où les différentes expressions culturelles puissent cohabiter paisiblement. Ce projet, amplement débattu³⁷⁹, a aidé à accomplir d'énormes progrès au sein de la société canadienne vis-à-vis des problèmes de discrimination raciale, de genre ou religieuse.

D'après une lecture superficielle, on pourrait reprocher à Laferrière une certaine misogynie ou un certain racisme dans ses propos. À ceci, Anthony Purdy réplique que le ludisme de l'auteur consiste à parodier :

Le contrat de lecture offert par le jeune écrivain noir nous fait remarquer, au sujet de son Paradis du dragueur nègre, qu'il n'y a pas de femmes dans son roman, seulement des types. [...] La négritude de Laferrière n'est pas la négritude engagée, politisée, de la décolonisation; c'est une négritude ludique, postmoderne, fondée moins sur la revendication que sur la déconstruction parodique des stéréotypes.

Parodique son altérité : « le mythe du Nègre grand baiseur » (44); parodique son authenticité : « un vrai de vrai, l'homme primitif, le Nègre selon *National Geographic*, Rousseau et cie. » (146-47); parodique, bien sûr, son universalité : « un bon Nègre est un Nègre sans couilles » (17). On ne naît pas un Nègre, on le devient, et à Montréal en 1985 l'écriture de ce devenir a pris la forme postcoloniale et auto-référentielle de la négritude.³⁸⁰

Le narrateur ne peut pas passer inaperçu au sein de la société montréalaise : sa couleur le distingue, le rend visible. Il se sert de cette distinction pour lutter farouchement afin de bâtir sa place au soleil. Il exploite le stéréotype du Nègre-machine-de-plaisir pour se

379 On peut se référer à Neil Bissoondath, *Le marché aux illusions*, Montréal, Les Éditions Boréal, 1995 et à Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford University Press, 2001 ou *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Oxford University Press, 1998.

380 Anthony Purdy, « Altérité, authenticité, universalité: Dany Laferrière et Régine Robin », *Dalhousie French Studies*, no. 23, Fall-Winter 1992, p. 54.

procurer non seulement du plaisir, mais aussi le soin des filles qu'il séduit. Dans le récit, le narrateur est un jeune écrivain qui atteint un grand succès grâce à un roman qu'il rédige en exploitant le même stéréotype : *Le paradis du dragueur nègre*. Grâce à cette mise en abîme, un dialogue s'ouvre entre le narrateur-protagoniste et les lecteurs de son roman, ce qui permet, à la fin du récit, de détromper le narrataire au premier niveau, en dévoilant le fond de sa pensée, qui se situe bien au-delà du stéréotype. Au-delà du jeu, de la farce, il s'expose dans son humanité blessée :

Q. : Vous avez l'œil dur.

R. : C'est l'époque qui est dure. Ce type aussi a été blessé. Savez-vous ce qu'il m'a dit aux toilettes ? Il m'a dit : « Tu ne sais pas pourquoi les Blancs ne disent jamais d'un Noir qu'il est laid ? » Je ne connaissais pas la réponse à sa question. Alors, il a lui-même répondu : « C'est parce que, jusqu'à présent, ils ne sont pas encore sûrs de notre véritable nature. »

Q. : Soyez plus clair.

R. : Bon, on ne dit pas d'un chat qu'il est laid. On ne peut qu'en dire du bien ou alors on se tait. D'ailleurs, on n'est pas très sûr à propos des animaux. On dit que le tigre est un très bel animal, mais on ne connaît pas l'avis des autres animaux de la jungle. De plus, on ne parle jamais de tel tigre. On dit le tigre. C'est pareil pour les Noirs. On dit les Noirs. C'est une espèce. Il n'y a pas d'individu.³⁸¹

Le stéréotype fige, pétrifie, chosifie. *Les Noirs*, sous le regard du Blanc, deviennent une espèce, analogue aux animaux. Donc *les Noirs* dans ce récit ne sont pas présentés en tant qu'individus : ils sont présentés tels que l'œil Blanc les a figés, comme des *primitifs* ou comme une espèce animale. Le stéréotype du *Nègre grand baiseur* n'a pas été fracturé, mais un autre renversement a eu lieu : celui du *Nègre naïf*, car il est clair que « le primitif » est une construction du discours colonialiste.

Le discours du narrateur migrant du roman de Laferrière ouvre sur le dialogue. Il se révolte, il lutte. L'érotisme de son discours révèle la quête de l'Autre. Au-delà de sa différence, qu'il cherche l'union ou la vengeance ou l'union dans la vengeance (historique et

381 Dany Laferrière, *op. cit.*, p. 147.

sociale), il s'agit d'un discours fondé sur la pulsion de vie, sur l'éros, dans tous les sens : la lutte pour la vie, pour conquérir l'objet du désir, pour aller vers l'Autre. C'est dans cette finalité qu'il se sert du stéréotype. C'est un discours érotique qui tourne vers l'avenir en désarticulant la frontière raciste du stéréotype.

La concentration dans l'espace : quadrillage et fractionnement

La prison n'appartient pas au projet théorique de la réforme de la pénalité au XVIIIe siècle. Elle surgit au début du XIXe siècle, comme une institution de fait, presque sans justification théorique. Michel Foucault³⁸²

If the secularity of class consciousness provides race and gender with its interpolative structure, then no form of collective social identity can be designated without its prior naming as a form of class identity. Class identity is autoreferential, surmounting other instances of social difference. Its sovereignty is also, in a theoretical sense, an act of surveillance. Class categories that provide a clear view to the stream's rocky bottom are then caught in an autotelic disavowal of their own discursive and epistemic limits. Such a narcissism can articulate 'other' subjects of difference and forms of cultural alterity as either mimetically secondary - a paler shade of the authenticity and originality of class relations, now somehow out of place - or temporally anterior or untimely - archaic, anthropomorphic, compensatory realities rather than contemporary social communities. Homi Bhabha³⁸³

L'Autre est exclu par des stéréotypes et aussi par des actes concrets de la vie quotidienne collective, par des mesures qui répondent à une conception de ce que les sociétés et les individus devraient être. Selon Michel Foucault l'espace est fondamental dans tout exercice du pouvoir³⁸⁴. Du point de vue de la géopolitique, de l'architecture et de l'urbanisme, l'histoire de l'espace est en même temps l'histoire du pouvoir. Foucault soutient

382 Michel Foucault, « La vérité et les formes juridiques », *Dits et Écrits I*, p. 1460.

383 Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 222.

384 C'est en ce sens que nous avons abordé la complexe problématique des frontières internes : les exclusions/inclusions à l'intérieur des États-Nation.

que la discipline est la base sociale nécessaire pour faire en sorte que les individus soient productifs et pour fixer tous et chacun à leur place, c'est-à-dire, pour les classer dans un espace donné et à une fin donnée. Il considère que c'est à partir du XVII^e siècle que l'espace social amorce sa consolidation en organisant les villes, les régimes de propriété, la surveillance³⁸⁵. Il explique comment la notion de criminalité, employée pour désigner les individus paisibles d'exclusion ou de punition, a évolué après l'établissement des bourgeoisies au pouvoir. Ce sont des processus politiques et légaux issus de la trame extrêmement complexe tissée au sein des relations sociales déterminées par des intérêts, des désirs, des peurs, qu'y entretiennent les individus :

Ces processus n'ont sans doute pas suivi un plein développement; il ne s'est certainement pas formé au début du XIX^e siècle un illégalisme massif, à la fois politique et social. Mais sous leur forme ébauchée et malgré leur dispersion, ils ont été suffisamment marqués pour servir de support à la grande peur d'une plèbe qu'on croit tout ensemble criminelle et séditieuse, au mythe de la classe barbare, immorale et hors la loi qui, de l'Empire à la monarchie de Juillet hante le discours des législateurs, des philanthropes, ou des enquêteurs de la vie ouvrière. Ce sont ces processus qu'on trouve derrière toute une série d'affirmations bien étrangères à la théorie pénale du XVIII^e siècle : que le crime n'est pas une virtualité que l'intérêt ou les passions ont inscrite au coeur de tous les hommes; mais

385 On pourrait répliquer qu'à l'époque féodale; les serfs étaient encore plus « fixes » car ils appartenaient au Seigneur dans le système du servage. Ils faisaient partie de sa richesse, comme la terre. Dans « Table Ronde », Foucault débat de cette question avec d'autres chercheurs. Ils concluent que l'enfermement qui caractérise la société capitaliste est une forme d'enfermement qui se substitue au précédent : « J. Julliard : Il me semble en effet que l'enfermement n'est pas un trait caractéristique de la société capitaliste. Le capitalisme, au moment où il prend corps, où il informe véritablement la société française, c'est-à-dire à partir du XIX^e siècle, implique au contraire la fin de toute une série de ségrégations, géographiques (le village) ou sociologiques, pour donner naissance au « travailleur nu » dont parle Marx. Il implique donc une mobilité de la main-d'œuvre et même une mobilité sociale, alors qu'au contraire les sociétés précapitalistes postulent des fonctions sociales beaucoup plus définies, un système de castes ou d'ordres. Si donc je constate cet enfermement, je n'arrive pas à l'expliquer par des raisons purement économiques. Je noterai cependant que, dans la mesure où le capitalisme organise la mobilité, à la fois matérielle et sociale, il met fin à ces fortes structures internes, telles que le village, qui savaient contenir leurs propres marginaux (pauvres, aliénés, etc.). Il implique sans doute des techniques d'exclusion ou d'enfermement qui n'ont plus rien à voir avec celles du Moyen Age, lesquelles sont internes aux institutions elles-mêmes. [...] »

« J. Julliard : En somme, l'enfermement, au sens où nous l'entendons, est un substitut aux sociétés closes précédentes; c'est dans la mesure où ces sociétés s'ouvrent qu'elles n'ont plus ces espèces de régulations internes qu'avaient les sociétés précapitalistes et qu'à ce moment-là on a des types d'enfermement tels que l'asile et la prison. » Michel Foucault, « Table ronde » (entretien avec J.-M. Domenach, J. Donzelot, J. Julliard, P. Meyer, R. Pucheu, R. Thibaud, J.-R. Tréanton, P. Virilio), *Dits et Écrits I*, p. 1189-1190.

qu'il est le fait presque exclusif d'une certaine classe sociale; que les criminels, qu'on rencontrait autrefois dans toutes les classes sociales sortent maintenant « presque tous du dernier rang de l'ordre social » ; que « les neuf dixièmes de meurtriers, d'assassins, de voleurs et de lâches sont extraits de ce que nous avons nommé la base sociale »; que ce n'est pas le crime qui rend étranger à la société, mais qu'il est dû plutôt lui-même au fait qu'on est dans la société comme un étranger, qu'on appartient à cette « race abâtardie » dont parlait Target, à cette « classe dégradée par la misère dont les vices opposent comme un obstacle invincible aux généreuses intentions qui veulent la combattre».³⁸⁶

Le travail de Foucault met en évidence que le discours de ceux qui ont le pouvoir de déterminer l'exclusion des criminels et de ceux qu'on définit comme tels ne diffère pas du discours raciste. Le criminel est un étranger pour la société, il ne fait pas partie du Nous. Il est donc normal qu'il soit exclu à l'extérieur des frontières protectrices qui assurent l'ordre du cosmos.

En architecture, la forme précise de ces lieux est le *panoptique*³⁸⁷. Foucault explique qu'il s'agit d'une espèce « d'architecture qui permet un type de pouvoir de l'esprit sur l'esprit; une espèce d'institution qui doit valoir pour les écoles, les hôpitaux, les prisons, les maisons de correction, les hospices, les usines³⁸⁸. » Il explique :

Le panoptique est l'utopie d'une société et d'un type de pouvoir qui est, au fond, la société que nous connaissons actuellement, utopie qui s'est effectivement réalisée. Ce type de pouvoir peut parfaitement recevoir le nom de panoptisme. Nous vivons dans une société où règne le panoptisme. Avec le panoptique va se produire quelque chose de totalement différent; il n'y a plus d'enquête, mais surveillance, examen. Il ne s'agit plus de reconstituer un événement, mais quelque chose, ou plutôt quelqu'un qu'on

386 Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, p. 321.

387 Foucault le décrit ainsi : « Le panoptique est un édifice en forme d'anneau, au milieu duquel il y a une cour, avec une tour au centre. L'anneau se divise en petites cellules qui donnent aussi bien sur l'intérieur que sur l'extérieur. Dans chacune de ces petites cellules, il y a, selon le but de l'institution, un enfant apprenant à écrire, un ouvrier travaillant, un prisonnier se corrigeant, un fou actualisant sa folie. Dans la tour centrale, il y a un surveillant. Comme chaque cellule donne à la fois sur l'intérieur et sur l'extérieur, le regard du surveillant peut traverser toute la cellule; il n'y a aucun point d'ombre, et, par conséquent, tout ce que fait l'individu est exposé au regard d'un surveillant qui observe à travers les persiennes, les guichets semi-fermés, de façon à pouvoir tout voir, sans que personne, en revanche, ne puisse le voir. » Michel Foucault, « La vérité et les formes juridiques », *Dits et Écrits I*, p. 1462.

388 *Ibid*, p. 1462.

doit surveiller sans interruption et totalement. Surveillance permanente des individus par quelqu'un qui exerce sur eux un pouvoir — instituteur, chef d'atelier, médecin, psychiatre, directeur de prison — et qui, tant qu'il exerce le pouvoir, a la possibilité aussi bien de surveiller que de constituer, sur ceux qu'il surveille, à leur sujet, un savoir. Un savoir qui a maintenant pour caractéristique non plus de déterminer si quelque chose s'est passé ou non, mais de déterminer si un individu se conduit ou non comme il faut, en conformité ou non à la règle, s'il progresse ou non. Ce nouveau savoir ne s'organise plus autour des questions : « Ceci a été fait? Qui l'a fait ? »; il ne s'ordonne plus en termes de présence ou d'absence, d'existence ou de non-existence. Il s'ordonne autour de la norme, en termes de ce qui est normal ou non, correct ou non, de ce qu'on doit faire ou non.³⁸⁹

Foucault souligne le contraste entre l'architecture du cirque et le panoptique. Dans les deux cas, il s'agit d'une architecture circulaire qui permet de situer une ou plusieurs personnes au centre du lieu et le reste tout autour. Dans le cas du cirque, du théâtre, des temples, cette disposition permettait aux spectateurs d'observer ce qui se passait sur la scène (nous avons vu au chapitre II l'exemple du sacrifice d'une acrobate du Cirque Alberti dans le roman de Sergio Kokis *Kaléidoscope brisé*). Le panoptique, au contraire, permet au surveillant de contrôler ce qui se passe autour de lui. L'architecture circulaire du théâtre, du cirque et du temple partage la même origine : le sacrifice. Étant donné que le but du sacrifice, en tant que rite collectif, était pacificateur, il était nécessaire que la collectivité au complet puisse y participer, le contempler³⁹⁰.

389 *Id.*, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, p. 233-234.

390 D'un autre point de vue, Foucault signale que les « criminels » transgressant les lois des élites au pouvoir devenaient une sorte de héros. S'ils se faisaient exécuter, ils étaient transformés en saints : « Mais l'effet, comme l'usage, de cette littérature était équivoque. Le condamné se trouvait héroïsé par l'ampleur de ses crimes largement étalés, et parfois l'affirmation de son tardif repentir. Contre la loi, contre les riches, les puissants, les magistrats, la maréchaussée ou le guet, contre la ferme et ses agents, il apparaissait avoir mené un combat dans lequel on se reconnaissait facilement. Les crimes proclamés amplifiaient jusqu'à l'épopée des luttes minuscules que l'ombre protégeait tous les jours. Si le condamné était montré repentant, acceptant le verdict, demandant pardon à Dieu et aux hommes de ses crimes, on le voyait purifié : il mourait, à sa façon, comme un saint. Mais son irréductibilité même faisait sa grandeur : à ne pas céder dans les supplices, il montrait une force qu'aucun pouvoir ne parvenait à plier. [...] Héros noir ou criminel réconcilié, défenseur du vrai droit ou force impossible à soumettre, le criminel des feuilles volantes, des nouvelles à la main, des almanachs, des bibliothèques bleues, porte avec lui, sous la morale apparente de l'exemple à ne pas suivre, toute une mémoire de luttes et d'affrontements. On a vu des condamnés devenir après leur mort des sortes de saints, dont on honorait la mémoire et respectait la tombe. » Michel Foucault, *op. cit.*, p. 80.

L'antinomie architecturale soulignée par Foucault pourrait s'expliquer par les transformations que l'industrialisation et le capitalisme ont occasionnés. En effet, dans nos sociétés désacralisées, où la concurrence quotidienne dans l'échange de biens matériels et culturels se substitue à la violence guerrière³⁹¹, où la fabrication de biens en série vise à atténuer les conflits engendrés par la mimésis d'appropriation, le sacrifice rituel tend à être remplacé par le panoptique.

L'apparition de l'architecture de la surveillance correspond à « la disparition d'une société qui vivait sous la forme d'une communauté spirituelle et religieuse et de l'apparition d'une société étatique³⁹² », affirme Foucault³⁹³. De ce fait, l'État³⁹⁴ organise l'espace et en même temps attribue une place dans la société aux individus. C'est ainsi qu'ils sont soumis à son contrôle. Ce changement dans l'histoire marque une certaine évolution de l'esprit humain : l'Autre n'est pas éliminé mais « normalisé ». En conséquence, les institutions de

391 Patrick Imbert signale que la compétitivité de la mondialisation est le « seul moyen d'éviter des conflits plus violents comme les guerres et les génocides auxquels se consacre René Girard. » Patrick Imbert, *Trajectoires culturelles transaméricaines. Médias, publicité, littérature et mondialisation*, p. 17.

392 Michel Foucault, « La vérité et les formes juridiques », *Dits et Écrits I*, p. 1476.

393 Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, cette transformation spatiale s'accorde avec les transformations linguistiques et religieuses qui ont assuré l'évolution du système féodal et postérieurement monarchique vers l'État-Nation, selon les études de Benedict Anderson.

394 Il ne faut pas penser ici à un État dans le sens d'une tête souveraine, il faut bien garder à l'esprit la conception de Foucault sur l'atomisation du pouvoir : « Poser le problème en termes d'État, c'est encore le poser en termes de souverain et de souveraineté et en termes de loi. Décrire tous ces phénomènes de pouvoir en fonction de l'appareil d'État, c'est les poser essentiellement en termes de fonction répressive : l'armée qui est un pouvoir de mort, la police et la justice qui sont des instances de pénalité... Je ne veux pas dire que l'État n'est pas important; ce que je veux dire, c'est que les rapports de pouvoir, et par conséquent l'analyse que l'on doit en faire, doivent aller au-delà du cadre de l'État. Et cela en deux sens : d'abord, parce que l'État, y compris avec son omniprésence et avec ses appareils, est bien loin de recouvrir tout le champ réel des rapports de pouvoir ; ensuite, parce que l'État ne peut fonctionner que sur la base de relations de pouvoir préexistantes. L'État est superstructurel au regard de toute une série de réseaux de pouvoir qui passent à travers les corps, la sexualité, la famille, les attitudes, les savoirs, les techniques, et ces rapports entretiennent une relation de conditionnant/conditionné par rapport à une espèce de métapouvoir structuré pour l'essentiel autour d'un certain nombre de grandes fonctions d'interdiction. Mais ce métapouvoir disposant de fonctions d'interdiction ne peut réellement disposer de prises et il ne peut se maintenir que dans la mesure où il s'enracine dans toute une série de rapports de pouvoir multiples, indéfinis et qui constituent la base nécessaire de ces grandes formes de pouvoir négatives; c'est cela que je voudrais faire apparaître. Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », *Dits et Écrits II*, p. 151

normalisation prennent le contrôle quasi total du temps des individus dans un espace quadrillé.

Au Moyen Âge, le contrôle des individus, le pouvoir, s'exerçait par leur insertion dans un lieu auquel ils appartenaient (les hommes étaient enchaînés à la terre). Avec les changements qui se sont produits au XIXe siècle, l'appartenance à l'espace se transforme en appartenance à un lieu de production. L'emplacement de ce lieu importe peu, ce qui compte est le fait que les individus y fournissent leur temps de vie. Ainsi, « l'extraction de la totalité du temps est la première fonction de ces institutions d'assujettissement³⁹⁵. » Comme nous l'avons vu dans les exemples extraits d'*Homme invisible à la fenêtre*, cet assujettissement se concrétise par le contrôle du corps. En ce sens, les commentaires de Maximilien sont pertinents :

Les corps différents sont des menaces, des fantasmes déraisonnables qui trahissent tous les idéaux de beauté et de grâce sur lesquels l'être humain campe sa foi depuis deux mille ans. On ne les emporte plus hors de la cité pour les tuer, comme à Sparte ou à Rome, on ne lapide plus leurs mères comme à Lacédémone. On ne les enferme plus à double tour avec des chaînes aux pieds – luxe inutile ! – comme au 19e siècle. Maintenant qu'on est civilisés, et qu'on les répertorie, on les regroupe par type d'anormalité ou de monstruosité, on garde à vue leurs moignons subversifs en tâchant de réactiver leurs fibres productives. Que ça serve, diantre, puisque c'est là.³⁹⁶

Ainsi, la finalité de ces institutions est de rendre productifs les corps des individus. Comme l'explique Maximilien :

Qu'on se le dise. Le corps normal est blanc, adulte, hétérosexuel, masculin, chrétien. Et productif. Les autres corps, les différents, ne sont pas toujours récupérables. Cela dépend d'eux. Cela dépend de leur aptitude à la domestication, à la soumission, de leur degré d'utilité. Sont-ils exploitables, telles les ressources naturelles d'une région périphérique?... Alors rien n'est perdu, ils peuvent entrer dans la vaste maison de la normalité – par la porte arrière bien entendu – et s'installer dans le coqueron dont personne ne veut, mais d'où il leur sera loisible d'épier les

395 Michel Foucault, « La vérité et les formes juridiques », *Dits et Écrits I*, p. 1485.

396 Monique Proulx, *Homme invisible à la fenêtre*, p. 73.

allées et venues de la visite et de humer les fumets des partys.
 Les corps différents posent des problèmes à cause de leur improductivité,
 bien plus qu'à cause de leur différence.³⁹⁷

Bref, on « séquestre » pour normaliser. Les corps des individus évoluent dans un temps historique et politique précis. En ce sens, comme le signale Foucault, « les rapports de pouvoir opèrent sur [les corps] une prise immédiate [...]. Cet investissement politique du corps est lié, selon des relations complexes et réciproques, à son utilisation économique³⁹⁸. » Les corps représentent donc une force de production dans un système d'assujettissement. Ce système n'est pas nécessairement violent. Il s'agit plutôt d'une « technologie diffuse » qui n'est pas formulée systématiquement ni localisable à l'intérieur d'un type défini d'institution ou de pouvoir étatique. De là que Foucault la considère comme une « microphysique du pouvoir » mise en jeu par les institutions. C'est un pouvoir qui ne peut pas être possédé mais exercé. On doit admettre que ce pouvoir ne constitue pas le « privilège » d'une classe dominante, souligne-t-il, « mais l'effet d'ensemble de ses positions stratégiques – effet que manifeste et parfois reconduit la position de ceux qui sont dominés³⁹⁹. » Ainsi, la frontière de ceux qui exercent le pouvoir et qui sépare « les dominants des dominés » est complexe et difficilement immuable, ce qui n'empêche pas ses effets d'exclusion.

Foucault signale qu'à l'époque de la révolution industrielle, la grande préoccupation des sociétés occidentales a été la construction de bâtiments dont la fonction serait de contenir des corps afin d'assurer leur productivité. L'exclusion à laquelle sont confrontés des milliers

397 Monique Proulx, *op. cit.*, p. 71. Michel Foucault explique le fonctionnement des institutions de normalisation par rapport au corps: « Que le temps de vie devienne force de travail, que la force de travail devienne force productive, tout cela est possible par le jeu d'une série d'institutions qui, schématiquement, globalement, les définit comme institutions de séquestration. Il me semble que, lorsque nous interrogeons de près ces institutions de séquestration, nous trouvons toujours, quel que soit leur point d'insertion, leur point d'application particulier, un schéma général, un grand mécanisme de transformation : comment faire du temps et du corps des hommes, de la vie des hommes, quelque chose qui soit de la force productive ? C'est cet ensemble de mécanismes qui est assuré par la séquestration. » M. Foucault, *loc. cit.*, p. 1488.

398 Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, p. 34.

399 *Ibid*, p. 35.

d'ouvriers/ères dans les pays pauvres met en évidence la dimension inhumaine du système qui les marginalise. Dans sa nouvelle « Malintzin de las maquilas » (Malintzin des usines), du recueil *La frontera de cristal*, Carlos Fuentes retrace la vie de quelques ouvrières des maquiladoras mexicaines, près de la frontière avec les États-Unis. Les maquiladoras sont des usines d'assemblage de compagnies aux capitaux étatsuniens, japonais ou européens, établies en territoire mexicain pour bénéficier d'une main d'œuvre bon marché. Ainsi, les patrons sont des hommes d'affaires du Nord, tandis que les ouvriers et les ouvrières, ainsi que les contremaîtres sont des « locaux ». Dans le récit, il est question des histoires des vies de femmes marginales qui se débattent pour vivre une existence heureuse. Malgré leurs efforts, leur vie demeure amère et misérable. Leur temps s'écoule entre la dure matérialité de l'usine, où leur travail routinier et le regard autoritaire et obscène des contremaîtres rend leur existence insupportable, et quelques moments de rêve, à la fin de la journée, loin de la vigilance des patrons. L'un des intérêts de cette nouvelle réside dans le fait que les ouvrières traversent quotidiennement une frontière complexe : elles abandonnent leur maisonnette pitoyable, située dans des quartiers dévastés par la pauvreté extrême pour se rendre dans une usine entourée de murs qui sont à leur tour entourés de beaux jardins dont elles n'ont pas le droit de profiter en raison d'une interdiction explicite : « *Keep of the grass* ». La beauté appartient aux Autres, aux patrons, ces hommes du Nord, mais aussi aux Mexicains riches et corrompus, comme le sénateur et homme d'affaires Leonardo Barroso, tandis que la misère est le lot des Mexicains ordinaires. Ce sont des gens simples, qui ont déménagé à la ville frontière de Ciudad Juarez pour chercher du travail. Les protagonistes du récit proviennent d'aussi loin que le Chiapas ou Santa Cruz où elles ont tout abandonné : famille, village, ciel, eau, traditions, religion, amours, pour accéder à la promesse d'un travail qui les sortirait de leur misère.

Les ouvrières cherchent à fuir l'insupportable brutalité de la vie dans la misère et dans les maquiladoras par le rêve impossible d'une vie entourée d'amour. C'est pourquoi les frontières qu'elles traversent quotidiennement sont multiples : celle des différents quartiers de la ville, celle de l'usine, celle des espaces interdits (un jour, Marina, la plus jeune, se permet une transgression : elle se déchausse et marche sur le gazon interdit), celle du rêve. Le récit se termine par une tragédie. Dans la recherche d'un moment d'illusion, après une semaine de travail, les ouvrières se rendent dans une discothèque où un groupe de jeunes gringos chante des chansons d'amour et se laissent caresser par les spectatrices, en offrant de cette manière le mirage d'un peu d'amour. À la fin du spectacle, les amies rencontrent d'autres ouvriers qui leur annoncent que l'enfant de l'une d'elles, Dinorah, a péri, victime de la corde à laquelle il restait attaché en attendant le retour de sa mère. C'est que, pour pouvoir gagner son pain dans de longues journées de travail à l'usine, elle était obligée de l'attacher par une corde à un meuble. Le petit est mort étranglé.

La maquiladora et le système de vie qu'elle propose s'avèrent une prison. Ses murs absorbent le temps de vie des êtres humains en les privant de leur famille, et dans ce cas, de la vie de leurs enfants⁴⁰⁰. En ce sens, le récit de Fuentes présente un monde où la frontière entre les classes sociales produit des exclusions qui aboutissent à la mort – spirituelle ou physique – des personnages. Il importe de signaler que cette frontière est construite par les Mexicains riches aussi bien que par les « Gringos ».

À partir du moment où l'on institutionnalise les espaces pour les malades, les fous ou les pauvres, on distingue aussi entre quartiers riches et quartiers pauvres. En ce sens, le

400 Le roman de Sergio Kokis, *Un sourire blindé*, Montréal, XYZ Éd., 1998, présente un autre aspect de la vie d'une mère ouvrière. Au Québec, un système de garderies assure la sécurité de l'enfant pendant le temps de travail de sa mère. Ainsi, une fois que le petit Conrado est habitué à la garderie, sa vie aurait pu se dérouler tranquillement.

roman *Compère Général Soleil* de Jacques Stephen Alexis raconte la destinée des marginaux en les situant dans le Haïti des dictatures. Le héros du roman, Hilarion, en quête d'une possibilité de vie, se heurte constamment aux murs élevés par les puissants qui ne permettent aucun déplacement social. Dans cet univers haïtien de marginalité, être pauvre signifie être condamné à l'exclusion, voire à la mort. Lors d'une promenade à Port-au-Prince, Hilarion constate le flagrant fractionnement de la ville révélé par les couleurs et les formes mais surtout par les odeurs (il s'agit du même fractionnement de l'espace que découvre la nouvelle de Carlos Fuentes) :

Il marcha longtemps à travers la ville, l'esprit absent, dans un nuage qui assourdissait à ses oreilles les bruits de la ville. À peine se rendait-il compte par les formes, les couleurs et les odeurs, du quartier où il se trouvait. Si les maisons étaient blanches et que ça sentait bon les fleurs, c'étaient les hauts quartiers. Des couleurs plus sombres, des senteurs mixtes et fades indiquaient le milieu de la ville, la zone neutre. Des formes géométriques, multicolores à travers la transparence des vitrines, une odeur humaine faite de mille odeurs fortes et fines, odeurs de foule, le quartier commercial. Quand les formes devenaient un amoncellement fantastique de cubes, de rectangles, de pointes, la couleur, un sombre caca d'oie, que le nez commençait à être offensé par des effluves de déjections pourries et de détritrus croupissants, c'était le royaume populaire, le bidonville. La transition n'était brutale qu'aux frontières du cercle d'opprobre qui enserrait la ville d'une ligne comme tracée au couteau.⁴⁰¹

Ce passage illustre bien la division de l'espace dans les villes modernes.

Foucault explique que la naissance de la société capitaliste, société qu'il définit par sa vocation d'enfermement⁴⁰², témoigne d'une obsession pour le quadrillage, les divisions, le

401 Jacques Stephen Alexis, *op cit.*, p. 205.

402 Il explique que « si on classait les sociétés selon la manière dont elles se débarrassent non pas de leurs morts, mais de leurs vivants, on aurait une classification en sociétés massacrantes ou sociétés à meurtres rituels, sociétés à exil, sociétés à réparation, sociétés à enfermement. Cela me paraît être les quatre grands types. Que la société capitaliste soit une société à enfermement, je crois que c'est un constat que l'on a vraiment du mal à expliquer. Pourquoi faut-il en effet que ce soit une société enfermante, cette société où la force de travail se vend? L'oisiveté, le vagabondage, les migrations de ceux qui vont chercher de meilleurs salaires ailleurs, tout cela entraîne le quadrillage de cette masse, la possibilité de la remettre sur le marché de l'emploi; tout cela est inscrit dans la pratique même de l'enfermement, de telle sorte que, quand une société, même capitaliste comme la société britannique, déclare qu'il n'y a plus d'enfermement, du moins pour les fous, je me pose la question :

fractionnement, bref, la surveillance des individus. Ainsi, dans les sociétés modernes, chacun est à sa place⁴⁰³. Le moment de l'apparition de l'organisation sociale des États-Nations est caractérisé par une disposition mentale différente qui se traduit par des changements profonds dans le système économique, financier, juridique et pénal. Du point de vue de l'espace, cette nouvelle mentalité se révèle comme une disposition spatiale et sociale précise, organisée de telle manière que tous les individus sont soumis à un contrôle.

Dans le cas des classes sociales aisées, les domaines et les propriétés privées apparaissent comme des territoires délimités bien distinctement par des barbelés, des cloisons, des murs, une sorte quelconque de démarcation concrète. Le génocide décrit dans *Compère Général Soleil* se tient aussi à l'intérieur des frontières des propriétés privées, les plantations de sucre :

Dans toutes les plantations qui encerclent Macoris de l'odeur pointue du vin de canne, les miliciens fascistes couraient tels des chiens hurlants, le sang aux babines. Le sang avait éclaboussé les arbres et les fleurs, le sang teignait le fil des ruisseaux, le sang tissait des tapis de haute lice écarlate sur le sol mouillé, le sang attirait les corbeaux, le sang effrayait les oiseaux. Des groupes de rescapés, aux yeux d'épouvante, erraient au plus profond des plantations, tremblant du premier bruit, se cachant au moindre son de voix, haletant de la simple feuille tombée, de toute bête remuant, de chaque chose incomprise. Fous. Les chants des tueurs avinés, flairant les rescapés, leurs hurlements, hallali de meute forcenée devant le gibier levé et les déflagrations sèches des armes automatiques, battaient l'air. La pluie avait recommencé à tomber en stries serrées, détrempant la terre et les hommes, chargée de bons grêlons qui lacéraient les feuilles et cognaient dur.⁴⁰⁴

est-ce que ça veut dire que l'autre grande moitié de l'enfermement, la prison, va disparaître ou est-ce qu'au contraire elle va occuper l'espace laissé vide par l'asile? Est-ce que la Grande-Bretagne ne fait pas l'inverse de ce qu'est en train de faire l'Union soviétique? L'U.R.S.S. généralise l'hôpital psychiatrique, elle lui fait jouer le rôle des prisons. Est-ce que la Grande-Bretagne ne sera pas amenée à étendre la fonction des prisons, même si elles sont prodigieusement améliorées? », Michel Foucault, « Table ronde », *Dits et Écrits I*, p. 1187.

403 Comme nous l'avons vu plus haut par rapport à la nouvelle de Gabrielle Roy, cette idée de « rester à sa place » ne se limite pas à la place dans la société mais concerne aussi l'intérieur des maisons et l'intimité de la famille.

404 Jacques Stephen Alexis, *op. cit.*, p. 314.

Les enceintes et les murs qui entourent les propriétés des riches jouent un rôle important dans plusieurs récits des Amériques. Hilarion, par exemple, est fait prisonnier après avoir escaladé le mur de la maison d'un riche pour voler un peu d'argent pour manger, car la faim l'avait rendu aveugle au danger. Dans un ton complètement différent, la nouvelle d'Isabel Allende « Regalo para una novia »⁴⁰⁵ raconte l'histoire d'un homme d'affaires d'une obscure origine, Horacio Fortunato. Son domaine c'est le spectacle (il a commencé comme propriétaire d'un cirque). Il développe une passion amoureuse pour une belle inconnue, Patricia Zimmermann. Patricia est mariée et habite une maison entourée de jardins et de murs. Après avoir tenté par tous les moyens conventionnels de séduire Patricia, Horacio commence à désespérer, car celle-ci reste cachée à l'intérieur des murs de sa maison. Finalement, Horacio tente l'impossible : il franchit les murs de la résidence accompagné d'une troupe de saltimbanques, trapézistes, équilibristes, clowns, musiciens... Cette folle entreprise fait éclater de rire Patricia qui daigne lui adresser la parole. Ainsi, les murs de la maison qui symbolisent les frontières des classes sont transgressés par la joie et l'enchantement d'une troupe de cirque. Les murs intérieurs et extérieurs de Patricia cèdent, démolis par le rire qui jaillit de son âme d'enfant.

La fragmentation de l'espace est une des conséquences de la surpopulation de la planète. Ainsi, l'enfermement des individus résulte du fait que le monde est « plein », comme le signale Foucault. De plus, en raison du fractionnement des territoires qui est survenu après la Renaissance, l'espace est divisé en enclaves hermétiques et hiérarchisées à l'intérieur des États qui sont contrôlés par des intérêts économiques. Pourtant, il importe de souligner que dans la nouvelle d'Isabel Allende, les murs cèdent à l'amour, au rire, à l'inespéré de la situation ludique. Ceci indique, comme le souligne Homi Bhabha, que la fragmentation de

405 Isabel Allende, « Regalo para una novia », dans *Cuentos de Eva Luna*, p. 85 - 97.

l'espace en fonction des différences de classes sociales n'est pas irréversible. Il y a toujours place à la créativité et à la négociation.

Un exemple extrême des possibilités de mobilité sociale est celui de la Révolution mexicaine. Pour la société pré-capitaliste mexicaine du début du XXe siècle, dont la plupart des habitants étaient des paysans, la Révolution a représenté une promesse majeure de déplacement, non seulement social, mais aussi physique. Les paysans, attachés à la propriété des patrons en qualité de serfs, ont joui d'une grande mobilité physique pendant la Révolution. Durant la grande crise que représente une révolution, de nombreuses frontières sont renversées. Dans la littérature mexicaine, les histoires concernant les transgressions des frontières pendant cette période sont abondantes. Les récits de fiction mettent en évidence que le bouleversement inscrit par la révolution se déroule dans un espace qui est en même temps physique et symbolique. Par exemple, dans le roman d'Elena Garro *Recuerdos del Porvenir* (Souvenirs de l'avenir), il s'agit non seulement du renversement de l'ordre social établi mais aussi de la linéarité du temps, donc d'une conception du temps qui est essentiellement rationnelle et occidentale. Dans *Como agua para chocolate*, de Laura Esquivel, on découvre l'image d'un cavalier (un révolutionnaire) qui pénètre dans l'enceinte de la propriété d'une famille traditionnelle pour enlever une des filles de la maison au galop. La jeune fille, qui fuit complètement nue avec l'inconnu, prise d'une passion brûlante, deviendra une protagoniste de la Révolution. Les histoires d'amour où éclatent les frontières des classes sociales pendant la révolution sont nombreuses. Dans *Gringo viejo* de Carlos Fuentes, le vieux journaliste tombe amoureux de la jeune institutrice et en même temps, Harriet et le Général Arroyo vivent une forte passion. La nouvelle « Una venganza »⁴⁰⁶ (Une vengeance), d'Isabel Allende, raconte une histoire d'amour qui se situe durant une guerre

406 Isabel Allende, « Una venganza », dans *Cuentos de Eva Luna*, p. 233 - 242.

civile. Tadeo Céspedes profite du désordre provoqué par la guerre pour pénétrer dans la propriété d'un homme riche et, après l'avoir assassiné, viole sa fille, d'une beauté légendaire. Dulce Rosa vivra de longues années plongée dans le souvenir de sa violente défloration et du meurtre de son père, en désirant la mort de son bourreau. Ce type de récit met en scène les êtres humains mis à nu, dépourvus de leurs masques/frontières de l'appartenance à un groupe social déterminés.

Ces exemples montrent que la hiérarchisation et la stratification des espaces et des individus en temps normal sont si solides qu'il est nécessaire d'avoir une grande crise, comme une révolution ou une guerre civile, pour que les frontières que les déterminent s'effondrent. C'est en ce sens que René Girard indique qu'en temps de crise, les différences s'avèrent inexistantes.

Pourtant, dans les cas de certaines inadaptations sociales, l'individu serait capable de réintégrer la société et devenir un citoyen productif après avoir passé un certain temps dans une institution de normalisation⁴⁰⁷. Sergio Kokis, dans *Le pavillon de miroirs* et *Un sourire blindé*, met en scène le rôle de ces institutions de normalisation. Toutefois, il faut souligner que Sergio Kokis a une approche positive vis-à-vis des institutions, contrairement à Foucault. Dans les deux cas, le personnage est un enfant provenant d'une famille dysfonctionnelle. La vie quotidienne dans ce type de famille est si malheureuse pour les enfants que leur arrivée dans une de ces institutions s'annonce comme une opportunité de vie. Le personnage du *Pavillon des miroirs* est enfermé dans un internat, étant encore enfant. Dans cette maison, il

407 En ce sens, Foucault explique : « la pénalité qui se développe au XIXe siècle se propose de moins en moins de définir de façon abstraite et générale ce qui est nuisible à la société, d'écarter les individus qui sont nuisibles à la société ou de les empêcher de recommencer. La pénalité, au XIXe siècle, a en vue, d'une manière de plus en plus insistante, moins la défense générale de la société que le contrôle et la réforme psychologique et morale des attitudes et du comportement des individus. [...] Toute la pénalité du XIXe siècle devient un contrôle, non pas tant sur ce que font les individus – est-ce conforme ou non à la loi? –, mais sur ce qu'ils peuvent faire, de ce qu'ils sont capables de faire, de ce qu'ils sont sujets à faire, de ce qu'ils sont dans l'imminence de faire. » Michel Foucault, « Anti Retro », *Dits et Écrits I*, p. 1460-1461.

affirme qu'il se sent « libre d'être [s]oi-même, de rêver à volonté, perdu dans la foule des autres enfants. Sans histoire, sans famille, sans passé. Non seulement ces choses-là ne comptaient plus, mais il était de mauvais augure d'en parler⁴⁰⁸. » Pour ce jeune « délinquant » il n'y aura plus de longues heures à vagabonder dans les rues, sous la pluie ou sous le soleil ardent, en attendant de pouvoir rentrer à la maison où sa mère et ses tantes exercent la prostitution. L'internat lui offre la possibilité de rêver sans restrictions et de se fixer quelque part, parmi d'autres enfants en uniformes gris et qui se sentent en sécurité⁴⁰⁹.

Un sourire blindé présente un autre enfant résidant dans des hôpitaux psychiatriques et des maisons de correction : le petit Conrado, né en République dominicaine, que le petit appelle le « pays dimanche ». Étant encore un bébé, il émigre au Québec avec ses parents. Très tôt, le père abandonne sa famille et la mère cherche à le remplacer. Ainsi commence pour Conrado une longue histoire d'abandons et d'abus. Après avoir connu une grande quantité de familles d'accueil, dont la quasi-totalité sont vicieuses, il finira, à l'âge de 4 ou 5 ans, dans un asile psychiatrique pour avoir tué un de ses « pères » abusifs. Dans cet institut, pour la première fois de sa vie, Conrado connaîtra un peu de paix et de bonheur. Comprenant qu'il n'est pas fou, les médecins le renvoient dans un pénitencier pour jeunes et finalement il est adopté par un couple semi-marginal. Il est intéressant ici de remarquer que le récit laisse comprendre que Conrado a été transféré de l'hôpital à la maison de correction et ensuite donné en adoption par un mécanisme extraordinaire. En effet, on peut affirmer que Conrado a été « chanceux » et que ce cheminement est insolite, car la plupart des enfants en maison de correction ne connaissent pas cette fortune. Il est évident, selon les élucubrations et les démarches de certains personnages (médecins, assistants sociaux) que s'il n'avait pas eu de

408 Sergio Kokis, *Le pavillon des miroirs*, p. 171.

409 *Ibid*, p. 172.

la chance, il serait resté dans un hôpital psychiatrique pour le reste de ses jours. Un autre exemple est le cas de Negao, du roman *Negao et Doralice*⁴¹⁰, un jeune homme brésilien qui fut abandonné à sa naissance. S'il n'avait pas été pris en charge par l'État dans un orphelinat, il n'aurait pas survécu.

Pour les personnages de Kokis, l'institution de normalisation représente une possibilité de vie. Il est important de souligner cet autre point de vue par rapport à la position de Foucault. En effet, comme le démontre Sergio Kokis, à l'extérieur des murs d'une institution, les enfants se trouvent exposés, par leur vulnérabilité, à des dangers qui peuvent être dévastateurs. L'extrême complexité de nos sociétés et leurs dynamiques obligent à penser en profondeur certaines problématiques en évitant de tomber dans le binarisme simplificateur. Les travaux de Foucault ont ouvert de nouveaux chemins pour la compréhension des relations des pouvoirs et l'évolution de nos sociétés. Il faut maintenant approfondir certains autres aspects comme par exemple les cas signalés par Sergio Kokis : des personnes pour qui les institutions de normalisation représentent la seule possibilité de vie lorsque le contexte social est trop violent.

Il est singulier que Foucault, malgré l'ample spectre des institutions qu'il analyse, ne se soit pas attardé aux orphelinats. Par contre, il s'intéresse aux écoles. Dans le cas des internats, en tant qu'institutions de normalisation, les circonstances sont différentes. En général, les enfants de ces institutions ne sont pas exposés aux dangers de la rue. C'est le cas par exemple du roman *Permafrost* de Louky Bersianik qui raconte l'histoire d'une petite-fille confinée à vivre dans une école de pensionnat. Il s'agit d'une école religieuse du XIXe siècle où on trouve tous les éléments dont le système se pourvoit pour rendre productif un individu : surveillance, discipline, emploi du temps. Cependant, l'enfant, qui souffre

410 Sergio Kokis, *Negao et Doralice*, Montréal, XYZ Éd., Coll. « Romanichels », 1995.

énormément de la séparation de sa famille et qui ne comprend pas pourquoi elle doit vivre privée de l'amour des siens, finit par se réfugier dans un monde imaginaire qui compense son manque d'amour. Ce refuge dangereux qui la coupe de l'existence va la détériorer à tel point que, arrivée à l'âge adulte, elle s'enlèvera la vie.

L'enfermement depuis l'Antiquité

Finalement, nous voudrions indiquer un autre type de mur qui se trouve à cheval entre la fragmentation spatiale moderne retracée par Foucault et l'histoire d'exclusion et d'exploitation caractéristique des sociétés patriarcales de tous les temps. Il serait difficile d'imaginer un corps plus contrôlé et assujéti dans le but de le rendre productif que celui de la prostituée. Le lieu commun assure qu'il s'agit du « plus vieux métier au monde ». Donc, l'enfermement des femmes exerçant la prostitution n'est pas le résultat du nouveau contrat social mais d'un ancien contrat sexuel. Enfermée dans une maison close, surveillée dans ses moindres gestes par les clients, ses compagnes et la maquerele, sa figure est celle de l'exclusion la plus complète. Les victimes de l'exclusion souffrent, d'une manière générale, d'un degré plus ou moins élevé de déshumanisation, mais la prostituée l'atteint dans l'absolu. Ces femmes ne sont pas des êtres humains, mais des articles de lucre⁴¹¹.

411 Michel Foucault explique l'hypocrisie des sociétés puritaines dont les élites au pouvoir aussi bien que les délinquants s'enrichissent en raison de l'« illégalité » de la prostitution : « La délinquance, illégalisme maîtrisé, est un agent pour l'illégalisme des groupes dominants. La mise en place des réseaux de prostitution au XIXe siècle est caractéristique à ce sujet : les contrôles de police et de santé sur les prostituées, leur passage régulier par la prison, l'organisation à grande échelle des maisons closes, la hiérarchie soigneuse qui était maintenue dans le milieu de la prostitution, son encadrement par des délinquants indicateurs, tout cela permettait de canaliser et de récupérer par toute une série d'intermédiaires les énormes profits sur un plaisir sexuel qu'une moralisation quotidienne de plus en plus insistante vouait à une demi clandestinité et rendait naturellement coûteux; dans la formation d'un prix du plaisir, dans la constitution d'un profit de la sexualité réprimée et dans la récupération de ce profit. Le milieu délinquant a été de complicité avec un puritanisme intéressé : un agent fiscal illicite sur des pratiques illégales. » Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, p. 321.

Dans les littératures des Amériques, le sujet du bordel, de la maison close, de la prostitution revient constamment. Depuis *L'espace d'un cillement* de Jacques Stephen Alexis et *La casa verde* ou *Pantaleón y las visitadoras* de Mario Vargas Llosa, en passant par certains récits de Monique Proulx concernant la prostitution occasionnelle et jusqu'aux portraits plus ou moins édulcorés d'Isabel Allende⁴¹² ou atroces de Gabriel García Márquez, il s'agit d'un sujet qu'on n'a pas fini d'explorer.

Les romans de Sergio Kokis exhibent constamment des maisons closes et des prostituées qui se trouvent dans cette situation comme résultat de leur misère. Dans *Kaléidoscope brisé*, une des saltimbanques est trompée par son mari, qui la vend à une maison close pour faire de l'argent avec son corps. La jeune fille, qui ne parle pas la langue du pays, est condamnée à vivre prisonnière du bordel, car elle n'a aucun moyen de gagner sa vie à l'extérieur. Sa vie est un incontestable tourment :

Après avoir tiré soigneusement le loquet sur la mince cloison de planches du réduit, où régnait une intense odeur d'ammoniaque, Gina s'assit sur le siège de la cuvette et attendit longuement l'arrivée de l'urine. Depuis quelque temps déjà, chaque matin, le rituel de vider sa vessie s'accompagnait d'un brûlement très douloureux ; les pincements aigus lui rappelaient le lendemain de sa défloration dans une roulotte de cirque, autrefois en Italie. L'urine était toujours longue à venir; il lui fallait attendre patiemment, assise là à entendre les chants rachitiques des oiseaux dans l'arrière-cour de la maison. La lumière venant du vasistas en haut du mur mettait en relief les taches sombres sur la peau de ses cuisses charnues. Le dernier client de la veille avait eu les doigts puissants et il s'était mis en tête de la mordre au fur et à mesure que le vin aigre accentuait son ébriété. Il l'avait appelée « Carmencita, mi sobrina », mortifiant son ventre avant de s'écraser sur elle, le souffle comme un râle, trempé de sueur mais sans cesser d'enfoncer son sexe violemment. Gina s'était ensuite endormie sans se rendre compte du départ du client.

Carmen, Gina, ma Vierge Marie ou sale pute, qu'est-ce que tous ces noms-là pouvaient bien lui faire, si chaque client venait déjà avec un nom

412 Dans les nouvelles d'Eva Luna (*Cuentos de Eva Luna*), on trouve souvent un portrait un peu ludique des prostituées, tandis que dans son roman *Hija de la fortuna*, la narratrice et les personnages montrent un grand souci vis-à-vis des enfants chinoises vendues en esclaves pour des fins d'exploitation sexuelle. Le portrait du malheur et de la mort de ces petites est saisissant.

tout prêt dans la tête pour arriver à éjaculer, en se servant de sa chair de fille comme d'un simple mannequin ? Et c'était plus facile ainsi, de se laisser violenter comme une poupée de chiffon, sans âme ni nom propre. Seule sa surface était souillée. C'était presque un simple cauchemar duquel elle se réveillerait un jour, aussi pure que jadis. Aux moments préliminaires de l'ivresse, avant que les nausées ne s'installent, la putain Gina arrivait même à regarder la scène, au lit et son propre corps comme quelque chose d'irréel, d'extérieur à elle, et pouvait s'abandonner alors à l'impudeur des pénétrations multiples avec une berceuse d'enfant dans la tête. Mais avait-elle un nom ou n'était-ce qu'une illusion de plus dans cette étrange tourmente commencée au port de Buenos Aires ? Cela ne lui importait guère même si ça ne faisait que peu de temps qu'elle était devenue simplement Gina « la culona », la nouvelle hembra de la maison close de la señora Corazón. Son monde s'était curieusement arrêté quelque part dans le passé, pendant que son spectre ou son ombre se transformait en putain Gina. Elle n'avait rien osé pour se défendre, les choses s'étaient passées d'elles-mêmes, son corps n'avait fait que suivre, et elle se retrouvait là, à la disposition des clients, toujours incapable de ne pas obéir aux ordres qu'on lui donnait.⁴¹³

Ce passage met en évidence que la prostituée n'est pas un être humain dans la mesure où elle n'a pas de nom, elle n'est qu'un mannequin ou un spectre dont l'âme est séparée du corps. La matérialité de son corps est utile, dans la chaîne financière, pour produire de l'argent. Elle est une marchandise. Comme les esclaves, elle vaut un prix en argent. De cette manière, elle représente un investissement qui doit être rentable. Son corps est précieux dans la mesure où il produit. Dans l'autre cas, Gina risque de descendre dans les cercles d'enfer des maisons closes une fois qu'elle sera trop grosse, trop vieille ou trop usée. Mais pendant que son corps sera productif, elle sera prisonnière des murs d'un bordel. Les murs qui enferment les « putes » dans les bordels sont épais et lourds d'une trop vieille Histoire. Histoire d'exploitations, d'abus, d'attribution identitaire... bref, des histoires des blessures provoquées par la violence de la frontière.

413 Sergio Kokis, *Kaléidoscope brisé*, p. 70-71.

L'aménagement de l'espace dans les Amériques

Cependant, « le vulgaire » se rassemblait derrière les grilles pour regarder la fête nocturne. Jacques Stephen Alexis⁴¹⁴

Le monde colonisé est un monde coupé en deux. La ligne de partage, la frontière en est indiquée par les casernes et les postes de police. Frantz Fanon⁴¹⁵

Les travaux de Foucault permettent de discerner l'évolution de la conception de l'espace dans l'imaginaire collectif en Occident. Pendant le Moyen Âge la terre évoquait un espace mystérieux, d'une extension inimaginable, voire illimitée, qui était source d'espérance et d'effroi en même temps. L'étendue apprivoisée (« cosmique » dans le sens d'Eliade) était si restreinte qu'on pouvait se permettre d'exclure les indésirables en dehors des enceintes des villes, ce qui les condamnait à une vie d'errances, de dangers et d'incertitudes et en même temps, permettait à la communauté d'assurer l'ordre de son système. Ensuite, la découverte des Amériques a permis, pendant plusieurs siècles, d'imaginer des utopies qui pourraient avoir lieu dans de nouvelles étendues. Cet espoir s'installe pour pouvoir contrer le désespoir de l'espace clos du « vieux monde ». Ces utopies ont évolué avec le temps et les grands rêves humanistes de Paradis terrestre se sont circonscrits au rêve personnel de « se faire l'Amérique ».

Vers la fin du XIX^e siècle la nouvelle organisation des États-Nations (avec leurs institutions, contrôle, disposition de l'espace, etc.) coïncide avec la prise de conscience de la finitude de la terre. En effet, le terme de la conquête de l'Ouest, du déplacement de la « *frontier* », met en évidence que la terre n'a plus d'espaces disponibles à conquérir ou à découvrir. La terre est donc limitée. Ainsi, le rêve de construire son Paradis personnel ou

414 Jacques Stephen Alexis, *op. cit.*, p. 190.

415 Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, p. 68.

collectif quelque part sur la planète commence à s'effondrer. Pendant longtemps, durant le XXe siècle et grâce au mythe de Jackson Turner, on avait cherché à effacer les traces de la contrepartie du déplacement de la « *frontier* » : pendant que pour les Européens l'accès à la propriété représentait une promesse de vie et d'avenir, en même temps, pour les Autres, les Premières Nations, ce même déplacement marquait la fin de leur culture et de leur système de vie et, pour nombre d'entre eux, de leur vie.

Cependant, il faut aussi considérer que pour des millions de personnes, l'accès à la terre a représenté l'affranchissement de la servitude. En effet, dans le cas des Amériques, l'aménagement de l'espace est un phénomène dont les conséquences ont été franchement positives pour les immigrants en provenance de l'Europe et leur descendance. Le fractionnement de l'espace, dont le propos est économique-politique et qui ne sera évident que vers la fin du XIXe siècle, a eu comme but de faire accéder le plus grand nombre d'individus à la propriété⁴¹⁶. Carlos Fuentes dans *Gringo viejo* expose clairement ce principe. En effet, le droit à la propriété, prouvé par les documents du Général Arroyo, représente le droit à la liberté. La propriété sauve les agriculteurs du travail servile, forcé, elle fait échapper à la condition d'esclave mais aussi à celle de brigand. Le refus du servage suppose le droit au déplacement, comme l'explique Patrick Imbert :

Le rapport à un territoire immense et considéré comme vide ou barbare, selon le célèbre paradigme dualiste barbarie/civilisation diffusé par Sarmiento dans son essai *Facundo*, passe donc par l'arpentage, la définition de nouvelles limites, l'exploration et par le rêve d'autres espaces. Cela a pour corollaire le droit à la propriété, qui est l'idée révolutionnaire mise en place par la Révolution américaine. Ce droit se traduit par le don ou la vente de titres basés sur le cadastrage scientifique

416 Comme l'explique Patrick Imbert, il s'agit bien de la plus grande révolution du XIXe siècle. Il souligne donc l'importance d'analyser comment le fractionnement de l'espace est représenté dans son aspect positif dans la littérature, c'est-à-dire comme occasion d'affranchissement. Patrick Imbert, « Corps, territoire et texte au Canada et en Amérique latine aux XIXe et XXe siècles », dans Anna Branach-Kallas et Piotr Sadkowski (Éds.), *Dialogues with Traditions in Canadian Literatures/Dialogues des traditions dans les littératures du Canada*, Torun (Pologne), 2005, p. 19 - 39.

du territoire, ainsi que sur l'enregistrement légal. Mais bien des problèmes se posent dans ce domaine où la propriété, avec le droit de vendre, est ce qui permet de capitaliser, de se déplacer (par opposition au servage) et d'affirmer une valeur individuelle et symbolique, dans un monde qui assure une base économique générant des changements et une possibilité d'expansion, les deux planifiés sur la possibilité d'obtenir un crédit (par opposition aux non-proprétaires qui dépendent de l'offre de travail).⁴¹⁷

Pour le Général Arroyo la Révolution représente l'opportunité de redonner aux gens ce qui leur appartient, non dans un sens idéal ou métaphorique, mais dans celui d'une justice incontestable, car paradoxalement seul le fait d'être propriétaires de la terre garantit aux hommes et aux femmes la liberté et avec elle, le droit au déplacement. Ignacio Mansalvo explique à Harriet qu'il participe à la Révolution parce qu'il veut la destruction des haciendas pour laisser les paysans en liberté. Seulement ainsi, ils auront le droit au déplacement pour pouvoir aller travailler ailleurs, dans les villes et même au Nord⁴¹⁸. Ainsi, les Révolutionnaires se battent pour franchir les limites territoriales, sociales et économiques dans lesquelles les paysans sont enfermés. Cette lutte d'affranchissement est aussi un front d'avancement, quoiqu'il ne soit pas perçu comme une invasion du territoire de l'autre, mais comme récupération, qui aura comme corollaire un mouvement vers l'inclusion dans un territoire plus vaste et incertain, celui de la liberté du déplacement.

Conclusions partielles

À Paris, il y avait deux vies, deux mondes qui ne se rencontraient que dans ces moments furtifs qui duraient une demi-seconde. Le monde de ceux qui portaient l'étoile, qui devaient se cacher, qui parlaient tout bas, qui parlaient yiddish, et le monde de ceux qui buvaient du champagne, qui allaient au Caf Conc, qui chantaient J'attendrai et qui allaient au guignol. Elle apprit à séparer les deux mondes, celui de la mort et celui de la vie. Régine Robin⁴¹⁹

417 Patrick Imbert, *loc. cit.*, p. 21.

418 Carlos Fuentes, *Gringo Viejo*, p. 66.

419 Régine Robin, « Gratok. Langue de vie et langue de mort », dans *L'immense fatigue des pierres*, Montréal, XYZ Éditeur, 1996, p. 75.

Dans ce bref aperçu, nous avons analysé diverses représentations des frontières humaines. Ces frontières, quoique invisibles, produisent des effets de frontière aussi violents que celles qui séparent les États-Nations. Comme l'a démontré Girard, la violence, secret inavouable qui se trouve dans les fondements des civilisations, se base sur un mécanisme irrationnel et traverse toutes les cultures.

Ces frontières sont intérieures non seulement parce qu'elles se trouvent à l'intérieur des États mais aussi parce qu'elles habitent les individus. Elles leur ont été transmises par la langue et, sans un grand effort de la part des individus, elles continueront à se transmettre, sous forme de clichés et de stéréotypes, de génération en génération. Comme l'explique Stuart Hall, « *The subject is produced 'as an effect' through and within discourse, within specific discursive formations, and has no existence, and certainly no transcendental continuity or identity from one subject position to another*⁴²⁰. » Il signale aussi que les études de Michel Foucault ont beaucoup apporté dans le domaine de la recherche de la construction identitaire parce qu'il a démontré comment les pratiques discursives, définies par des circonstances historiques précises, ont un impact sur la constitution identitaire. Les travaux de Foucault prouvent que très souvent les murs qui matérialisent l'exclusion des gens sont le produit d'un système politique ou économique et d'un certain type d'exercice du pouvoir.

Lorsque René Girard, dans sa grammaire de l'exclusion, analyse les différents types d'individus susceptibles d'être désignés comme l'Autre et en tant que tels, victimes potentielles des lynchages, il met en évidence la vulnérabilité des individus face aux crises de violence provoquées par la mimésis d'appropriation. Ainsi, ces personnages sont des boucs émissaires potentiels qui pourraient calmer la violence meurtrière et ramener l'ordre et la vie.

420 Stuart Hall « Who Needs 'Identity' », dans Stuart Hall et Paul du Gay (Éds.), *Questions of Cultural Identity*, p. 10.

Or, les exclusions provoquées par la fragmentation spatiale étudiée par Foucault enferment aussi des personnes désignées comme différentes. Dans certains cas, les différences décrites par les deux théoriciens coïncident, comme dans le cas des personnes manifestant une différence physique ou mentale. D'autre fois, la ségrégation se produit pour « normaliser » les personnes, pour les assimiler, les rendre « comme ». Les écoles et souvent les prisons sont censés fabriquer des individus productifs, adaptés aux besoins de la société, partageant une histoire et un rêve de Nation. Dans d'autres cas, comme dans les colonies, il fallait rendre l'Autre similaire, « but not quite ».

Il est clair que l'origine et les conséquences de l'établissement de différents types de frontières humaines sont les mêmes : elles se transmettent, s'élaborent et s'instrumentalisent par le biais de la langue (ce qui implique leur intériorisation au niveau individuel) et elles produisent des effets d'exclusion qui peuvent osciller de la simple discrimination à la mort et au génocide. Les frontières du temps ordinaire, celles de la société en temps normal, définissent les rapports de pouvoir quotidien entre les individus. Mais les frontières humaines qui se dressent lors des temps de crise, telles que les décrit René Girard et dont nous avons commenté la mise en scène par le biais de textes de Marcos Aguinis et Jacques Stephen Alexis, par exemple, séparent la vie et la mort.

CHAPITRE V

Vers la traversée des frontières : syncrétisme et métissage

Le baroque «historique» fut ainsi une réaction contre un ordre dit naturel, naturellement donné comme évidence. Quand les conceptions de la Nature évolueront, en même temps que le monde s'ouvrira pour l'homme d'Occident, la pulsion baroque elle aussi se généralisera. Le baroque, art de l'extension, va concrètement s'étendre. É. Glissant⁴²¹

Jusqu'à présent, nous avons étudié les différentes manières dont la frontière est représentée dans son aspect de limite et de séparation à la lumière des théories qui nous aident à comprendre son fonctionnement. Il a été question des divisions territoriales et des ruptures entre les différents groupes humains. Cet aperçu de certains aspects de la rigidité des frontières nous permet maintenant d'entamer une réflexion sur les pratiques culturelles qui se tournent vers la traversée, vers la rencontre avec l'Autre, vers l'ouverture.

Nous vivons à une époque où les frontières territoriales se présentent comme perméables, contexte dans lequel les identités nationales sont fortement questionnées. En ce sens, Jesús Martín Barbero⁴²² souligne qu'aujourd'hui l'identité est doublement mise en question. D'une part, à cause de la diminution du poids des territoires et des événements fondateurs qui essentialisaient le national mais aussi à cause de la revalorisation du local, une dynamique qui redéfinit l'idée même de Nation. Dans ce cadre, l'identité ne peut pas être pensée comme l'appartenance à une culture pure, homogène, parfaitement distincte et cohérente. Martín Barbero explique que les pays des Amériques ont hérité de la colonisation le monolingisme et le concept d'unité territoriale, avec comme corollaire le tracé arbitraire des frontières, notions typiquement modernes. Aujourd'hui, les identités ont tendance à se

421 Édouard Glissant, *Poétique de la Relation, Poétique III*, p. 92.

422 Jesús Martín Barbero, « La globalización en la clave cultural : una mirada latinoamericana », dans les actes du Colloque International Globalisme et pluralisme, GRICIS, Montréal, 22 au 27 avril 2002. http://www.infoamerica.org/teoria/martin_barbero4.htm

manifester sous un jour multilingue et transterritorial. Ainsi, s'impose la réévaluation du local et la circulation d'autres histoires, différentes de l'Histoire officielle, celles des mouvements ethniques, régionaux, etc., bref, des groupes qui ont droit à leur propre mémoire et à la construction de leurs narrations et de leurs images. Dans les Amériques, ces voix « distinctes » qui cherchent à se différencier de l'Histoire officielle nationale ont commencé à se faire entendre depuis le début du XIXe siècle. On pense par exemple aux réflexions de Fermín Toro dans *Europa y América*⁴²³ ou à Patrice Lacombe dans *La terre paternelle*⁴²⁴.

Cependant, après les Première et Seconde Guerres mondiales, un phénomène particulier s'est produit dans les Amériques : la recherche d'une identité qui séparerait les Amériques de l'horreur de l'Europe, qui distinguerait les Américains des monstruosité produites en Europe. En ce sens, Jean Franco explique :

*After the 1914-1918 War, the Spanish-American intellectuals began to seek in the cultures of the Indian and the Negro, and in the land itself, alternative values to those of a European culture which seemed on the verge of disintegration. This attempt to find roots in native culture was related to the rejection not only of European cultural values but also of the rational, intellectual and scientific assumptions on which modern European civilisation was based.*⁴²⁵

D'un autre côté, les recherches esthétiques des artistes européens comme le dadaïsme ou le cubisme avaient ouvert de nouvelles voies d'exploration. Elles avaient accepté, si on peut utiliser cette expression, l'existence d'autres cultures qui pouvaient enrichir l'Occident. Évidemment, à chaque moment les manifestations culturelles ont été différentes. Mais il y a

423 Fermín Toro, « Europa y América », dans *La doctrina conservadora* (Caracas, Ediciones conmemorativas del sesquicentenario de la Independencia [1^{ère} édition 1839]), 1960.

424 Patrice Lacombe, *La terre paternelle*, dans Gilles Dorion (Éd.), *Les meilleurs romans québécois du XIXe siècle*, Montréal, Éditions Fidès, 1996, Tome I, p. 321 - 355 [1846]. À ce sujet, on peut voir Patrick Imbert, « Les modernités américaines » dans Daniel Cuccioletta (Dir.), *L'Américanité et les Amériques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2001, p. 65-83 ou « Critique littéraire, lecture canonique, prise en charge de la différence et exclusion » dans Y. Lepage et R. Major (Dir.), *Croire à l'écriture*, Orléans (Ontario), Ed David, 2000, p. 179-194.

425 Jean Franco, *The Modern Culture of Latin America. Society and the Artist*, London, New York, Frederick A. Praeger Publishers, 1967, p. 103.

une constante : tandis qu'en Europe s'installait une sorte de désespoir lié au nihilisme, les Amériques ont cherché des réponses dans leurs cultures et même dans leurs spécificités spirituelles. Milan Kundera réfléchit sur cette évolution de l'esthétique des Amériques dans une perspective historique transcontinentale. Il explique :

Broch a inauguré un nouveau chemin pour la forme romanesque. Est-ce sur ce même chemin que se trouve l'oeuvre de Carpentier ? Bien sûr que oui. Aucun grand romancier ne peut sortir de l'histoire du roman. Mais derrière la forme semblable se cachent des intentions différentes. Par la confrontation de diverses époques historiques, Carpentier ne cherche pas à résoudre le mystère d'une Grande Agonie; il n'est pas un Européen; sur son horloge (l'horloge des Antilles et de toute l'Amérique latine) les aiguilles sont encore loin de minuit; il ne se demande pas : « pourquoi devons-nous disparaître »; mais : « pourquoi avons-nous dû naître ».

Pourquoi avons-nous dû naître ? Et qui sommes nous ? Et quelle est notre terre, la terra nostra ? On ne comprendra que peu de chose si l'on se contente de sonder l'énigme de l'identité à l'aide d'une mémoire purement introspective; pour comprendre, il faut comparer, disait Broch; il faut soumettre l'identité à l'épreuve des confrontations; il faut confronter (comme Carpentier dans *Le Siècle des lumières*, 1958) la Révolution française avec ses répliques antillaises (la guillotine parisienne avec celle de la Guadeloupe) ; il faut qu'un colon mexicain du XVIII^e siècle (dans *Concert baroque* de Carpentier, 1974) fraternise en Italie avec Haendel, Vivaldi, Scarlatti (et même avec Stravinsky et Armstrong, dans les heures tardives d'une beuverie!) et nous fasse assister ainsi à une confrontation fantastique de l'Amérique latine avec l'Europe; il faut que l'amour d'un ouvrier et d'une prostituée, dans *L'Espace d'un cillement* (1959) de Jacques Stephen Alexis, se déroule dans un bordel haïtien avec pour toile de fond un monde totalement étranger représenté par la clientèle des marins nord-américains; car la confrontation des conquêtes anglaise et espagnole de l'Amérique est partout dans l'air : «Ouvre les yeux, Miss Harriet, et souviens-toi que nous avons massacré nos Peaux-Rouges et que nous n'avons jamais eu le courage de forniquer avec les femmes indiennes pour qu'il en sorte aux mains un pays métis », dit le protagoniste du roman de Carlos Fuentes (*Le Vieux Gringo*, 1983), un vieux Nord-Américain égaré dans la révolution mexicaine; par ces mots, il saisit la différence entre les deux Amériques et, en même temps, deux archétypes opposés de la cruauté: celle ancrée dans le mépris (qui préfère tuer à distance, sans toucher l'ennemi, sans même le voir) et celle qui se nourrit d'un perpétuel contact intime (qui désire tuer en regardant l'ennemi dans les yeux)...⁴²⁶

426 Milan Kundera, *Le rideau*, p. 189.

Soulignons dans ce passage certains aspects nécessaires à notre étude sur les frontières. Kundera distingue deux temps à l'intérieur du temps de la modernité occidentale : celui des Amériques et celui de l'Europe. Cette distinction s'inscrit dans le concept de « *time-lag* » développé par Homi Bhabha : la linéarité du temps occidental se trouve « trouée », si on nous permet cette expression, par des temps-autres qui coexistent. Comme nous le verrons plus loin, cette division représente aussi un type de frontière, perméable, flexible, mais qui en temps de crise peut s'endurcir. D'ailleurs, Kundera fait ressortir la cruauté que les deux Amériques partagent mais qu'elles matérialisent chacune à sa manière. Deux types de frontières avec la même origine et les mêmes conséquences : l'exclusion et la violence. Finalement, Kundera signale l'importance de contextualiser la production esthétique des Amériques au sein de l'évolution de l'esthétique occidentale. En effet, comme nous l'avons vu auparavant, les Amériques sont les héritières de la culture européenne mais particulièrement à partir du XXe siècle, l'évolution culturelle des deux continents, quoique intimement liée, comme le souligne Kundera, se différencie.

En effet, grâce aux mouvements avant-gardistes européens du commencement du XXe siècle, une nouvelle possibilité se présente dans les Amériques, celle de se permettre d'être anti-rationnel. En ce sens, les Amériques offrent un univers purement tellurique et des possibilités inexplorées vis-à-vis des mythes et de la magie. Même si cette recherche demeure parfois régionaliste et d'une certaine façon essentialiste, il n'en reste pas moins que c'est un premier pas vers le franchissement des frontières. Il s'agit de l'effacement des frontières intérieures, des groupes, dont l'aboutissement sera la reconnaissance de la nature métisse, hybride, syncrétique des Amériques⁴²⁷.

427 En ce sens, Jean Franco commente : *"In the twenties, everything tended to make the Latin-American artist look for values in his own land and its peoples and often his personal experience reinforced this trend. Many*

Dans ce chapitre, nous analyserons ces moments de traversée, moments où les Amériques ont mis en valeur la complexité de leurs identités⁴²⁸. Pendant cette phase, la pureté culturelle a été mise en question pour franchir certaines frontières identitaires des groupes. Cette étape culturelle de mise en valeur de l'Autre interne et de promotion du syncrétisme comme trait saillant des Amériques a permis de forger une nouvelle image identitaire : celle du continent métis. Bien qu'on ne puisse pas encore proprement parler d'une mise en question identitaire postmoderne ou postcoloniale, nous pensons que la valorisation des minorités a préparé le terrain à cette ouverture.

Pendant ces étapes, beaucoup d'artistes et d'intellectuels des Amériques ont travaillé pour célébrer la rencontre de l'Autre. Ainsi, les diverses ethnies qui composent les Amériques ont été incorporées dans les discours esthétiques, savants ou philosophiques. Cette ouverture à l'Autre s'est produite à l'intérieur des frontières des Amériques : l'Autre incorporé était l'Aborigène ou/et le descendant des anciens esclaves. Subséquemment, la fissuration du discours hégémonique eurocentriste a permis la construction d'une nouvelle identité américaine qui a admis l'Autre mais qui, en même temps, a continué à fonctionner encore sur une base de pensée binaire, car on a inventé un autre Autre, en l'occurrence, « le conquérant », « l'impérialiste ».

*'Indianist' writers, many who adopted Negro themes in their art, were in Paris at this time; when they returned to their own countries, they brought a totally new outlook on their indigenous culture. Diego Rivera, Miguel Angel Asturias, Rómulo Gallegos, Ricardo Güiraldes, Jorge Luis Borges, Jose Carlos Mariátegui—all spent periods in Paris before embarking on their major work. And it was in Paris that one of the poets of the Afro-Cuban movement, Alejo Carpentier [Cuba, 1904–], presented his *Passion noire*, and that Heitor Villa Lobos had his works on Brazilian themes performed. There is thus a clear connection between the European avant-garde and the Latin-American intellectual's return to his native roots.* Jean Franco, *op. cit.*, p. 106.

428 Les mouvements esthétiques que nous aborderons dans ce chapitre ont été amplement étudiés par la critique et par les comparatistes. Il n'est pas dans notre intention d'approfondir ce qui a été déjà dit, mais de mettre en perspective ces concepts pour comprendre l'évolution des notions identitaires en tant que productrices des frontières humaines.

Cette mise en valeur du syncrétisme culturel en Amérique latine est riche d'une histoire qui remonte à la fin du XIXe et au commencement du XXe siècles. Il s'agit de la revendication des cultures autochtones. Or, cette œuvre visant à sauver des cultures et des valeurs que des siècles de colonisation puis la construction des États-Nations avaient écrasées, reste celle d'intellectuels et d'artistes qui avaient majoritairement une formation européenne.

La mise en scène de l'Autre : le discours indigéniste

La représentation des Autochtones dans le discours de la Révolution mexicaine

Culture becomes as much an uncomfortable, disturbing practice of survival and supplementarity – between art and politics, past and present, the public and the private – as its resplendent being is a moment of pleasure, enlightenment or liberation. It is from such narrative positions that the postcolonial prerogative seeks to affirm and extend a new collaborative dimension, both within the margins of the nation-space and across boundaries between nations and peoples.
Homi Bhabha⁴²⁹

Au début du XXe siècle, Diego Rivera inaugure un discours plastique qui aura de grandes répercussions en Amérique latine. Ses fresques du Palais National représentent la vie quotidienne idyllique des Aztèques avant la Conquête, la vie au marché, le faste de la ville, la fabrication textile, la culture du maïs, la Grande Tenochtitlan. Par contraste, l'arrivée de Cortés (vert de syphilis) et la colonisation postérieure marquent l'entrée dans l'Histoire d'un peuple vaincu et humilié dont la vie se transforma en un quotidien de misère, de souffrance et de mort. Évidemment, cette représentation du Paradis précolonial de Rivera exige de passer sous silence la souffrance des peuples soumis à l'Empire aztèque. Itzel Rodriguez

⁴²⁹ Homi Bhabha, *The Location of Culture*, p. 175.

Mortellaro explique le rôle de Rivera dans la construction de l'identité nationale dans son travail « La espiral del poder : Diego Rivera y la representación del pasado indígena en el Palacio Nacional⁴³⁰ ». Il souligne que Diego Rivera, avec son discours plastique, a participé, en même temps que l'élite économique et intellectuelle au pouvoir après la Révolution, à l'invention de la « Nation Mexicaine » et de son passé indigène. Cette élite a réussi à déterminer un ordre social qui lui a permis de s'imposer comme le pouvoir légitime. Or, la version moderne de l'Indigène est devenue centrale pour l'identité nationale⁴³¹, ce qui permettait en même temps de marquer la différence avec les autres Nations. Ce discours met de l'avant que le passé et le présent sont liés grâce à une continuité culturelle. Ainsi, on a intégré les héros et les mythes du présent révolutionnaire tout en réaffirmant le passé précolombien. Ce projet de Nation a défini l'essence de la mexicanité sur la base des races et des cultures tout en l'ancrant au niveau symbolique dans les traditions ancestrales indigènes. Les fresques ont déployé une iconographie qui s'enracinait dans l'imaginaire libéral du XIX^e siècle mais qui actualisait une idéologie socialiste tout en faisant appel à une communauté nationale. Rodriguez Mortellaro signale que Diego Rivera a été l'un des artistes-idéologues de ce projet. Ainsi, pendant 20 ans, il a contribué, avec son support idéologique, au régime révolutionnaire par le biais des images qu'il créait. Avec la fresque *México antiguo*, Rivera a imaginé une utopie tout en représentant un passé qu'il a identifié aux aspirations nationalistes et de légitimation politique de la minorité au pouvoir. Le récit de l'origine de la Nation relaté dans cette fresque acquiert tout son sens dans sa projection vers le présent. Il a été conçu à partir du besoin de consensus social du gouvernement par rapport au projet national, ce qui

430 Itzel Rodriguez Mortellaro, « La espiral del poder: Diego Rivera y la representación del pasado indígena en el Palacio Nacional », dans *El vago objeto de la escritura: los intelectuales en su laberinto, Historia y Grafía* no. 23, Departamento de Historia. Universidad Iberoamericana, 2004, p. 159 à 191.

431 Il faut souligner ici que cette image idyllique projetée sur les autochtones est à l'opposé de ce qui se passe dans leurs communautés étant donné qu'ils sont condamnés à vivre dans la marginalisation et la négation de leurs cultures. Une preuve en est la Révolte Zapatiste du Chiapas.

impliquait l'élimination des désaccords ou des dissidences qui pouvaient menacer ses intérêts. On devait réussir à convaincre tous les groupes sociaux de la viabilité de son plan d'État : intégrer une communauté nationale contrôlée par un gouvernement progressiste et capitaliste. Rodriguez Mortellaro fait ressortir que Diego Rivera, « artiste révolutionnaire », a travaillé en servant ses propres intérêts : obtenir le monopole de la définition de l'art national, c'est-à-dire, devenir une autorité culturelle. Avec sa représentation de l'histoire du Mexique et la création de l'imaginaire national, il sert aussi bien ses mécènes que ses propres intérêts.

Rodriguez Mortellaro explique que par le récit du passé préhispanique, source de l'être national, ses fresques fixent les traits essentiels de la nationalité tout en préfigurant la « renaissance » post-révolutionnaire. L'âge d'or du passé indigène, configuré par un art essentiellement occidental, fut mis au service de l'enseignement politique et permit aux minorités au pouvoir de conduire les majorités indigènes vers l'assimilation. Ainsi, cet art procura aux Mexicains les images de leur manière de vivre, leurs croyances, leur passé vivant dans la culture du présent, leur tradition et surtout, une définition de leur art national. Comme l'assure Rodriguez Mortellaro, pour pouvoir contrôler la société, il fallait la connaître. Dans cette construction, la représentation de la Nation dépasse le rationalisme et penche du côté du mysticisme idéaliste. D'ailleurs, la complexe idéologie nationaliste post-révolutionnaire symbolisée dans les fresques, pénétrée par la représentation d'une continuité du temps, prescrit les destinées historiques des Indigènes : ils seront artisans ou paysans, ce qui établit une proximité essentielle entre le passé, l'Indigène, la terre et l'expression artistique. *México antiguo* fixe le signe de l'identité des Mexicains : la substance qui nourrit l'essence du Mexicain provient du temps et de l'espace primordiaux. L'artiste révolutionnaire qu'était Rivera « a découvert » l'esprit de la race, le primitivisme décelé par

l'humanisme et la spiritualité de la production créative populaire. Rodriguez Mortellaro observe que, paradoxalement, cette découverte a servi les intérêts de la minorité au pouvoir pour dominer les communautés indigènes. Le mythe de Quetzalcóatl a été utilisé dans le même esprit : émuler dans le présent l'action exemplaire du Héros.

La minorité illustrée, en se réappropriant le mythe aborigène, crée un espace d'identité et de cohésion autour d'un idéal d'autorité pour la transformation sociale et la reconstruction de la Nation qui obéit à une idéologie de modernisation internationale. C'est ainsi que Quetzalcóatl devient l'ancêtre d'une lignée de caudillos et de prophètes. Il est l'autorité éthique qui guide son peuple, en tant que roi-prêtre, vers un Paradis moral. Voilà l'image projetée par les post-révolutionnaires au pouvoir : des agents de civilisation, prophètes d'une nouvelle éthique sociale qui acheminera le peuple mexicain vers ce qui est « bon et correct ». Ainsi, Quetzalcóatl procure un rationalisme qui efface le primitivisme en excluant les sociétés autochtones du projet national. Il s'agit d'un dieu préhispanique qui s'attache en réalité aux valeurs d'Occident. Rodriguez Mortellano explique que c'est pour cette raison que Rivera situe Quetzalcóatl au centre de sa fresque : il assure la continuité civilisatrice dans le temps. Ainsi, l'âge d'or de l'histoire nationale représente l'harmonie éventuelle de la population indigène si elle est guidée par une civilisation supérieure et en même temps avertie sur les conséquences désastreuses de la « barbarie ». De cette façon, Quetzalcóatl confirme l'action de la minorité visionnaire qui invente la Nation en la protégeant du mal et en s'attribuant le pouvoir. Les cadres conceptuels utilisés par Rivera attribuent à l'altérité indigène un passé rationnel, une modernité et une civilisation qu'on lui nie au présent en l'écartant du projet de la modernité.

Amaryll Chanady explique les conséquences de cette attribution identitaire :

L'Indien, par conséquent, « continue à errer à la périphérie de notre histoire », et

cela se produit même quand les nations du Nouveau Monde préconisent l'intégration des autochtones dans la société, promulguent officiellement les droits politiques de ceux-ci et basent leurs constructions identitaires sur l'appropriation symbolique de l'Indien comme marqueur de spécificité. Pour revendiquer leur place en tant que sociétés modernes, elles établissent une « égalité de droit, inégalité de fait ». Tout en s'appuyant sur l'autre interne pour souligner leur différence comme sociétés métisses et hybrides, les pays du continent américain donnent rarement la voix aux groupes ethniques marginalisés et ne leur facilitent pas suffisamment une participation significative dans la vie politique, économique et culturelle. L'autre interne sert souvent de prétexte à une stratégie identitaire totalisatrice qui cherche à affirmer la spécificité de la société périphérique par rapport aux centres métropolitains sans pratiquer une véritable ouverture à l'autre (interne).⁴³²

De la même manière, dans l'œuvre de Diego Rivera, le passé est apprivoisé, traduit, adapté, pour servir les intérêts du présent. En ce sens, Rodriguez Morellano montre que le cycle de l'*Historia de México* intègre les trois temps, car le passé contient la totalité du présent et comprend la gestation du futur.⁴³³ Les images paradisiaques des fresques de Rivera, comme

432 Amaryll Chanady, *Entre inclusion et exclusion*, p. 18. Dans le même ordre d'idées, Homi Bhabha, en réfléchissant sur l'histoire de l'Inde, élabore certains concepts que nous pourrions appliquer ici. Il explique : "In these gnomic, yet crucial, historical utterances, are displayed the margins of the disciplinary idea of culture enacted in the colonial scene: British/India, Nostromo, ouboum – each cultural naming represents the impossibility of cross-cultural identity or symbolic synapses; each time there repeats the incompleteness of translation. It is such a figure of doubt that haunts Henry Maine's naming of India: in his essay on the 'Observation of India', India is a figure of profound intellectual uncertainty and governmental ambivalence. If India is a reproduction of the common Aryan origin, in Maine's discourse it is also a perpetual repetition of that origin as a remnant of the past; if that remnant of India is the symbol of an archaic past, it is also the signifier of the production of a discursive past-in-the-present; if India is the imminent object of classical, theoretical knowledge, India is also the sign of its dispersal in the exercise of power; if India is the metaphoric equivalence, authorizing the appropriation and naturalization of other cultures, then India is also the repetitive process of metonymy recognized only in its remnants that are, at once, the signs of disturbance and the supports of colonial authority. If India is the originary symbol of colonial authority, it is the sign of a dispersal in the articulation of authoritative knowledge; if India is a runic reality, India is also the ruin of time; if India is the seed of life, India is a monument to death. India is the perpetual generation of a past-present which is the disturbing, uncertain time of the colonial intervention and their ambivalent truth of its enunciation. [...] It is an insistence on the surface and emergence as it structures the present of its enunciation: the historical caught outside the hermeneutic of historicism; meaning grasped not in relation to some un-said or polysemy, but in its production of an authority to differentiate. The meaning of the statement is neither symptomatic nor allegorical. It is a status of the subject's authority, a performative present in which the statement becomes both appropriate and an object of appropriation; repeatable, reasonable, an instrument of desire, the elements of a strategy. Such a strategic repetition at the enunciative level requires neither simply formal analysis nor semantic investigation nor verification but, and I quote, 'the analysis of the relations between the statement and the spaces of differentiation, in which the statement itself reveals the differences.'" Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 130.

433 À ce propos, Jean Franco commente: "It is quite clear that, particularly in the early stages of Mexican muralism, the adoption of so-called pre-Columbian techniques, the imitation of their spatial and perspective conventions, was mainly a gesture of defiance against Europe. The symbolic act of Gerardo Murillo, who changed his Spanish name to an Aztec name, Dr Atl, could not be more revealing. But later on, there was a conscious attempt to revive certain mythological or historical figures, such as Cuauhtemoc, and invest them with

celle que nous reproduisons plus bas, font songer à un temps primordial plein d'innocence et d'harmonie qui pourrait revenir. À l'origine se trouve la promesse de la Nation. Sa genèse est donc représentée comme promesse de futur et comme point de référence pour le présent. C'est pourquoi Rodriguez Mortellaro conclut que sa représentation est ordonnée à la manière d'une spirale qui implique symboliquement un mouvement de retour au point de départ et, simultanément, la projection vers l'infini⁴³⁴. Ainsi, selon le processus d'attribution identitaire, tel qu'expliqué par Patrick Imbert⁴³⁵, la lecture des fresques indique que si les Aborigènes s'appliquent pacifiquement à cultiver le maïs, au commerce et autres activités traditionnelles, sous la sage direction des révolutionnaires illuminés, les Mexicains pourraient retrouver le Paradis perdu.



significance for the modern Mexican. Cuauhtemoc, who was hanged by Cortes, became the new Mexican Christ-figure: a Mexico trampled on by the European. The muralists were undoubtedly at the forefront of this myth creation, which has been only partly successful. After all, the painters themselves had no living experience of Indian belief or tradition, and their revival of pre-Columbian myths and symbols was simply an archaistic movement in which these symbols were divorced from their social and religious structure and used as decorative motifs." Jean Franco, *op. cit.*, p. 107.

434 Rodriguez Mortellaro, *op. cit.*, p. 191.

435 Voir Patrick Imbert : *Trajectoires culturelles transaméricaines. Médias, publicité, littérature et mondialisation*, p. 22.

La représentation des Autochtones dans le discours littéraire

Diego Rivera a été payé par le gouvernement pour éduquer une population aborigène qui ne savait pas lire. Ses fresques exaltaient les cultures aborigènes du passé et, en même temps, puisque le Paradis socialiste n'a pas eu lieu⁴³⁶, elles les ont condamnées à la marginalité, au silence et au *statu quo* socio-économique. Le même schéma d'attribution identitaire se reproduira dans la littérature. Dans cet ordre d'idées, Amaryll Chanady explique que la description des Indiens par les intellectuels et artistes latino-américains était chargée des préjugés racistes issus de discours prétendument « scientifiques » qui expliquaient leurs « vices » :

Non seulement présentent-ils une vision déformée et stéréotypée des Indiens qui contribue à leur dévalorisation et trahit un sentiment d'aversion en dépit des meilleures intentions, mais ils constituent aussi implicitement un plaidoyer pour le maintien de liens paternalistes et inégalitaires entre Blancs et Indiens, car l'amélioration des conditions de vie de ceux qui sont devenus un « troupeau » engendrant des « larves » ne peut guère se faire sans une prise en main par les institutions qui représentent la civilisation et le progrès. De tels portraits nient la possibilité d'initiatives venant de la communauté indigène, qui est ainsi reléguée en marge de toute élaboration d'un programme social destiné à leur venir en aide.⁴³⁷

Néanmoins, malgré cet effet pervers, il faut souligner l'importance de cette mise en scène des cultures aborigènes dont l'existence, jusque là, avait été niée en grande partie. De plus, il faut considérer d'autres effets positifs, comme l'affirme Jean Franco :

Yet despite the tendency to restrict Mexican culture to an Indian heritage, and despite the archaising tendency, Indianism in Mexico has produced some fruitful results in the field of scholarship. A vast impetus was given to archaeological and anthropological research, to the restoration of archaeological sites. Scholars began to study pre-Columbian languages. A

436 En ce sens, Jean Franco soutient que : “*The revolution comes, with its promise of land distribution and education, but the mutual distrust is still there. At the end of the novel, the village hunchback watches the road along which he expects the ‘civilised’ men to approach and attack the village. Nothing has changed. The Indians are still outsiders, and the ‘leaders’ who had promised to help them are still cheats and exploiters. In El resplendor, Mauricio Magdaleno tells the story of Saturnino Herrera, an Indian from a village who becomes a post-revolutionary leader, only to exploit the villagers in his turn.*” Jean Franco, *op. cit.*, p. 109.

437 Amaryll Chanady, *op. cit.*, p. 179.

*literature in nahuatl was rediscovered, and texts (such as the prophetic book, a Chilam Balam, and the Maya 'Bible', Popol Vuh) were reissued in Spanish translations. The results of these investigations have been far-reaching. The oversimplified picture of the Indian and of Indian culture has been gradually replaced by a picture of vast complexity. As new sites are uncovered, pre-Columbian civilizations have been found to be more varied, to go back further in time, and to be more complex than had hitherto been believed; while a great understanding of the religious and social structures of pre-Columbian societies has enabled scholars to put Indian art and literature into a total social pattern.*⁴³⁸

L'Indianisme

En ces débuts du XXe siècle, la représentation des Autochtones fait partie d'une veine discursive qui a reçu le nom d'*Indigénisme* en littérature. La différence est que le discours plastique de Diego Rivera représente le passé, tandis que ce versant littéraire s'occupe du présent des peuples autochtones. En fait, le premier à avoir parlé des Aborigènes des Amériques a été Christophe Colomb dans ses lettres et son journal. Ainsi, on peut affirmer que les Américains « existent » depuis la « Découverte » du « Nouveau Monde ». Plus tard, ce sera Fray Bartolomé de las Casas qui dans sa *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), s'occupera de leur défense face aux abus des Conquistadores. Las Casas est donc le premier à représenter leur souffrance, ce qui contraste avec les discours officiels qui les déshumanisent. Au cours des siècles, plusieurs écrivains aborderont l'Aborigène comme thématique, comme par exemple Alonso Ercilla y Zúñiga ou el Inca Garcilaso de la Vega.

En harmonie avec l'héritage des préromantiques comme Rousseau et des romantiques comme Chateaubriand, Lamartine et Zorrilla, la fin du XIXe siècle avait vu surgir un versant littéraire fort important dans l'Amérique latine : l'*Indianisme*. Les spécialistes s'accordent pour définir ce genre comme une littérature de l'exotique qui représente les Autochtones sous

⁴³⁸ Jean Franco, *op. cit.*, p. 108.

le regard utopique européen, privé de sa dimension humaine. Il s'agit d'un héros romantique, idéalisé, qui est représenté dans une fonction purement esthétique. Son apparence externe, ses habits, son entourage naturel, correspondent à peu près à la réalité, mais son esprit est européen. Dans toute l'Amérique latine se publient des œuvres de fiction dont les figures des Aborigènes ne sont que des émotions correspondant à l'esthétique romantique, ce qui dissimulait les problèmes auxquels les personnes en chair et en os devaient faire face quotidiennement.

Antonio Urello signale que le penchant politique du romantisme littéraire est le libéralisme, projet qui, dans les Amériques de l'époque a proclamé son appui à l'Indien mais sans matérialiser ses postulats. L'Indien, dans cette littérature indianiste a été encadré et défini mais il n'était pas possible pour lui de se faire entendre de vive voix⁴³⁹. En raison de cette manière superficielle dans la représentation, il s'est produit un manque de reconnaissance qui a empêché son intégration sociale et a troublé la compréhension de sa dimension humaine. D'ailleurs, la parole de l'Autre n'a pas été intégrée, car l'Indien était l'objet du discours et non pas son sujet. Un objet certainement mal connu puisqu'il était le produit de l'imaginaire romantique de l'époque.

L'Indigénisme

Un peu plus tard, au début du XXe siècle, un autre type de discours met en scène les conditions de vie des Autochtones. Il s'agit d'un courant esthétique qui a été désigné plus tard comme l'*Indigénisme*. Les écrivains des romans indigénistes cherchent à dénoncer les injustices subies par les populations autochtones tout en considérant que ces conditions d'existence mettent en danger le développement de la culture américaine. Ainsi, pour la

439 Antonio Urello, « Antecedentes del neoindigenismo », dans *Cuadernos Hispanoamericanos, Revista mensual de Cultura hispánica*, no. 268, Octubre 1972, p. 5 - 25.

première fois, les populations autochtones sont considérées sérieusement comme un pilier de la culture américaine⁴⁴⁰. Cette fois, les Autochtones ne sont pas considérés comme des êtres infrahumains, des objets d'étude, une curiosité ou des reliques du Paradis perdu, mais comme des individus capables de produire une culture et de participer activement à la vie de la société, dans tous ses aspects. Il s'agit d'un discours de dénonciation sociale qui ne se contente pas d'accuser mais qui cherche à provoquer un changement, c'est-à-dire des améliorations réelles dans la vie des communautés aborigènes.

En 1928 José Carlos Mariátegui publie ses *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (*Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*), en établissant les bases de la problématique indigéniste. Il soutient que le problème des Aborigènes est qu'ils n'ont pas de terres. Les propriétaires des terres sont des seigneurs féodaux (des gamonales) qui forcent les Indigènes à travailler gratuitement. Mais il va plus loin, car il affirme que toute la structure de la société est féodale : la justice, la sécurité publique, l'administration de l'État. Il diffuse ces idées en se servant des journaux. Bientôt, partout dans les Amériques, paraissent des romans indigénistes qui mettent en scène des personnages indigènes dotés d'une dimension sociale, psychologique et spirituelle.

La liste est longue, mais on peut citer quelques noms : *Pueblo sin Dios* (*Peuple sans Dieu*) de César Falcon, *Cuentos andinos* (*Nouvelles des Andes*) d'Enrique López Albújar, *El Indio* (*L'Indien*) de Gregorio López Fuentes, *Huasipungo* de Jorge Icaza, *Raza de Bronce* (*Race de Bronze*) d'Alcides Arguedas, *El mundo es ancho y ajeno* (*Vaste est le monde*) de Ciro Alegría... pour ne citer que quelques auteurs. D'origines diverses, ces expressions

440 Le discours indigéniste compris comme dénonciation des conditions de vie des communautés autochtones avait déjà une longue histoire qui commence avec Fray Bartolomé de las Casas, au XVI^e siècle et continue pendant les autres siècles. Mais la critique latino-américaine en général s'accorde pour désigner comme « Roman Indigéniste » le discours littéraire produit à partir de 1928, année de la publication des essais de Mariátegui. L'expression « Novela indigenista » a été employée pour la première fois en 1935 par Alfredo Yépez Miranda.

traduisent une même préoccupation : la situation de marginalisation, d'exploitation et de profonde injustice que vivent les communautés aborigènes. Ainsi, le portrait des Autochtones, de leurs habitudes, de leurs souffrances, montre que le qualificatif de « primitif » qu'on leur avait attribué est complètement inadéquat. La plupart de ces auteurs sont engagés dans une idéologie socialiste ou communiste et beaucoup de leurs récits proposent la révolution comme solution à ces problèmes. Parfois, la révolution fonctionne comme menace à l'ordre établi. Les peuples autochtones participeraient ainsi à la Révolution prolétaire. Aujourd'hui, la naïveté de cette position fait sourire. En effet, comment l'idéologie marxiste, résultat de l'évolution historique des sociétés européennes pourrait-elle apporter des solutions aux cultures autochtones des Amériques ?

Le Néo-Indigénisme

Malgré les bonnes intentions et les progrès accomplis, cette littérature n'arrive à représenter l'Indigène qu'à travers un regard occidental (renaissantiste, romantique, naturaliste ou marxiste, selon les moments). Il faut attendre José Maria Arguedas qui est le premier à réussir la représentation du monde aborigène à partir de son centre. Arguedas est capable de laisser tomber les idéologies dominantes ou à la mode et de pénétrer au cœur des cultures aborigènes. Il représente ainsi l'esprit animiste et panthéiste qui se cache sous l'apparence de religiosité catholique et le type d'organisation communautaire des cultures andines. Les critiques ont appelé ce nouveau type de discours littéraire le *Néo-Indigénisme*, dont l'une des caractéristiques principales est la présentation de la spiritualité du monde autochtone. L'Autochtone est représenté dans sa culture et il n'est pas au service d'une mode

littéraire ou d'une idéologie politique, dit Antonio Urello⁴⁴¹. Il est un être humain à part entière, multiple, complexe, avec ses qualités et ses vices, ses forces et ses faiblesses. Urello souligne aussi que José María Arguedas, en utilisant le mythe comme élément structurant réussit le tour de force d'insérer l'Indien dans un ordre supérieur. Il pénètre dans l'essence spirituelle du monde autochtone et le réintègre dans l'ordre d'avant la Conquête.

La littérature indigéniste avait sacrifié l'esthétique à l'idéologie. Mais Arguedas, notamment dans *Fleuves profonds*, évite cette dichotomie en intégrant les éléments sociopolitiques dans un discours mythico-poétique. Urello explique que José María Arguedas transmet l'intériorité du monde andin dans le but de dénoncer la violence que subissent les peuples indiens⁴⁴². De plus, Arguedas montre non seulement les problèmes des peuples autochtones mais il révèle que les Blancs aussi souffrent et deviennent des victimes de leurs comportements dénaturés, car ils perdent peu à peu le contact avec la culture de leur pays. Ainsi, Arguedas réussit une synthèse en montrant que la souffrance concerne tout le monde et pas seulement un seul groupe humain.

L'utilisation du terme *Néo-Indigénisme* révèle le besoin de caractériser de nouvelles expressions qui ne convenaient plus à la description de Mariátegui. Il ne s'agit pas d'un divorce avec les expressions précédentes, mais d'une évolution. La caractéristique saillante de ce type de narration, dont l'effort consiste à exprimer des contenus culturels/spirituels andins dans une langue occidentale, est l'hétérogénéité. Pour réussir ce tour de force, le lyrisme constitue un support essentiel. C'est en ce sens que certains critiques considèrent que le roman *Hombres de maíz*⁴⁴³ (*Hommes de maïs*) de Miguel Angel Asturias s'inscrit dans ce courant esthétique. Son écriture se caractérise par une parfaite incorporation des mythes dans

441 Antonio Urello, *loc. cit.*

442 *Ibid*, p. 25.

443 Miguel Angel Asturias, *Hombres de maíz*, Buenos Aires, Losada, 1957.

le récit. *Hommes de maïs* (publié à Buenos Aires en 1949) met en scène le mythe selon lequel les hommes auraient été faits de maïs. Le roman montre deux attitudes distinctes vis-à-vis de la nature et des lois sacrées : celle des hommes qui sèment le maïs pour vivre, qui le respectent parce qu'ils font partie de lui et celles des hommes qui le sèment pour s'enrichir, tout en appauvrissant la terre. Les personnages d'origine autochtone vivent dans un univers sacré où la terre, l'eau, les animaux, sont des êtres vivants et spirituels et où les hommes, comme le guérisseur, peuvent prendre l'apparence des animaux. Mais dans le récit il s'établit une contradiction entre le sacré et le profane, l'Indien et le Blanc, la victime et l'usurpateur, respectivement. La prose d'Asturias est baroque, il utilise beaucoup de procédés poétiques, comme les allitérations et les onomatopées. Nous proposons le paragraphe qui suit, du début du roman, à titre illustratif :

Tierra desnuda, tierra despierta, tierra maicera con sueño, el Gaspar que caía de donde cae la tierra, tierra maicera bañada por ríos de agua hedionda de tanto estar despierta, de agua verde en el desvelo de las selvas sacrificadas por el maíz hecho hombre sembrador de maíz. De entrada se llevaron los maiceros por delante con sus quemas y sus hachas en selvas abuelas de la sombra, doscientas mil jóvenes ceibas de mil años.

En el pasto había un mulo, sobre el mulo había un hombre y en el hombre había un muerto. Sus ojos eran sus ojos, sus manos eran sus manos, su voz era su voz, sus piernas eran sus piernas y sus pies eran sus pies para la guerra en cuanto escapara a la culebra de seiscientas mil vueltas de lodo, luna, bosques, aguaceros, montañas, lagos, pájaros y retumbos que se le había enroscado en el cuerpo. Pero cómo soltarse, cómo desatarse de la siembra, de la mujer, de los hijos, del rancho; como romper con el gentío alegre de los campos; como arrancarse para la guerra con los frijolares a media flor en los brazos, las puntas de güisquil calientitas alrededor del cuello y los pies enredados en el lazo de la faina.⁴⁴⁴

444 « Terre nue, terre éveillée, terre de maïs somnolente, le Gaspar qui tombait où tombe la terre, terre maïs baignée par des rivières d'eau puante à force d'être éveillée, d'eau verte dans l'insomnie des forêts sacrifiées par le maïs fait homme semeur de maïs. Premièrement, les cultivateurs de maïs ont passé par dessus [la terre] avec leurs haches en brûlant des forêts qui sont les grand-mères de l'ombre, deux cent mille jeunes ceibas de mille ans. Sur l'herbe, il y avait un mulet, sur le mulet il y avait un homme et dans l'homme il y avait un mort. Ses yeux étaient ses yeux, ses mains étaient ses mains, sa voix était sa voix, ses jambes étaient ses jambes et ses pieds étaient ses pieds pour la guerre dès qu'il échapperait à la couleuvre de six cent mille tours de boue, lune, forêts, averses, montagnes, lacs, oiseaux et retentissements qui s'était installée dans le corps. Mais comment se

Dans ce roman, Miguel Angel Asturias se propose de montrer la destruction d'une culture par une autre. Le lien entre les Indigènes et la terre est sacré et lorsque les Métis commencent à utiliser la terre et le maïs pour la commercialisation, ils violent ce lien en les condamnant à être isolés dans leur histoire, leur culture et leur vie. La culture autochtone est détruite par le manque de contact avec le sacré et par le traitement brutal que les Blancs et les Métis réservent aux Aborigènes. Ainsi, les exploiters causent la perte de la vie et de la culture indigène. Les deux groupes veulent cultiver le maïs, mais les attitudes sont opposées parce que, pour les Indiens, le maïs est plus important que leur vie. Le maïs pour eux a été le centre du cosmos, ils protègent la terre parce qu'elle est leur mère. Si quelqu'un la trahit, c'est comme s'il trahissait leur mère. C'est pourquoi la commercialisation du maïs est la pire trahison imaginable. La commercialisation anéantit le cycle de dépendance de la terre. En détruisant la terre, c'est la source même de la vie indigène qui est détruite. Ainsi, la vie n'a plus de sens. Lorsque les « hommes de maïs » perdront leur maïs, ils auront perdu leur identité. La terre/ mère, est nourricière, mais elle ne peut pas être vendue. C'est pourquoi, les Indigènes dédaignent les Blancs et les Métis.

Il est clair qu'il y a une opposition entre deux groupes, mais on est loin de la simplification dichotomique et manichéenne de la dénonciation politique qui se servait des Autochtones pour des fins idéologiques. Chaque pas dans ce long chemin parcouru par les indigénistes a servi à ancrer dans la scène sociale de nouveaux actants qui, jusque là, n'étaient point reconnus. Néanmoins, il faut signaler que les frontières entre les groupes sont

détacher, comment se séparer de l'ensemencement, de la femme, des fils, du rancho ; comment rompre avec les gens joyeux dans les champs ; comment s'arracher pour la guerre avec les haricots presque en fleur dans les bras, les pointes de güisquil chaudes autour du cou et les pieds empêtrés dans le lien de la faina. » Miguel Angel Asturias, *Hombres de maíz*, Buenos Aires, Losada, 1957, p. 10. C'est moi qui traduis. *Ceiba* : arbre tropical. *Güisquil* : Sorte de légume. *Faina* : localisme pour désigner le travail manuel des cultivateurs.

omniprésentes : Blancs et Métis, par leur attitude et cruauté, provoquent de profondes blessures chez les Autochtones qui empêcheront les relations véritables.

En même temps, d'autres laissés pour compte apparaissent dans des régions où les populations autochtones avaient été exterminés. Il s'agit des pays antillais, comme Haïti, Cuba et le Brésil, où le besoin de main d'œuvre bon marché avait provoqué la décision d'importer des millions d'Africains pour les exploiter comme esclaves dans les propriétés des colons européens. L'histoire de l'esclavage a été marquée par les révoltes des esclaves.

La Négritude dans les Amériques

Le combat pour la liberté et le souvenir des injustices de la déportation et de l'esclavage, que nous avons évoqués au chapitre II, sont des points d'ancrage de la culture noire. Après les guerres d'indépendance, au XIXe siècle et avec des différences importantes selon les pays, le Noir figure souvent comme sujet de la littérature. À Cuba, après l'Indépendance (1920) un nouveau discours littéraire fait surface mettant en évidence les valeurs des Noirs comme supérieures à celles des Blancs. Ceci répond au besoin de construire une identité nationale, tout à fait particulière et dont les valeurs s'opposent aux valeurs européennes. Ces valeurs se traduisent par des sons, comme le tam-tam, le banjo ou la guitare; en même temps, la tradition de l'oralité est mise en valeur.

Dans la période entre les deux Guerres mondiales, beaucoup d'intellectuels et d'artistes Antillais et Africains (comme Damas, Césaire, Senghor, Sainville, Ousmane Socé, Birago) ainsi que des Latino-américains (comme Miguel Angel Asturias ou Alejo Carpentier) se trouvaient à Paris. Là, ils ont découvert l'importance de leurs cultures, leur différence et leurs valeurs particulières. Lentement, dans cette prise de conscience et dans le travail de revendication de la différence des Noirs, apparaît la notion de Négritude, terme dont la

paternité est attribuée à Aimé Césaire. Aussi, ces intellectuels et artistes ont eu l'occasion de prendre conscience de l'injustice de l'histoire et du besoin de renouvellement de leurs cultures. Il faut mentionner qu'à cette époque, en Europe, ils vivaient de très près l'expérience de la Révolution bolchevique ainsi que l'expérience du surréalisme et du cubisme.

Malgré leurs divergences, Africains et Antillais étaient à la recherche d'un nouvel humanisme au sein duquel ils pourraient exprimer leur identité. La négritude est une manière de se manifester face au monde, d'affirmer sa différence. La beauté hellénique sera opposée à l'émotion nègre et il sera ainsi possible de concevoir une beauté particulière qui n'obéit pas aux concepts hérités de la Grèce (aux États-Unis, on se souvient du *Black is beautiful* des années 1960). Césaire, avec son *Cahier d'un retour au pays natal*⁴⁴⁵ lance un cri de dénonciation des conditions de vie des Noirs aux Antilles comme scandaleuses et inacceptables. Cette attitude s'installe dans une conscience politique de gauche, même si la négritude est au départ une revendication de reconnaissance culturelle et non politique. Les poètes noirs revendiquent l'appartenance à une civilisation qui n'est pas inférieure à la civilisation occidentale ou blanche.

Que l'on parle de Négritude, d'Indigénisme ou d'Indianisme, le point commun est que ces concepts opèrent sur la dichotomie Noir/Blanc, Autochtone/Européen, Temps linéaire/Temps circulaire, Monde mythique/Monde rationnel. Amaryll Chanady explique que le mécanisme de construction identitaire des écrivains antillais ne diffère pas du mécanisme des Latino-américains. En effet, ceux-ci aussi cherchent à « représenter une identité collective valorisante et distincte par rapport à la culture européenne s'identifi[ant] à un autre interne (généralement les secteurs populaires de la société qui gardent vivante la tradition

445 Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1983 [1939].

orale africaine)⁴⁴⁶ ». Il s'agit d'un autre type de frontière qui fonctionne sur le binarisme exclusion/inclusion. En ce qui concerne le mécanisme de ce binarisme, Jonathan Rutherford explique :

*Binarism operates in the same way as splitting and projection: the centre expels its anxieties, contradictions and irrationalities onto the subordinate term, filling it with the antithesis of its own identity; the Other, in its very alienness, simply mirrors and represents what is deeply familiar to the centre, but projected outside of itself. It is in these processes and representations of marginality that the violence, antagonisms and aversions, which are at the core of the dominant discourses and identities, become manifest — racism, homophobia, misogyny and class contempt are the products of this frontier. But it is in its nature as a supplement to the centre that the margin is also a place of resistance. The assertion of its existence threatens to deconstruct those forms of knowledge that constitute the subjectivities, discourses and institutions of the dominant, hegemonic formations. It is here, where power relations and historical forces have organized meaning into polar opposites that language becomes a site of struggle. Even as difference is pathologised and refused legitimacy, new terms and new identities are produced on the margins. Those early assertions 'Black is Beautiful', 'Sisterhood is Powerful' and 'Gay Pride' break the logic of the otherness of binarism.*⁴⁴⁷

Le penchant cubain de la Négritude a été l'Afro-cubanisme, dont la poésie se caractérise par une sonorité et un rythme de rumba. Le mouvement a connu aussi bien des chercheurs dans les domaines de l'art et de la culture noirs que des artistes et des poètes, parmi lesquels on compte Nicolas Guillén. La nouveauté introduite par Guillén est qu'il exalte de la même manière l'héritage de « son grand-père noir » que celui de son « grand-père blanc »⁴⁴⁸. Il propose ainsi un dépassement de l'opposition Blanc/Noir tout en glissant vers celle d'opresseur/opprimé. Ainsi, la culture cubaine se construit à partir d'un projet de reconnaissance de l'apport des deux groupes ethniques à la culture nationale. La frontière

446 Amaryll Chanady, *op. cit.*, p. 120.

447 Jonathan Rutherford, « A place Called Home : Identity and the Cultural Politics of Difference », dans Jonathan Rutherford (Éd.), *Identity, Community, Culture, Difference*, p. 22-23.

448 Il a écrit justement un poème qui s'intitule « Balada de los dos abuelos », publié dans *West Indies, Ltd.*, dans *Obra poética 1920-1972*, La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1972.

ethnique est remise en question par l'exaltation du métissage tandis qu'une nouvelle est fortifiée : celle des classes sociales.

Plus tard, Alejo Carpentier en 1948 et Jacques Stephen Alexis en 1956, utilisent un oxymoron qui réunit dans une même expression les divers apports culturels à l'œuvre dans les Amériques pour symboliser le syncrétisme caractéristique des cultures américaines : Carpentier parle du « réel merveilleux américain » et Alexis du « réalisme merveilleux ».

Syncrétisme culturel (1+1) : l'affirmation de la différence L'esthétique du syncrétisme et du métissage : le réalisme merveilleux

Le temps fort de cette évolution est le métissage, dont la volonté baroque dévale le vertige : des styles, des langages, des cultures. Par la généralité de ce métissage, le baroque achève de se «naturaliser». Ce qu'il dit désormais dans le monde, c'est le contact proliférant des «natures» diversifiées. Il «comprend» ou plutôt il donne avec ce mouvement du monde. Il n'est plus réaction, mais la résultante de toutes les esthétiques, de toutes les philosophies. Alors, il n'affirme pas seulement un art ou un style, mais plus outre, provoque un être dans-le-monde. Édouard Glissant⁴⁴⁹

L'Amérique latine est terre d'hybridité, de syncrétisme. C'est la terre où les Mayas, les Incas, les Aztèques et tant d'autres peuples, ont rencontré les Européens. Par la suite, ces derniers ont importé de la main d'œuvre bon marché, des Africains. Ces rencontres se sont reflétées dans la culture, caractérisée par l'hybridité et le syncrétisme. Au XXe siècle, en Amérique latine, l'hybridité et le syncrétisme sont des produits plutôt récents, tandis qu'en Europe, les discours essentialistes des États-Nations ont fait sombrer dans l'oubli les différences des origines. Patrick Imbert clarifie les concepts d'hybridité et de métissage à la lumière des études postcoloniales :

Dans l'article « Métissage » de *l'Encyclopaedia Universalis*, l'hybride est

449 Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, *Poétique III*, p. 93.

« alors l'individu (animal ou végétal) provenant du croisement de variétés, voire d'espèces différentes ». On souligne dans l'article « Hybridation » qu'on évoque une fécondation « qui ne suit pas les lois naturelles ». Dans un contexte moderne, il s'agit d'une attribution fortement négative. Par contre, dans l'article « Métissage », le métis est plutôt perçu avec des attributs avantageux dans le monde contemporain. On cite Jacques Ruffié qui affirme à son sujet que « le stock génétique d'un métis est donc plus riche que celui de chacun des groupes dont il est issu » et que, « dans un environnement incessamment modifié, tel gène jusque-là défavorable ou indifférent peut brusquement s'avérer favorable ». Quant au métis, il correspond à un homme dont le père et la mère ne sont pas de la même race, ce qui a été défavorable socialement et économiquement jusqu'à récemment et l'est encore dans bien des cas. Toutefois, comme nous l'avons vu avec Bhabha, dans le cadre postmoderne/postcolonial, le plus devient un avantage.⁴⁵⁰

Du point de vue esthétique, les artistes latino-américains ont capitalisé avantageusement, pour reprendre l'expression de Patrick Imbert, la mémoire du métissage et l'expérience de cet espace qui n'est ni ici ni ailleurs mais *ici et ailleurs*. En effet, c'est seulement à partir du moment où ce que l'on prend du centre ne constitue plus un modèle mais un outil de construction pour fonder des modèles propres que la dynamique s'inverse et que la production culturelle latino-américaine acquiert non seulement un visage exceptionnel en se libérant des modèles européens mais qu'elle se constitue aussi en modèle à suivre. En ce sens, Fernando de Toro affirme :

Quien quiera que lea Signos en rotación de Octavio Paz, La novela latinaoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos de Alejo Carpentier, Contra viento y marea de Vargas Llosa (1986) o La nueva novela hispanoamericana de Carlos Fuentes (1976), se encuentra ante la primera sorpresa, a través de la cual se descubre que es precisamente la cultura y conocimiento enciclopédico del escritor latinoamericano, su íntima relación y simultaneidad con el conocimiento, no solamente eurocéntrico, sino también con el de las culturas hindú, asiáticas, etc., que se constituye en una característica de su proceso espiritual. Es esta capacidad de apropiarse estratégicamente del conocimiento para

450 Patrick Imbert, *Trajectoires culturelles transaméricaines. Médias, publicité, littérature et mondialisation*, p. 37.

*producir un conocimiento otro, lo que consideramos fundamental en el debate actual.*⁴⁵¹

Dans un certain sens, on peut affirmer que le savoir des intellectuels latino-américains ainsi que leur capacité de s'approprier stratégiquement des savoirs pour en produire un autre, auxquels fait référence Fernando de Toro, se révèle dans l'œuvre d'art à la manière esthétique du « *double coding* », concept introduit par Charles Jencks pour définir le postmodernisme. En effet, Jencks affirme que le « *double coding* » est une « *combination of Modern techniques with something else (usually traditional building) in order for architecture to communicate with the public and a concerned minority, usually other architects. [...] Post-Modernism has the essential double meaning: the continuation of Modernism and its transcendence.*⁴⁵² » Il explique que l'âge postmoderne est un temps de changements perpétuels. Or, les versants esthétiques de l'idéologie du métissage incorporent certains aspects caractéristiques du postmodernisme (incorporation du passé, des traditions, des éléments culturels des minorités avec des techniques modernes) mais, en même temps, on remarque une affirmation identitaire qui est étrangère au postmodernisme. En effet, le Nous-Latino-américains répond à une construction identitaire où les différents « Autres » qui composent la société latino-américaine sont incorporés en faisant partie d'un Nous qui s'oppose à l'Autre européen ou étatsunien. C'est un moment où toutes les traditions semblent avoir une certaine validité mais qui fixe la culture dans une rigidité de ce qui « doit être » en

451 « Toute personne qui lit *Le signe et le grimoire* d'Octavio Paz, *Essais littéraires*, d'Alejo Carpentier, *Contre vents et marées* de Vargas Llosa (1986) ou *Le nouveau roman espagnol-américain* de Carlos Fuentes (1976), se trouve devant la première surprise, par laquelle on découvre que c'est précisément la culture et la connaissance encyclopédique de l'écrivain latino-américain, son intime relation et simultanéité avec la connaissance, non seulement eurocentrique, mais aussi des cultures hindoues, asiatiques, etc., qui se constitue en caractéristique de son processus d'écriture. C'est cette capacité de s'approprier stratégiquement la connaissance pour produire une connaissance autre, que nous considérons fondamental dans le débat actuel. » Fernando de Toro, « ¿Desde dónde hablar? », *Intersecciones II*, p. 38-39.

452 Charles Jencks, *What is Post-Modernism?*, Academy Editions London, St. Martin's Presse, New York, 1989, p. 14.

l'empêchant de changer. L'inquiétude esthétique des artistes postmodernes aura trouvé en Amérique latine une expression particulière, en coïncidant sous certains aspects mais en s'opposant à d'autres.

Ainsi, le réalisme magique vient illustrer, à sa manière, un certain aspect de l'esprit postmoderne, car l'esthétique magico-réaliste fait co-exister différents éléments culturels qui, jusque là, étaient antinomiques. Le « réalisme magique », le « réalisme merveilleux » et le « réel merveilleux » sont les expressions utilisées pour désigner un type d'esthétique latino-américaine dans laquelle les critiques ont inclus des écrivains aussi différents que Borges⁴⁵³ et García Márquez, Carpentier et Cortázar. Ce fut Franz Roh, en 1925, qui parla le premier de réalisme magique en essayant de définir la peinture de l'Allemagne⁴⁵⁴. Il s'agissait d'une forme d'expression syncrétique puisque ces peintres s'exprimaient d'une manière objective sans pour autant renoncer aux valeurs subjectives conquises par l'expressionnisme. Ainsi, le mystérieux complétait la réalité. Or, la conception de la « magie » de Roh était phénoménologique. Ce terme désignait donc une sorte d'idéalisme ou de subjectivisme. En ce sens, il s'opposait à la conception ontologique de la magie et du merveilleux des surréalistes.

Dans les Amériques, ce qu'on appelle le réalisme magique, décrit une réalité qui se base sur les croyances des gens, sur leur foi, sur leurs convictions les plus intimes, sur le mysticisme des Indigènes et des Africains. De cette façon, le réel et l'irréel se confondent. La

453 Évidemment, Borges ne peut pas être inclus dans cette esthétique. Son cas est particulier. Sa production est postmoderne et non pas réaliste-magique. Pour cette problématique, on peut consulter Alfonso de Toro, « Post-Coloniality and Post-Modernity : Jorge Luis Borges : The Periphery in the Centre, the Periphery as the Centre, the Centre or the Periphery », dans Alfonso et Fernando de Toro (Éds.), *Borders and Margins*, Frankfurt, Vervuert-Iberoamericana, 1995 et Alfonso de Toro, « Borges/Derrida/Foucault : Pharmakeus/Heterotopia or Beyond Literature (hors-littérature) », dans Alfonso et Fernando de Toro (Éds.), *Jorge Luis Borges*, Frankfurt, Vervuert-Iberoamericana, 1999.

454 Franz Roh, « Nach Expressionismus. Probleme der neuesten europäischen Malerei », traduit à l'espagnol par Fernando Vela : « Realismo mágico: problemas de la pintura europea más reciente de Frantz Roh », *Revista de Occidente*, XVI, juin 1927, p. 247-301.

légende devient histoire et l'histoire, légende. Carpentier explique que ce type de récit exige une foi, puisque ceux qui ne croient pas ne peuvent pas être guéris par des miracles. D'autres écrivains, comme Jacques Stephen Alexis⁴⁵⁵, adhèrent à un projet politique concret. Ils adoptent le regard des croyants parce qu'il représente le regard du peuple et ils s'efforcent de reproduire leur manière de concevoir le monde et la vie.⁴⁵⁶

En Amérique latine, plusieurs critiques ont abordé le sujet. Pour ne nommer que quelques-uns d'entre eux, rappelons Arturo Uslar Pietri, auteur de *Las nubes*⁴⁵⁷ (1945) et de *Letras y hombres de Venezuela*⁴⁵⁸ (1948) et Angel Flores avec « Magic Realism in Spanish American Fiction⁴⁵⁹. » En 1949 Carpentier avait déjà défini le concept de *réel merveilleux américain* dans son Prologue à *El reino de este mundo*⁴⁶⁰. En réalité, il re-définit le merveilleux par opposition aux concepts des surréalistes. Selon lui, en Europe, la quête du merveilleux est artificielle puisque Lautréamont, Sade, Jarry, Lewis ou le roman noir partent à la recherche du merveilleux, tandis qu'en Amérique, on trouve le merveilleux dans la réalité quotidienne (comme on le voit bien dans la vie du sorcier Mackandal). Pour Carpentier donc, l'artiste latino-américain peut percevoir et exprimer naturellement le merveilleux, à condition de croire en lui, sinon, il s'agirait d'une littérature onirique, arrangée, ou d'une apologie de la folie. En Amérique latine, la foi collective d'un peuple est capable de produire des miracles, la magie fonctionne parce que tout un peuple y croit, affirme Carpentier. Le merveilleux est présent dans tout le continent, dans ses cultures, ses

455 Voir Yves Antoine, *Sémiologie et personnage romanesque chez Jacques S. Alexis*, Montréal, Balzac, 1994.

456 En ce sens, l'oeuvre réaliste merveilleuse d'Alexis illustre l'engagement politique que réclame Frantz Fanon des intellectuels colonisés.

457 Arturo Uslar Pietri, "Lo criollo en la Literatura", *Las nubes*, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1956, p. 66-78.

458 *Id.*, *Letras y hombres de Venezuela*, México, Fondo de Cultura Económica, 1948.

459 Angel Flores, "Magical Realism in Spanish American Fiction", *Hispania*, 38, 1955, p. 187- 192.

460 Alejo Carpentier "Prólogo", *El reino de este mundo, Obras completas*, vol. II, México, Siglo XXI, 1989, p. 13-18.

légendes, ses danses, sa musique, ses fêtes, ses cérémonies religieuses et sa géographie. Le réalisme merveilleux pénètre tous ces aspects en affirmant comme réel ce que la collectivité accepte comme réel, au-delà des affirmations de l'esprit scientifique et cartésien. La vision de Carpentier est celle du Blanc, du Noir et de l'Indigène qui s'entrecroisent pour produire une nouvelle culture, riche de plusieurs dimensions.

En 1965, Ray Verzasconi publie *Magic Realism and the Literary World of Miguel Angel Asturias*⁴⁶¹ où il présente le réalisme magique comme une prise de position idéologique qui aspire à valoriser la réalité paradoxale, irrationnelle, absurde, du nouveau monde dans laquelle les écrivains vont au-delà de la vieille dichotomie civilisation/barbarie. Il s'agit du point de départ d'une nouvelle esthétique.

Mais c'est seulement en 1980, avec la publication de *O realismo maravilloso*⁴⁶², d'Irlemar Chiampi, qu'apparaît une étude précise qui perce le noyau de la problématique. Chiampi propose une approche sémiotique et une nouvelle dénomination : le réalisme merveilleux, qu'elle définit comme étant un discours essentiellement non-contradictoire. Irlemar Chiampi souligne que la causalité interne du réalisme merveilleux est le résultat de la relation métonymique qui existe entre les données de la diégèse. Le réalisme merveilleux n'accepte la disjonction ni entre des éléments contradictoires ni entre le réel et l'irréel. On neutralise la censure imposée par les modèles culturels discriminant entre naturel et surnaturel. Aussi, le réalisme merveilleux touche le lecteur dans sa sensibilité en tant que membre d'une communauté sans valeurs unitaires ni hiérarchisées. Il s'agit d'un projet de communion sociale et culturelle où le rationnel et l'irrationnel sont positionnés de manière égalitaire. Le concept central est donc celui de la non-contradiction.

461 Ray Versasconi, *Magic Realism and the Literary World of Miguel Angel Asturias*, Seattle, Univ. of Washington, 1965.

462 Irlemar Chiampi, *O realismo maravilloso*, Sao Paulo, Perspectiva, 1980.

En 1990, Emil Volek réalise une excellente mise au point dans son article « Realismo mágico, entre la modernidad y la postmodernidad : hacia una remodelización cultural y discursiva de la nueva narrativa hispanoamericana⁴⁶³. » Volek explique qu'il s'agit d'une expression bipolaire et synchrétique définissant une littérature qui se développe dans le cadre d'une littérature réaliste moderne et postmoderne occidentale. Présenter les cultures comme primitives, arriérées et marginales aux yeux de la culture moderne, rationnelle et scientifique d'Occident, produit un conflit dans l'image du monde, puisque les présupposés épistémologiques ne coïncident pas. Selon Volek, on peut distinguer quatre éléments dans le réalisme magique : les conflits sociaux traditionnels (réalisme), la recherche du matériel dans les cultures indigènes, noires et populaires (le réel merveilleux), la projection mystico-symbolique de l'universel, totalisatrice du quotidien, et les nouvelles techniques expérimentales d'écriture.

Les circonstances dans lesquelles se développent les récits réalistes magiques représentent tout un éventail de conflits sociaux et de problèmes économiques, raciaux, existentiels et éthiques. Leur pôle réaliste présente des conflits sociaux représentatifs, aspect qui se combine à celui de la magie. Ces œuvres représentent ainsi le monde spirituel indigène et sa lutte contre les forces de l'exploitation, du rationalisme et de la modernité. Le magique est une perspective dans la problématique réaliste, qu'elle soit indigène, noire, créole ou populaire. Il surgit du baroque catholique et du syncrétisme dans le système colonial.

Dans cette perspective, la vision mythique du monde est la réalité quotidienne. La représentation de cette vision dans l'œuvre d'art permet d'interpréter le quotidien dans les

463 Emil Volek, "Realismo mágico, entre la modernidad y la postmodernidad : hacia una remodelización cultural y discursiva de la nueva narrativa hispanoamericana", *Inti : Revista de Literatura Hispanoamericana*, vol 31, spring 1990, p. 3 - 20.

termes du mythe. On pourrait donc associer cette représentation au concept postcolonial de Homi Bhabha du « *time-lag* ». Il s'agit d'une vision autre, d'un temps autre, qui viennent « trouer » la linéarité du temps occidental. Cette présence du mythe transforme les œuvres en symboles complexes, denses, et oblige le lecteur à les lire simultanément à plusieurs niveaux de signification. L'interprétation du quotidien moderne à partir de l'optique d'un mythe archaïque produit une tension particulière entre les différents niveaux de signification qui défamiliarise les deux pôles.

Du côté francophone, le premier à avoir parlé du *réalisme merveilleux* fut l'Haïtien Jacques Stephen Alexis, qui, en 1956, à Paris, lors du premier congrès d'écrivains et artistes noirs, a exposé son concept⁴⁶⁴. Pour Alexis, l'artiste, en tant que facteur de changement social doit diffuser la culture de son peuple, dans ce cas, une culture constituée par les apports indigène, africain et européen. Une des nouveautés introduites par Alexis est qu'il aspire à représenter l'art populaire, avec tout ce qu'il peut y avoir de beau et de laid, de déformé et d'équilibré, en s'écartant ainsi du principe de beauté gréco-latin. Chez Alexis, on trouve une évolution du concept du réalisme social vers une métonymisation par laquelle « merveilleux » se substitue à « social », non pas par un simple remplacement, mais pour l'enrichir, pour le préciser, pour le compléter. Ainsi, le merveilleux devient un mot à deux sens : social et merveilleux. Il s'agit d'un discours qui ajoute l'implicite à l'explicite dans une dialectique non contradictoire⁴⁶⁵.

464 Jacques Stephen Alexis, "Prolégomènes à un manifeste du réalisme merveilleux des Haïtiens", *Présence Africaine*, 8, 9, 10 (juin-novembre 1956), p. 245 - 271. À ce sujet, voir Maximilien Laroche, *Contributions à l'étude du réalisme merveilleux*, Ste. Foy, GRELCA, U. Laval, 1987.

465 Jacques Stephen Alexis est mort aux mains des macoutes lorsqu'il livrait bataille en avril 1961. Nous ignorons si Fanon était au courant de cette mort. Mais ses paroles semblent prophétiques : « L'intellectuel colonisé cependant tôt ou tard se rendra compte qu'on ne prouve pas sa Nation à partir de la culture mais qu'on la manifeste dans le combat qui mène le peuple contre les forces d'occupation. », Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, p. 269.

Les cultures américaines sont donc conçues comme un espace d'union de l'hétérogène, comme un système qui annule les contradictions, espace de fusion des races et des cultures. Sa narrativité est de type dialogique, tout en étant appuyée sur l'idéologème du métissage. Cette combinaison non-disjonctive affirme un *autre sens*. Afin d'illustrer cette dynamique, nous citons un passage d'une nouvelle d'Isabel Allende « El palacio imaginado » (Le palais imaginé) que nous avons mentionné au chapitre II. Le récit raconte l'histoire d'un palais baroque, construit par un riche dictateur au beau milieu de la forêt tropicale, où il décide de cacher sa maîtresse, une femme d'origine européenne qui était venue pour accompagner son époux diplomate et qui avait décidé de fuir avec le vieux président. Avec le temps, le palais d'été a été envahi par la forêt et par un groupe d'Aborigènes qui étaient devenus invisibles afin de survivre face à la férocité des Conquistadores et à l'exploitation des Blancs. Dans le palais, Marcia découvre qu'elle n'est pas seule :

Desde las sombras los indios habían observado a los visitantes durante esas dos semanas. Sin dejarse engañar por la piel clara y el estupendo cabello crespo de Marcia Lieberman, la reconocieron como una de ellos, pero no se atrevieron a materializarse en su presencia porque llevaban siglos en la clandestinidad. Después de la partida del anciano y su séquito, ellos volvieron sigilosos a ocupar el espacio donde habían existido por generaciones. Marcia intuyó que nunca estaba sola, por donde iba, mil ojos la seguían, a su alrededor brotaba un murmullo constante, un aliento tibio, una pulsación rítmica, pero no tuvo temor; por el contrario, se sintió protegida por duendes amables. Se acostumbró a pequeñas perturbaciones, uno de sus vestidos desaparecía por varios días y de pronto amanecía en una cesta a los pies de la cama, alguien devoraba su cena poco antes que ella entrara al comedor, se robaban sus acuarelas y sus libros, sobre su mesa aparecían orquídeas recién cortadas, alguna tardes su bañera la esperaba con hojas de yerbabuena flotando en el agua fresca, se escuchaban las notas de los pianos en los salones vacíos, jadeos de amantes en los armarios, voces de niños en el entretecho. Los empleados no tenían explicación para estos trastornos y muy pronto ella dejó de hacerles preguntas porque imaginó que ellos también eran parte de esa benevolente conspiración. Una noche esperó agazapada con una linterna entre las cortinas, y al sentir un golpeteo de pies sobre el mármol encendió la luz. Le pareció ver unas siluetas desnudas, que por un instante le devolvieron una mirada mansa y enseguida se esfumaron. Los llamó en

*español, pero nadie le respondía. Comprendió que necesitaría una inmensa paciencia para descubrir esos misterios, pero no le importaba, porque tenía el resto de su vida por delante*⁴⁶⁶.

Dans ce récit les isotopies réaliste et merveilleuse s'entrecroisent en une dynamique non contradictoire et construisent un sens nouveau, *un autre sens*. Le référent extratextuel réaliste correspond au monde politico-économique de l'Amérique latine et à son histoire: la dictature, la présence du diplomate étranger, le palais bâti par des architectes italiens, la construction de la voix ferrée, l'histoire de la conquête et la colonisation lourde de conséquences pour les peuples autochtones. Il faut signaler que certains aspects particuliers de la réalité latino-américaine pourraient paraître exagérés, voire caricaturés. Ce processus esthétique est aussi caractéristique du baroque magico-réaliste. De cette façon, l'introduction des éléments dont le référent extratextuel appartient à l'univers du merveilleux (le monde surnaturel et invisible mais « réel » des Indiens et leurs pouvoirs magiques, tout comme la croyance des gens ordinaires en leur existence et les conséquences de leurs gestes – d'ordre surnaturel – dans la vie quotidienne et « normale ») ne s'oppose pas aux éléments réalistes. En effet, sous une optique strictement cartésienne, l'impossible

466 « Cachés dans les ombres, les Indiens avaient observé les visiteurs pendant ces deux semaines. Sans se laisser tromper par la peau claire et les superbes cheveux crépus de Marcia Lieberman, ils la reconnurent comme l'une d'eux, mais ils n'osèrent pas se matérialiser devant elle parce qu'ils avaient passé des siècles dans la clandestinité. Après le départ du patriarche et de son cortège, ils retournèrent occuper, silencieusement, l'espace où ils avaient existé pendant des générations. Marcia devina qu'elle n'était jamais seule, mille yeux la suivaient partout où elle passait, elle était entourée de murmures constants, d'haleines tièdes, d'une pulsation rythmique, mais elle n'avait pas peur; au contraire, elle se sentait protégée par de gentils lutins. Elle s'habitua à de petites perturbations, une de ses robes disparaissait pendant plusieurs jours et un jour, à l'aube, elle était de retour dans un panier au pied du lit, quelqu'un dévorait son dîner peu avant son arrivée dans la salle à manger, on volait ses aquarelles et ses livres sur sa table et des orchidées récemment coupées y apparaissaient, quelques après-midi sa baignoire l'attendait avec des feuilles de menthe qui flottaient sur l'eau fraîche, on entendait des notes des pianos dans les salons vides, des gémissements d'amants dans les armoires, des voix d'enfants dans le grenier. Les employés n'avaient pas d'explication pour ces bouleversements et très tôt elle cessa de leur poser des questions parce qu'elle imagina qu'eux aussi faisaient partie de cette conspiration bienveillante. Une nuit, elle attendit entre les rideaux avec une lampe de poche et lorsqu'elle entendit un cliquetis de pieds sur le marbre, elle l'alluma. Elle crut percevoir des silhouettes nues, qui, pour un moment, lui retournèrent un regard paisible et s'éclipsèrent immédiatement. Elle les appela en espagnol, mais personne ne lui répondit. Elle comprit qu'elle aurait besoin d'une immense patience pour découvrir ces mystères, ce qui n'avait aucune importance pour elle, parce qu'elle avait le reste de la vie devant elle. » Isabel Allende « El palacio imaginado », dans *Cuentos de Eva Luna*, p. 268. C'est moi qui traduis.

construction d'une voie ferrée et d'un palais au milieu de la forêt tropicale, l'excessive opulence des festins et des fêtes, le pouvoir illimité du dictateur, sont presque invraisemblables (quoique facilement identifiables à un pays latino-américain). Dans cet ordre des choses, le fait que les Indiens réagissent à la volonté meurtrière des conquérants en se faisant invisibles pour assurer la survie de leur tribu ne choque pas le lecteur. Bien au contraire, le monde magico-réaliste qui surgit de la juxtaposition du réel et du surnaturel produit une note d'espoir : il y a un groupe de gens (présentés ici comme purs, immatériels, parfaits) qui ont trouvé une manière de vivre et d'échapper à la violence de la conquête, des dictatures et de la corruption caractéristiques des sociétés latino-américaines. Ce récit représente d'une manière particulière le « trou » dans la linéarité occidentale du temps conceptualisé par Homi Bhabha comme le « *time-lag* ». Non seulement la linéarité du temps est interrompue en créant un autre espace, mais aussi, l'idée de la supériorité de la civilisation occidentale est mise en question. En effet, les Indiens invisibles vivent heureux et en harmonie, contrairement à la vie de souffrance provoquée par la violence de la conquête (l'irruption de l'Occident dans le Paradis américain⁴⁶⁷) et les abus caractéristiques des dictatures latino-américaines.

La mise en scène de l'Autre au Québec et au Canada

Tandis que l'Indien en Amérique latine était souvent symbolisé comme faisant intégralement partie de l'identité métisse ou hybride du continent, les autochtones (Indiens et Inuits) dans les Amériques anglophones du Nord étaient généralement relégués symboliquement dans un espace situé au-delà de la société, qui se limitait aux agglomérations urbaines blanches dans l'imaginaire social. Amaryll Chanady⁴⁶⁸

467 En ce sens, il faut souligner qu'Isabel Allende joue avec une image paradisiaque de l'Amérique précolombienne qui ne correspond pas à la réalité mais qui fait partie de la construction identitaire américaniste.

468 Amaryll Chanady, *op. cit.*, p. 123.

Bien que quelques œuvres produites au Québec ou au Canada puissent être considérées comme « réalistes magiques » par certains critiques, le fait est qu'il n'y pas eu une production massive de ce type de récit comme cela fut le cas pour l'Amérique latine. Comme le souligne Emmanuelle Tremblay, dans le cas de la production littéraire québécoise, il serait plus pertinent de parler d'un « désir métis⁴⁶⁹ ». Désir qui implique certainement la volonté d'inclure les cultures des Premières Nations tout en se dotant d'une esthétique spécifique reflétant une histoire particulière, sans oublier de se donner une certaine « profondeur historique » dans un pays où l'Histoire de l'État-Nation est très récente. En ce sens, Amaryll Chanady explique que

l'identification à l'autre interne ne correspond pas seulement à des stratégies politiques aussi conscientes, mais encore à un désir, souvent individuel, d'enracinement. Dans toutes les sociétés de transplantation, l'absence de racines et de profondeur historique est ressentie comme un problème. Dans une étude sur la représentation littéraire des Indiens au Canada, Leslie Monkman attribue l'importance accordée par des écrivains aux autochtones à leur besoin de créer un sens d'histoire, de culture et d'identité dans un continent perçu comme nouveau [...]. Dans un texte qui porte sur l'importance des Indiens et Inuits comme symboles dans la littérature canadienne, la romancière Margaret Atwood soutient que de nombreux auteurs canadiens ont « adopté » les Indiens comme leurs « véritables ancêtres » et qu'ils se sont inspirés des mythes et légendes autochtones, de la même manière que les écrivains européens ont utilisé des mythes grecs et bibliques. L'utilisation d'une thématique indienne sert ainsi à créer des références culturelles distinctives et une mémoire culturelle littéraire est alors remplacée par une autre.⁴⁷⁰

De plus, Amaryll Chanady souligne que dans les littératures canadiennes et québécoises du XXe siècle, on représente souvent la marginalisation dans laquelle vivent les Premières Nations et la souffrance vécue par ces peuples pendant les périodes de colonisation. Dans cette littérature, la civilisation occidentale représente une menace pour leur vie. Par ailleurs,

469 Emmanuelle Tremblay, « Del indígena real al indígena imaginario. Crónica de un deseo mestizo », dans *Anuario de Letras modernas*, vol. 11; 173, 20 mars 2002, p. 173 - 187.

470 Amaryll Chanady, *op. cit.*, p. 58.

Amaryll Chanady souligne la différence entre la réalité d'exclusion sociale dont souffrent les Autochtones en Amérique latine, pourtant inclus symboliquement, et le traitement réservé aux Autochtones au Canada qui, recevant l'aide financière du gouvernement, vivent souvent « au-delà des frontières du monde colonisé ». Elle offre un exemple inspiré de Gabrielle Roy :

Les récits de Gabrielle Roy illustrent non seulement la distance (spatiale et culturelle) qui sépare les deux peuples, mais aussi les ravages causés par l'irruption de la civilisation blanche, aussi limité que soit le contact. Quoique de nombreux romans latino-américains aient également décrit les problèmes créés par les contacts entre Blancs et autochtones ainsi que les difficultés d'adaptation, la situation présentée dans la littérature canadienne est très différente. Tandis que les indigénistes hispanophones, et certains écrivains canadiens comme Yves Thériault, dénoncent les abus, l'exploitation et la marginalisation dont souffrent les populations autochtones, Gabrielle Roy décrit les communautés Inuits comme isolées et pauvres selon les standards de la société blanche, mais vivant des subventions relativement généreuses accordées par l'État canadien. Les autochtones reçoivent gratuitement des soins médicaux adéquats, et sont traités avec une bonté paternaliste. [...] Le traitement des Inuits dans l'œuvre de Gabrielle Roy forme un contraste frappant avec la violence et le mépris caractérisant les rapports entre Blancs et autochtones dans la littérature indigéniste de langue espagnole.⁴⁷¹

On remarque donc deux types de frontières humaines : l'une incluant symboliquement mais excluant réellement les Indiens, l'autre les excluant territorialement mais leur offrant une possibilité de vivre « à distance ». Cette différence remonte à l'époque de la Colonie, explique Gérard Bouchard en signalant le contraste entre l'histoire du Québec et celle de l'Amérique latine dans la construction d'un passé commun pour l'histoire de la Nation :

Une autre différence vient de ce que, au Québec, les Autochtones étaient relativement peu nombreux (vraisemblablement entre 20 000 et 25 000 au XVII^e siècle, environ 80 000 en 1990). Répartis sur des territoires plus ou moins enclavés, ils vivaient très majoritairement en marge de la société et, une fois la menace militaire écartée, ils ne purent guère influencer directement sur le destin de la population blanche. Dans l'ensemble de l'histoire du Québec, et sans nier l'importance des nombreux transferts culturels, on ne

⁴⁷¹ *Ibid*, p. 156-157

voit pas que le fait autochtone ait été un facteur d'américanisation aussi puissant qu'au Mexique par exemple. Du reste, jusqu'au milieu du XX^e siècle, les Amérindiens n'étaient guère présents dans les reconstitutions du passé national, sauf pour y tenir des rôles de faire-valoir. Souvent considérés avec mépris, ils étaient carrément exclus de la nationalité.⁴⁷²

On remarque qu'aussi bien au Québec qu'au Mexique, la construction de la frontière identitaire de la nouvelle Nation se base sur l'accentuation de la différence par rapport au nouvel Autre : les États-Unis, une Nation vue comme matérialiste ou impérialiste.

D'ailleurs, comme l'affirme Amaryll Chanady au sujet de Gabrielle Roy, au Canada, les valeurs de l'Occident, comme le *progrès* par exemple, dans leur comparaison avec les valeurs Inuits sont relativisées. Une autre différence à signaler par rapport à la vision du 'contact de cultures' chez Gabrielle Roy est le traitement du métissage. Elle présente le métissage comme le résultat d'un viol, et le fruit d'un viol peut avoir des conséquences désastreuses. En ce sens, il faut souligner la différence avec l'apologie du métissage que l'on trouve dans la littérature latino-américaine, particulièrement dans la littérature mexicaine et le mépris du discours patriarcal au Mexique envers la souffrance des femmes violées par les Espagnols, comme nous l'avons vu dans le cas de la Malinche.

La société québécoise, ayant connu le profond bouleversement culturel provoqué par la Révolution tranquille, est très réceptive au débat concernant la notion de l'Autre. Ayant abandonné l'idéologie catholique, rurale et patriarcale, elle est devenue une société plurielle, ouverte et multiculturelle. Dans cette évolution, comme le montrent les travaux de Simon Harel, elle a malgré tout traversé des périodes d'affirmation identitaire pendant lesquelles la représentation de l'Autre a servi à consolider le sentiment d'appartenance du Même à une Nation.

472 Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du nouveau monde*, p. 217.

Dans son étude, « La tentation cosmopolite »⁴⁷³, Simon Harel analyse les romans de Jacques Godbout, *Une Histoire américaine* (1986) et de Jacques Poulin, *Volkswagen Blues* (1984). Il y montre que, dans les deux romans, la traversée des frontières, le voyage à l'extérieur et la rencontre avec l'Autre se terminent par un retour au chez soi sécurisant, la Nation québécoise. L'étranger possède des qualités extraordinaires qui lui viennent de sa condition californienne, ce qui, affirme Simon Harel, empêche la remise en question de la rigidité territoriale québécoise. Il y a donc lieu de s'interroger pour savoir si la « tentation cosmopolite » a échoué avec le retour vers le local et le territorial du Québec originaire. Simon Harel soupçonne que, dans ces romans, l'expulsion de l'Autre, « après l'expérience d'une proximité », permettrait « la reconfiguration d'une intégrité territoriale ». Pourtant le voyage modifie la perception de soi et donc la construction de l'identité. Il explique :

On rencontre dans ces deux romans une empathie certaine pour l'étranger (pour cet Autre «étranger» intériorisé au coeur de soi) et ce mouvement suppose du même coup l'exercice de l'identification, la possibilité de rencontrer chez un autre un « plus-que-soi » : cette idéalisation/abjection de l'étrangeté que l'on pourra ainsi convoquer ou rejeter. De plus, ce difficile cosmopolitisme est rendu dans toute sa complexité : polyvociété signifiante de l'espace californien chez Godbout, sédimentation entremêlée des pèlerinages en terre américaine chez Poulin. Il reste que Jack Waterman et Gregory Franceur, acteurs principaux de ces deux romans, doivent nommer l'extraterritorialité et rompre l'angoisse de l'inconnu par la mise en place d'une stratégie compensatoire dont l'étranger est l'acteur privilégié.⁴⁷⁴

Malgré tout, la traversée de la frontière et la rencontre avec l'Autre sont amorcées. Comme il a été dit plus haut, la construction identitaire au Québec, au Canada et en Amérique latine se fonde souvent sur la différenciation avec l'Autre absolu : l'Étatsunien. De là l'importance de romans qui, même s'ils se terminent par un retour au bercail, marquent la possibilité de la

473 Simon Harel, « La tentation cosmopolite », *Voix et Images*, vol. 14, no. 41, Hiver 1989, p. 281 - 293.

474 *Ibid.*, p. 293. À ce sujet, on peut voir aussi *Romans de la route et voyages identitaires*, Jean Morency, Jeanette Den Toonder et Jaap Lintvelt, (Dir.), Montréal, Éditions Nota Bene, Coll. « Terre américaine », 2006.

rencontre et de l'enrichissement de l'identité propre par un effet de cumulation que produit l'ouverture à l'Autre.

Conclusions partielles

L'oubli et le souvenir ne sont pas des processus collectifs spontanés, mais des processus dirigés qui impliquent des relations de pouvoir.
Amaryll Chanady⁴⁷⁵

Dans les Amériques, le concept de frontière est associé à la découverte et à la conquête. La frontière est un processus, un mouvement, une manière de vivre. Les guerres contre les Premières Nations, la conquête de l'Ouest aux États-Unis et de la Pampa et la Patagonie en Argentine, imprègnent le concept de frontière du paradigme civilisation/barbarie qui caractérise le discours intellectuel et politique du XIXe siècle. Plus on élargissait le pays, plus la frontière était loin, plus le pays et le territoire conquis devenait « civilisés ». Or l'Autre, celui qu'on excluait, le barbare, était condamné à mort, exterminé, ou encore, « assimilé ». Dans ce cas, c'est seulement sa culture qui était tuée. C'est sur l'espace de cette énorme blessure que l'Amérique a été construite. José Gómez Martínez explique ainsi cette situation :

Bolívar señala de modo contundente que “no somos indios ni europeos”, como correspondía a la perspectiva que de Iberoamérica se tenía en Europa. Para el europeo, Bolívar era en efecto un criollo; es decir, un nacido en la frontera, y por lo tanto un producto de la frontera, aunque eso sí, del lado europeo de la frontera, lo que le hacía más humano que el bárbaro (el indio) que habitaba el otro lado de la frontera, pero que de ningún modo le igualaba al europeo, al habitante del centro. Al exigir la generación de Bolívar el dominio político sobre la frontera y al convertir a ésta en espacio, se comienza también a borrar la línea que mantenía al “otro” separado. Con ello, el habitante de este nuevo espacio empieza a definirse como un ser y un no-ser al mismo tiempo lo uno y lo otro: como el resultado de un mestizaje. Sin duda el que así sucediera en la superficie de la dimensión racial, vino a fortalecer el mestizaje cultural, pero no se consigue con ello definirse ni superar la mentalidad de frontera. Más bien sucede lo contrario; el mestizaje cultural se

475 Amaryll Chanady, *op. cit.*, p. 55.

sigue viendo a través del mestizaje racial y ambos se juzgan desde el concepto de frontera; es decir, desde la perspectiva de un centro ajeno, donde tanto la frontera como el mestizaje conllevan el contexto de contaminación.⁴⁷⁶

Un siècle plus tard, cette civilisation métisse a produit une esthétique métisse, une esthétique de reconnaissance et aussi de positionnement, correspondant en quelque sorte aux deuxième et troisième phases de la démarche des intellectuels décrite par Fanon.

Pourtant, comme il a été dit au début de ce chapitre, les intellectuels latino-américains se prenaient pour l'Autre absolu, par opposition à la rationalité européenne. Ils pensaient vivre sur le continent de la « grande synthèse », dans le réservoir spirituel de l'humanité, la terre du mystère, de la magie et de la poésie. Un excellent exemple de cette conception est *La raza cósmica* de José Vasconcelos⁴⁷⁷, où l'idée des intellectuels latino-américains de l'époque aurait été que le continent américain était destiné à accomplir une mission supérieure, celle de prendre la forme de l'évolution raciale de l'humanité. Selon Vasconcelos, les différentes races de la planète seraient destinées à l'unification et, dans les Amériques, cette promesse d'unité, d'harmonie et de liberté commence à se réaliser en raison de son métissage racial. Le premier pas vers l'unification de la race humaine aurait été donné lors de la Conquête. Ainsi, la race latino-américaine, composée d'Espagnols, de Portugais,

476 « Bolívar indique de manière ferme que « nous ne sommes ni Indiens ni Européens », tel que cela correspondait à la perspective qu'on avait en Europe de l'Amérique latine. Pour l'Européen, Bolívar était en effet un créole ; c'est-à-dire, né à la frontière, et par conséquent un produit de la frontière, bien que du côté européen de la frontière, ce qui le rendait plus humain que le barbare (l'Indien) qui habitait de l'autre côté de la frontière, mais en aucune manière ne le rendait égal à l'Européen, à l'habitant du centre. La génération de Bolívar a connu l'exigence de contrôler politiquement la frontière et de la transformer en espace, ce qui a commencé à effacer la ligne qui maintenait « l'autre » séparé. De cette façon, l'habitant de ce nouvel espace commence à être défini comme un être et comme un non-être en même temps, l'un et l'autre : comme le résultat d'un métissage. Sans doute cet état de faits dans la surface de la dimension raciale, a fortifié le métissage culturel, mais on ne parvient pas de cette façon à se définir ni à dépasser la mentalité de la frontière. Il arrive plutôt le contraire, le métissage culturel est perçu à travers le métissage racial et tous les deux sont jugés à partir du concept de frontière ; c'est-à-dire, du point de vue d'un centre étranger, où aussi bien la frontière que le métissage entraînent le contexte de la contamination. » José Luis Gómez Martínez, « 'Mestizaje' y 'frontera' como categorías culturales iberoamericanas », *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 5, no. 1, 1994, p. 5 - 19. C'est moi qui traduis.

477 José Vasconcelos, *La raza cósmica*, dans *Obras Completas*, T. II, México, Libreros Mexicanos, 1958, p. 903 - 942.

d'Aborigènes et de Noirs pourrait accomplir le destin de l'humanité : vivre dans un Monde Un. Comme le signale Amaryll Chanady, l'œuvre de Vasconcelos contient de nombreux propos racistes, « non seulement sur les civilisations non occidentales, mais il passe sous silence l'apport culturel des Indiens à cette nouvelle société construite par la 'race cosmique'⁴⁷⁸ ». Cette construction identitaire du Nous-Latino-américains situe les Européens, considérés comme les impérialistes de la culture dominante, à l'extérieur, étrangers aux valeurs latino-américaines. Bref, sous cette apparence d'incorporation de l'Autre, l'identité latino-américaine se construit sur une pensée binaire inclusion/exclusion.⁴⁷⁹

478 En ce sens, Amaryll Chanady explique : « En dépit de son importance, ce n'est pas le projet unificateur en tant que tel qui est l'aspect le plus intéressant des discours sur le métissage. La plupart des nations modernes, surtout postcoloniales, ont développé des stratégies et des idéologies destinées à favoriser la cohésion interne et l'identification à un projet national. Ce qui distingue certaines manifestations de l'idéologie du métissage des autres idéologies unificatrices (comme celle du melting-pot aux États-Unis), c'est la revalorisation de l'hybridité et l'identification à un autre interne, en l'occurrence, l'Indien, qui a généralement été vu comme un obstacle au projet civilisateur. Il ne s'agit donc pas seulement d'intégrer l'autre en lui fournissant les moyens de s'assimiler aux secteurs dominants, mais aussi de l'intégrer symboliquement. Depuis deux siècles, il y a eu plusieurs tentatives pour remédier à la marginalisation symbolique des Indiens et pour constituer une identité latino-américaine fondée sur l'intégration de l'autre dans la nation imaginaire. Dans de nombreux cas, surtout chez les indianistes du début du XIXe siècle, l'intégration symbolique impliquait uniquement une filiation fictive pour asseoir les bases d'une autoreprésentation collective. Cette construction d'une nation imaginaire éviterait la conception de l'Amérique latine comme une simple société de transplantation, car le Nouveau Monde posséderait ainsi des caractéristiques particulières et distinctives. D'autres Latino-américains, comme par exemple l'ethnographe et romancier péruvien José María Arguedas, soulignaient la nécessité de baser toute élaboration d'une identité nationale sur la culture indigène et métisse, et non pas exclusivement sur l'héritage espagnol. [...] Mais c'est seulement en Amérique latine que ce que j'appellerai « l'appropriation identitaire de l'Indien » — ou l'intégration symbolique de l'Indien comme construction fictive dans des discours qui cherchent explicitement à affirmer ou préconiser une identité spécifiquement latino-américaine considérée comme métisse, hybride, plurielle ou transculturelle — a acquis une importance fondamentale. Même si quelques poètes dans les États-Unis des années 1920 (Vachel Lindsay, par exemple) ont établi une filiation symbolique avec l'Indien (parfois à travers la figure de Pocahontas, considérée par plusieurs comme la mère du premier métis), et si des écrivains états-uniens et canadiens ont utilisé des thèmes et des noms indiens pour créer une atmosphère d'authenticité ou pour rendre compte de la spécificité de leurs pays, l'identification à l'autre interne restait relativement marginale à l'extérieur de l'Amérique latine. Les pays hispanophones et lusophones du Nouveau Monde, en revanche, ont souvent fait appel à l'Indien dans leur construction de la nation imaginaire. Quoique cette identification revête les apparences d'une conceptualisation identitaire hétérogène opposée à celle de nombreuses nations européennes qui insistaient sur l'homogénéité ethnique, elle n'était pas toujours fondée sur le paradigme de la pluralité (comme on peut le constater dans les discours sur le métissage), ni, bien sûr, sur la célébration postmoderne de la différence. » Amaryll Chanady, *op. cit.*, p. 69.

479 *Ibid.*, p. 41 et 43.

Quelques observations importantes ressortent de ces commentaires : d'abord, en Amérique latine les Premières Nations ont été intégrées symboliquement tout en étant laissées à l'extérieur des bénéfices matériels. On s'est approprié leur culture pour construire une culture autre, particulière, qui s'opposerait aux cultures métropolitaines. Double exclusion donc : inclusion symbolique mais exclusion réelle des Indigènes (ce qui coïncide avec la fabrication de l'identité nationale de chaque État) et abjection de l'Autre « dominant ». Le sentiment de supériorité (par rapport à la « barbarie européenne ») qui habite l'imaginaire collectif des Latino-américains est un exemple de la fabrication des frontières identitaires. Il est important de souligner que cette construction identitaire se fonde sur de grands oublis. Signalons en deux : les inégalités internes ne concernent pas uniquement les conditions de vie réelles des Indiens, mais aussi un grand pourcentage de la population en général qui vit dans la pauvreté et l'exclusion sociale. Ainsi, l'Occident capitaliste, le grand ennemi, est utilisé comme un masque pour cacher les différences internes et homogénéiser les gens. Il faut signaler aussi la position prise par les États-Nations latino-américains pendant la Seconde Guerre mondiale. En effet, si les Européens et plus généralement la culture occidentale sont conçus comme des barbares, c'est dans une grande mesure en raison de l'holocauste.

Pourtant, les Latino-américains nient ce que Marcos Aguinis montre dans son roman *La matriz del infierno* : c'est-à-dire que la plupart des Nations latino-américaines ont refusé le secours aux familles juives qui cherchaient un refuge pendant les persécutions nazies. Ce sentiment de supériorité ne devait pas durer longtemps. Les féroces dictatures des années 1970 devaient réveiller les intellectuels latino-américains et leur faire comprendre qu'après tout les humains sont humains partout. En Amérique latine on a suivi, de près ou de loin, le

modèle nazi de persécutions, non pas contre une race, mais contre une différence construite à partir d'un discours idéologico-nationaliste.

Signalons pour terminer que la construction de l'identité au Québec et au Canada a évolué vers la valorisation des différences, ce qui s'est traduit politiquement par le multiculturalisme. Cependant, comme nous le verrons au chapitre suivant, à l'ère de la mondialisation, cette notion semble restrictive. Pourtant, elle a été très utile parce que même si l'incorporation symbolique des Premières Nations n'a pas occupé une place importante, elles n'ont pas été exclues complètement des projets politiques nationaux. De plus, la grande affluence d'immigrants sous la protection de la Charte des Droits a façonné le visage du Canada d'une manière radicalement différente de l'Amérique latine.

CHAPITRE VI

Beyond

'Beyond' signifies spatial distance, marks progress, premises the future; but our intimations of exceeding the barrier or boundary – the very act of going beyond – are unknowable, unrepresentable, without a return to the 'present' which, in the process of repetition, becomes disjunct and displaced. Homi Bhabha⁴⁸⁰

**L'au-delà des frontières ou l'impossible détermination : le déplacement dans tous ses états, des *post*, des *trans*, des *inter*, des *multi*, des *pluri*... syncrétismes, métissages, hybridités...
Bref, les 'entre-...' du Tiers**

Ce qui s'est passé de moins insignifiant dans nos têtes, depuis une quinzaine d'années ? Je dirais dans un premier mouvement : une certaine rage, une sensibilité impatiente, irritée, à ce qui se passe, une intolérance à la justification théorique et à tout ce lent travail d'apaisement qu'assure au jour le jour le discours « vrai ». Sur fond d'un décor grêle que la philosophie, l'économie politique et tant d'autres belles sciences avaient planté, voilà que des fous se sont levés, et des malades, des femmes, des enfants, des emprisonnés, des suppliciés et des morts par millions. Dieu sait pourtant que nous étions armés de théorèmes, de principes et de mots pour broyer tout cela. Quel appétit, soudain, de voir et d'entendre ces étrangers si proches ? Quel souci pour ces choses frustes ? Nous avons été saisis par la colère des faits. Nous avons cessé de supporter ceux qui nous disaient — ou plutôt le chuchotement qui, en nous, disait : « Peu importe, un fait ne sera jamais rien par lui-même; écoute, lis, attends; ça s'expliquera plus loin, plus tard, plus haut. » Michel Foucault⁴⁸¹

How can the human word live [the] difference; how can a human being live Other-wise? Homi Bhabha⁴⁸²

Le déplacement est une des caractéristiques de notre présent mondialisé, où les certitudes s'effacent, où les concepts, même ceux du temps et de l'espace, sont mis en question. De cette manière, on peut bien affirmer, comme le fait Fernando de Toro, qu'à

480 Homi Bhabha, *The Location of Culture*, p. 4.

481 Michel Foucault, « La grande colère des faits », *Dits et Écrits II*, p. 277.

482 Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 64.

présent, il n'y a plus de certitudes⁴⁸³. Comme l'explique Iain Chambers, ceci implique inévitablement un autre sens « d'être chez soi » et d'être dans le monde. Ceci signifie concevoir un habitat mobile, une manière d'habiter le temps et l'espace, non pas comme s'ils étaient des structures fixes et fermées, mais comme producteurs de questionnements sur notre sens de l'identité et de l'appartenance⁴⁸⁴. Ainsi, on éprouverait le besoin de consolider son *chez soi* dans le mouvement, dans la rencontre, les dialogues et les désaccords avec d'autres histoires et d'autres endroits. De ce fait, les pratiques culturelles ouvrent vers ce que l'on appelle la « tierce culture »⁴⁸⁵. Dans cette culture émergente, les concepts figés se sont usés en ouvrant l'espace à un spectre de nuances, de questionnements et de contradictions qui ne nécessitent plus d'être résolues.

Cette nouvelle manière d'habiter le monde est marquée par la fissuration des frontières produites par le binarisme, en faisant place à la présence et à la voix de l'Autre (l'Autre par rapport aux discours hégémoniques). Cette nouvelle présence s'installe dans un espace que les intellectuels du postcolonialisme contextualisé avec le postmodernisme désignent comme le « tiers espace ». Homi Bhabha explique que l'interposition d'un « tiers espace » dans l'énonciation détruit le miroir de la représentation selon lequel la connaissance culturelle est expliquée comme un code intégré, unique. Cette interposition défie notre sens de l'identité historique de la culture en tant que fait homogène, uni, authentifié par un passé original, maintenu vivant dans la tradition nationale du peuple. Autrement dit, cette temporalité disruptive déplace le récit que la Nation écrit au sein d'un temps homogène et périodique. Bhabha montre que, ayant compris que tous les rapports et systèmes culturels

483 Fernando de Toro, « ¿Desde dónde hablar? », *Intersecciones II*, p. 39.

484 Iain Chambers, "An impossible homecoming", *Migrancy, Culture, Identity*, p. 1-7.

485 Voir Mike Featherstone, « Global Culture : An Introduction », dans Mike Featherstone (Éd.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage Publications, 1997 [1990].

sont construits dans l'espace contradictoire et ambivalent de l'énonciation, il est évident que les appels hiérarchiques à l'originalité ou à la « pureté » des cultures sont insoutenables. Le « tiers espace », irréprésentable en soi, est constitué par les conditions discursives de l'énonciation qui garantissent que la signification et les symboles de la culture ne sont pas primordialement homogènes ou fixes et que même les signes peuvent être repris, traduits, re-historicisés et lus à nouveau. Homi Bhabha explique que cette appropriation permet aux individus de se forger de nouvelles identités qui ne sont plus ni celle de la tradition de la Nation ni celle de l'étranger, mais une identité en mouvement, en constante négociation, en traduction. Bhabha conclut que « *by exploring this Third Space, we may elude the politics of polarity and emerge as the others of our selves*⁴⁸⁶. »

Dans le présent chapitre, nous analyserons la dynamique des voix surgissant dans cet espace tiers. Nous étudierons de quelle manière les écrivains et les écrivaines des Amériques placent leur voix dans un interstice à apprivoiser, à construire, tout en représentant le déplacement, l'errance, le nomadisme, les relations rhizomatiques de cette nouvelle culture fragmentée, contaminée, où les vieux murs et les anciennes frontières se fendent pour faire place au Tiers. Ces interstices créent un espace ouvrant sur une culture qui accepte l'impossibilité de la détermination, du rationalisme. Une culture qui, ayant des difficultés à se nommer, a recours à toute sorte de préfixes : *post, trans, inter, multi, pluri...* Culture de syncrétismes, de métissages, d'hybridités, qui essaye d'apprivoiser l'expérience de vivre « entre », dans une sorte de « chaos⁴⁸⁷ ». Culture conscience de sa transformation permanente

486 Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 39.

487 Nous faisons référence au concept de « chaos » tel que développé par Édouard Glissant qui explique que « le Chaos est ordre et désordre, démesure sans absolu, destin et devenir. » Édouard Glissant, *Poétique de la Relation. Poétique III*, p. 207.

dans une vitesse qui dépasse les possibilités d'analyse cohérente et qui stimule à accepter une compréhension fragmentée, incomplète, opaque.

En réfléchissant sur les défis que propose la mondialisation, René Girard explique que nous vivons « dans un mélange inextricable qui fait que nous ne sommes pas capables de dire quels sont les aspects vraiment positifs⁴⁸⁸. » Mais la complexité de cette situation, le fait d'être conscients de nos limites vis-à-vis de la fragmentation et de l'éclatement culturel auquel nous assistons est ce qui nous empêche de retomber dans le piège du binarisme et de la cohérence uniformatrice, et de réintégrer le rêve du rationalisme et de l'hégémonie.

Frontières, violences et exclusions aux extrêmes Nord et Sud de l'Amérique latine

Dans cette humanité centrale et centralisée, effet et instrument de relations de pouvoir complexes, corps et forces assujettis par des dispositifs d'incarcération multiples, objets pour des discours qui sont eux-mêmes des éléments de cette stratégie, il faut entendre le grondement de la bataille. Michel Foucault⁴⁸⁹

The national, unilateral colonial model has been interrupted by the emergence of a transversal world that occupies a 'third space' (Bateson, Bhabha), a 'third culture' (Featherstone), beyond the confines of the nation state. Iain Chambers⁴⁹⁰

Nous commencerons ce chapitre par l'analyse de l'essai de Marcos Aguinis *Un país de novela. Viaje hacia la mentalidad de los argentinos*⁴⁹¹. Dans cet essai, Aguinis fait le portrait du danger du binarisme véhiculé par le discours des groupes à identités rigides. Dans le cas de l'Argentine, les groupes dont il est question dans cet essai, enfermés à l'intérieur de

488 Marie-Louise Martinez, « Entretien avec René Girard. Vers une anthropologie de la frontière. » Propos recueillis le 31 Mai 1994 au CIEP à Sèvres.

489 Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, p. 361.

490 Iain Chambers, *op. cit.*, p. 108.

491 Marcos Aguinis, *Un país de novela. Viaje hacia la mentalidad de los argentinos*. Buenos Aires, Planeta, 2003 [2001].

ce que nous avons désigné comme des « frontières humaines », ont choisi des boucs émissaires qui ont été sacrifiés pour ensuite déposer leur dépouille à l'extérieur des frontières de la vie, tel qu'il a été décrit au chapitre II concernant les rites sacrificiels des peuples primitifs. Ainsi, l'Argentine a apporté au XXe siècle une nouvelle catégorie de victime : *los desaparecidos*, les disparus. Par ailleurs, cette analyse nous permettra d'offrir un exemple de la re-écriture de l'histoire, selon les concepts développés par Homi Bhabha, c'est-à-dire de l'inscription des voix émergentes au sein du « tiers espace ». En même temps, afin de mieux comprendre le surgissement d'une nouvelle manière de penser l'identité en Amérique latine, nous mettrons en relation l'essai d'Aguinis avec les analyses que nous avons déjà développées au sujet du roman *La frontera de cristal* de Carlos Fuentes dans les chapitres précédents. Cette démarche nous permettra d'illustrer les changements qui sont en train de se produire aussi bien à l'extrême Nord qu'à l'extrême Sud de l'Amérique latine en matière de frontières identitaires.

Pour le Mexicain Carlos Fuentes, la frontière est une grande blessure, tantôt blessure sanglante, tantôt blessure cicatrisée, frontière meurtrière entre le Mexique et les États Unis, le Río Grande/Río Bravo. Pour l'Argentin Marcos Aguinis, par contre, ce qui est brûlant ce sont les multiples frontières internes qu'exhibe son pays, les frontières humaines, qui s'avèrent plus meurtrières que les frontières géopolitiques. Pour Fuentes, le Río Grande ne divise pas seulement deux territoires, mais deux types d'êtres humains : les Mexicains et les Étatsuniens. Aguinis ne conçoit pas l'altérité dans ces termes, mais il essaye de comprendre l'élaboration des identités groupales fondatrices de frontières humaines dans son pays. Concernant le processus de formation des identités, Stuart Hall signale que :

They arise from the narrativization of the self, but the necessarily fictional nature of this process in no way undermines its discursive, material or political effectivity, even if the belongingness, the 'suturing into the story'

*through which identities arise is, partly, in the imaginary (as well as the symbolic) and therefore, always, partly constructed in fantasy, or at least within a fantasmatic field.*⁴⁹²

Il précise que, étant donné que les identités sont construites par le discours, on doit comprendre qu'elles sont produites par une pratique discursive spécifique, historique et institutionnelle, c'est-à-dire par des stratégies énonciatives spécifiques. D'ailleurs, ces stratégies émergent dans le jeu des modalités spécifiques du pouvoir et sont ainsi plus le produit de l'inscription de la différence et de l'exclusion que le signe d'une unité identique et normalement constituée, une « identité » dans le sens d'identique, sans différenciation interne. Malgré les apparences, les identités, explique-t-il, sont construites à travers la différence. Ceci signifie que la reconnaissance inquiétante l'est seulement par rapport à l'Autre, à ce qui n'est pas, à ce qui manque, à ce qu'on a appelé l'extérieur constitutif. Les identités fonctionnent comme foyers d'attachements en raison de leur capacité d'exclusion et de produire des abjections. Leur homogénéité interne n'est pas naturelle mais est une forme construite de fermeture. La construction des identités sociales est un acte de pouvoir. Ainsi, les identités se construisent sur le jeu du pouvoir et de l'exclusion.

Malgré les différences entre le roman de Fuentes et l'essai d'Aguinis, les deux auteurs présentent les frontières identitaires comme productrices de violences, d'exclusions et éventuellement, de morts. Or, le processus de la mondialisation et le déplacement qui le caractérise permet d'espérer qu'il existe la possibilité de construire des cultures non-excluantes et par conséquent non-violentes. La frontière de Fuentes se déploie comme une cicatrice sur une zone qui est territoire géographique et collectif mais aussi sur l'espace individuel des corps et des esprits de ses personnages qui incarnent l'« être mexicain ».

492 Stuart Hall « Who Needs 'Identity' », dans Stuart Hall et Paul du Gay (Éds.), *Questions of Cultural Identity*, p. 4.

Autrement dit, la frontière est représentée comme un espace hautement complexe qui s'actualise à l'échelle territoriale, collective et individuelle. Malgré la critique lucide du narrateur de *La frontera de cristal* envers les élites mexicaines qui provoquent l'exclusion de milliers de leurs compatriotes en les condamnant à la marginalité et à l'émigration, son discours se construit souvent sur une conception binaire : nous/eux. C'est pourquoi le déplacement dans son oeuvre ne reflète pas toujours les changements culturels et individuels que pose le processus de la mondialisation. Pour sa part, Aguinis, en ce qui concerne les questions territoriales de l'Argentine, examine la Guerre des Malouines (1982), non comme une blessure infligée aux Argentins par l'Empire, mais comme un délire suicidaire, produit par des siècles de culture autoritaire. Autrement dit, pour Aguinis ce conflit territorial a été une action autodestructrice. Il s'agit donc d'une blessure auto-infligée.

D'autre part, nous avons désigné comme « frontières humaines » les espaces situés à l'intérieur des États-Nations, constitués par des groupes humains dont les individus coïncident en une identité qui exclut ceux qui ont été désignés comme « différents ». Cette exclusion du groupe peut se traduire de diverses manières. Il existe toujours un danger latent dans toutes les formes d'exclusion puisque leurs conséquences peuvent aller dans un crescendo jusqu'à trouver leur expression maximale dans la mort. Ainsi, en Argentine, ces frontières mentales génératrices d'exclusions ont produit 30 000 *desaparecidos*.

Comment ceci a-t-il pu avoir lieu ? se demande Aguinis. Comment fonctionne la désignation de celui/celle qui est différent/e, qui est dédaigné à tel point qu'il se trouve dépourvu de son humanité ? En quête de réponse, Marcos Aguinis explore l'histoire argentine depuis l'arrivée des Espagnols et de la Conquête :

Refrescamos estas porciones de historia para acercarnos a los núcleos de la idiosincrasia argentina. Remontémonos por ejemplo al siglo XVI. Los conquistadores conocen largas guerras. Para discriminar, perseguir,

*maltratar, expulsar, asesinar, para poder escribir su epopeya incomparable, necesitan algo más efectivo que el odio. Ese factor agregado es el desprecio. Desprecio al otro, al diferente, que puede llamarse infiel, moro, judío. El visor tiende a desplazarse hacia el hereje, sea el de las viejas herejías, sea el de las nuevas, que brotan como peste a partir de la Reforma. Luego hacia los conversos, a quienes se apoda "marranos" o "chuetas", para seguir faltándoles el respeto. Los habitantes de América son más fáciles de distinguir que los moros, judíos, herejes, protestantes o los acomodaticios "cristianos nuevos". Tienen diferente color de piel, diferente mirada, diferentes costumbres, diferentes ritos, diferentes ropas, diferentes conductas. Contienen el sumo de la diferencia. Un indio puede adivinarse bajo cualquier máscara y se lo puede maltratar sin el peligro de que el cielo formule reproches.*⁴⁹³

Ceux qui sont désignés comme « différents » peuvent provenir de diverses origines, religions, couleurs de peau ou orientations politiques. Mais il y a toujours une constante : ce sont habituellement les victimes du mépris (qui a souvent dégénéré en violence assassine) de ceux qui s'auto-désignent comme supérieurs et qui exercent le droit d'exclusion.

Dans ses réflexions sur l'identité, Stuart Hall oppose la notion d'identité à celle d'identification. Il explique que l'identification ne peut pas être fixée pour toujours. Dans le concept de l'identification rien n'est définitif ni fermé. Toutefois, les identités fonctionnent d'une autre manière : elles sont fixes et elles produisent des abjections. La totalité suggérée par l'identité se base sur une fantaisie d'incorporation et elle est soumise au jeu de la différence. Sa logique est élaborée par la consolidation de la différence et s'inscrit à l'intérieur des frontières symboliques. C'est pour cette raison qu'elle produit des effets de

493 « Nous rafraîchissons ces portions de l'histoire pour nous approcher du noyau de l'idiosyncrasie argentine. Remontons par exemple au XVI^e siècle. Les conquérants connaissent de longues guerres. Pour discriminer, poursuivre, maltraiter, expulser, assassiner, pour pouvoir écrire une épopée incomparable, ils ont besoin de quelque chose de plus effectif que la haine. Ce facteur ajouté est le dédain. Dédain de l'autre, de ce qui est différent, qui peut être appelé infidèle, maure, juif. Le viseur tend à se déplacer vers le païen, soit celui de vieilles hérésies, soit celui de nouvelles, qui se développent comme la peste à partir de la Réforme. Ensuite, vers les convertis, qu'on surnomme les « marranos » (porcs) ou « chuetas », pour continuer à leur manquer de respect. Les habitants de l'Amérique sont plus faciles à distinguer que les maures, les juifs, les païens, les protestants ou les nouveaux chrétiens 'acomodaticios'. Ils ont une couleur différente de peau, un regard différent, différentes coutumes, différents rites, différents vêtements, différentes conduites. Ils contiennent le summum de la différence. Un Indien peut être deviné sous n'importe quel masque et il peut être maltraité sans risques que le ciel ne formule des reproches. » Marcos Aguinis, *Un país de novela. Viaje hacia la mentalidad de los argentinos*, p. 60. C'est moi qui traduis.

frontière⁴⁹⁴. C'est ainsi que dans la nouvelle « La apuesta », de Carlos Fuentes, celui qui est laissé dehors, Paquito, représente une différence radicale par rapport au groupe puisqu'il est handicapé mental, raison pour laquelle il est condamné à mourir par la main du groupe des Mêmes (voir chapitre IV).

En ce sens, Aguinis indique que le XXe siècle est marqué par la cruauté : les guerres mondiales, la production fantastique d'armements, des conflits locaux dévastateurs, l'Holocauste, plusieurs génocides. Mais dans ce contexte, signale-t-il, l'Argentine se rend « honteusement célèbre⁴⁹⁵ » par la création d'un nouveau type de victime, *los desaparecidos*, les disparus.

Les exclusions peuvent connaître des nuances innombrables. Dans son essai *Un país de novela*, le parcours à travers l'histoire argentine effectué par Aguinis, révèle que depuis la Conquête et jusqu'au génocide de la dernière dictature militaire, la société argentine a été divisée en victimaires et victimes. Cette violence initiale a continué à produire de la violence, non seulement étant donné le cercle vicieux qu'elle impose, mais parce que souvent les victimes se transforment en victimaires :

*A mi juicio, la violencia de la conquista mantuvo su continuidad en sucesivas generaciones a través de una doble instancia inaugural: la apoteosis viril del conquistador y el quebrantamiento del oprimido. Ambos graban su modelo. Ambos siguen latiendo en la actualidad, lado a lado, o uno dentro de otro, confundiéndose, potenciándose. Generando también aquí paradojas inextricables [...]. Cada latinoamericano -cada argentino- es aún el campo de confrontación entre un conquistador y un indígena. Entre un triunfador y un vencido, entre un ambicioso y un resignado. Se suceden alternancias entre ambos roles porque a veces el ofendido se viste con manifestaciones de ofensor y otras el ofensor no es sino la parodia desesperada del que ya fue abatido por las humillaciones.*⁴⁹⁶

494 À ce sujet, voir l'article de Stuart Hall « Who Needs 'Identity' ».

495 *Ibid.*, p. 16.

496 « À mon avis, la violence de la conquête a maintenu sa continuité dans les générations successives à travers une double instance inaugurale : l'apothéose virile du conquérant et le brisement de l'opprimé. Tous les deux enregistrent leur modèle. Tous les deux continuent à vivre dans l'actualité, côté à côté, ou l'un dans l'autre, en se confondant, en se fortifiant. En produisant aussi ici des paradoxes inextricables [...]. Chaque latino-américain

Plus tard, d'autres archétypes se disputeront l'âme de l'Argentin : le dictateur et le progressiste (Rosas et Rivadavia). Ainsi, selon la vision d'Aguinis, les Argentins aussi portent les frontières en eux.

Comme nous l'avons constaté dans les chapitres précédents, Carlos Fuentes met en évidence l'exclusion et la violence que produisent les frontières des groupes dans leur souci de construire des identités dont l'effet est inévitablement l'exclusion des pauvres, des femmes, des destitués, en un mot, des différents. Toutefois, malgré la lucidité avec laquelle Fuentes représente ces limites, son discours tombe dans le piège d'un autre type de jeu identitaire : le nationalisme, représentant le Gringo comme l'étranger par excellence.⁴⁹⁷ Dans le cas de l'Amérique latine, il est important de comprendre non seulement la violence que provoquent les frontières identitaires mais aussi la démonisation de l'Autre, compris comme un organisme indifférencié, que ce soit l'Empire, les États-Unis ou le Communisme. Cette démonisation continue à submerger les Latino-américains dans la négation de leurs propres erreurs. C'est ainsi que le nationalisme fournit une cuirasse qui s'avère très utile au moment de refuser les responsabilités. Aguinis l'indique ainsi :

Ideólogos y políticos, dirigentes y charlistas compiten en su afán por llenarse la boca con los "autores" de nuestras desgracias. Consiguen audiencia, porque alivia depositar afuera los lastres. Si no alcanzan los entes de la vecindad o el repertorio de los chivos emisarios tradicionales,

– chaque argentin – est encore le domaine de la confrontation entre un conquérant et un indigène. Entre un triomphateur et un vaincu, entre un ambitieux et un résigné. Des alternances se succèdent entre les deux rôles parce que parfois la victime s'habille avec des manifestations d'offenseur et, autres fois, l'offenseur n'est que la parodie désespérée de celui qui a été déjà abaissé par les humiliations. » *Ibid* p. 59. C'est moi qui traduis.

497 En ce sens, Homi Bhabha avertit du danger de tomber dans les pièges du binarisme excluant : « *I think the non-dialectical moment of Manichaeism suggests an answer. By following the trajectory of colonial desire – in the company of the bizarre colonial figure, the tethered shadow – it becomes possible to cross, even to shift the Manichaean boundaries. Where there is no human nature, hope can hardly spring eternal; but it emerges surely and surreptitiously in the strategic return of that difference that informs and deforms the image of identity, in the margin of otherness that displays identification. There may be no Hegelian negation, but Fanon must sometimes be reminded that the disavowal of the Other always exacerbates the edge of identification, reveals that dangerous place where identity and aggressivity are twinned. For denial is always a retroactive process; a half acknowledgement of that otherness has left its traumatic mark.* » Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 62.

*centran el discurso reduccionista en los organismos internacionales o en la dependencia. Y se ha llegado a una prodigiosa abstracción que nadie precisa pero suena a espanto: la sinarquía. Durante muchos años se matracó esta palabreja – resucitada por Perón –, que tiene la ventaja de poder colgársela a quien uno prefiere: los judíos, los comunistas, los colonialistas, los intelectuales, los imperialistas o los oligofrénicos. Quien cincela nuestros dramas es alguien o algo que no es uno, pero es más poderoso que uno. El factor externo es real, pero no exclusivo. Circunscribirse a él tranquiliza: justifica la derrota. Nos exime de responsabilidad. Pero observado con agudeza, debería avergonzarnos. Porque es una coartada. Porque obtura futuros éxitos. No hay duda de que en el complejo entramado nacional e internacional juegan las presiones de intereses que nos convierten en víctimas de sus ciegos apetitos. Pero no son ellos siempre y únicamente los autores: también lo somos nosotros. Y de nosotros depende que les resulte difícil someterlos. Paradójicamente, quienes más enronquecen denunciando la culpa de los menos, ayudan al desarrollo de la responsabilidad que nos permitirá enderezar nuestro destino. Aunque insistan en que somos sujetos de la historia, por este mecanismo tranquilizador y alienante nos condenan a ser objetos de la historia. La culpa en el otro nos arrincona en la pasividad —aunque se acompañe de bombas y petardos—. La responsabilidad propia nos eleva al rol activo, aunque carezca de espectacularidad.*⁴⁹⁸

En Amérique latine les discours nationalistes ont eu comme corollaire des dictatures militaires sanglantes pendant lesquelles la torture, le viol et la négation de l'humanité des victimes ont été des comportements quotidiens accomplis au nom des valeurs d'une société chrétienne et de la défense de la Patrie. Aguinis révèle qu'en Argentine, lors de la dernière

498 « Des idéologues et des politiciens, dirigeants et charlatans, se disputent le souci de se remplir la bouche avec les « auteurs » de nos malheurs. Ils sont écoutés, parce que ça allège de déposer dehors les lests. Si les individus du voisinage ou le répertoire des boucs émissaires traditionnels ne suffisent pas, ils centrent le discours réducteur sur les organismes internationaux ou sur la dépendance. Et on est arrivé à une abstraction prodigieuse que personne ne spécifie mais qui a un écho d'épouvante : la synarchie. Pendant de nombreuses années ce mot – ressuscité par Perón – a été répété car il présente l'avantage de pouvoir être plaqué sur celui de son choix : les Juifs, les communistes, les colonialistes, les intellectuels, les impérialistes ou les oligophrènes. Celui qui cisèle nos drames est quelqu'un ou quelque chose qui n'est pas nous, mais qui est plus puissant que nous. Le facteur externe est réel, mais non exclusif. S'en circonscrire tranquillise : ça justifie la défaite. Il nous exempte de responsabilités. Mais observé avec lucidité, il devrait nous faire honte. Parce que c'est un alibi. Parce qu'il clôturera de futurs succès. Il n'y a pas de doute que dans le complexe tissu national et international, il y a des pressions des intérêts qui se jouent qui nous transforment en victimes de leurs appétits aveugles. Mais ce ne sont pas toujours et uniquement eux les auteurs : nous les sommes aussi. Et de nous dépend qu'il leur soit difficile de nous soumettre. Paradoxalement, ceux qui crient plus fort en dénonçant la faute des quelques-uns, aident au développement de la responsabilité qui nous permettra de redresser notre destin. Même s'ils insistent sur le fait que nous sommes des sujets de l'histoire, par ce mécanisme tranquillisant et aliénant, ils nous condamnent à être des objets de l'histoire. La faute dans l'autre nous coince dans la passivité – même si elle est accompagnée de bombes et de pétards –. La responsabilité propre nous élève au rôle actif, même si elle manque de spectacularité. » Marcos Aguinis, *op. cit.*, p. 25. C'est moi qui traduis.

dictature, tandis qu'on prêchait avec grande pompe la morale et les bonnes moeurs, on a torturé, violé, volé et assassiné. Au milieu de ce qu'on a appelée la « guerre sale » où ont été assassinées 30000 personnes, dont seulement quelques-unes représentaient une menace armée, le discours du Général Videla, lors de sa nomination comme « président » de la République le 24 mars 1976, est un exemple effrayant du degré d'aliénation auquel peut conduire l'emprisonnement à l'intérieur des frontières identitaires (du groupe, dans ce cas, des Forces Armées et de leur rôle messianique) :

*Para nosotros, el respeto de los derechos humanos no nace sólo del mandato de la Ley ni de las declaraciones internacionales, sino que es la resultante de nuestra cristiana y profunda convicción acerca de la preeminente dignidad del hombre como valor fundamental. Y es justamente para asegurar la debida protección de los derechos naturales del hombre que asumimos el ejercicio pleno de la autoridad; no para conculcar la libertad, sino para afirmarla; no para torcer la justicia, sino para imponerla.*⁴⁹⁹

499 Discours du Général Videla cité par Marcos Aguinis : « Pour nous, le respect des droits humains ne naît pas seulement du mandat de la Loi ni des déclarations internationales, mais c'est le résultat de notre conviction chrétienne et profonde de la dignité prépondérante de l'homme comme valeur fondamentale. Et c'est justement pour assurer la protection nécessaire des droits naturels de l'homme que nous assumons l'exercice plein de l'autorité; non pour enfreindre la liberté, mais pour l'affirmer ; non pour tordre la justice, mais pour l'imposer. », *Ibid*, p. 192. C'est moi qui traduis.

Plus bas, Aguinis ajoute : « Mientras esto dice, se pone en ejecución una inmisericorde purga. La subversión, para los militares, no se limita a la patética guerrilla, que ya decae y se repliega, sino a todo comportamiento crítico en la universidad o la escuela, el arte o las fábricas, la familia o el bar; incluso las actitudes neutras o complacientes son motivo de sospecha. La Argentina es caratulada como sociedad en guerra. Urge pulverizar al enemigo en todas sus ramificaciones actuales o potenciales. La represión no tiene límites. Se usan los cañones hasta contra las hormigas. Basta que alguien figure por casualidad en la libreta de direcciones de un detenido para merecer arresto, tortura, detención indefinida y hasta muerte. Con el noble propósito de salvar la nación y su "esencia occidental y cristiana", se desencadena un gangsterismo que macula irremediamente estos propósitos. »

« Tandis que l'on dit ceci, on met en exécution un nettoyage sans miséricorde. La subversion, pour les militaires, n'est pas limitée à la guérilla pathétique, qui se décompose déjà et se replie, mais à tout comportement critique à l'université ou à l'école, dans l'art ou dans les usines, la famille ou le café; y compris les attitudes neutres ou complaisantes qui sont suspectes. L'Argentine est définie comme une société en guerre. Il est urgent de pulvériser l'ennemi dans toutes ses ramifications actuelles ou potentielles. La répression n'a pas de limites. On se sert de canons même contre les fourmis. Il suffit que quelqu'un figure par hasard dans le carnet d'adresses d'un prisonnier pour mériter l'arrestation, la torture, détention indéfinie et même la mort. Avec la noble fin de sauver la Nation et son « essence occidentale et chrétienne », il se déchaîne un gangstérisme qui souille irrémédiament ces propos. » *Ibid* C'est moi qui traduis.

Comme le signale René Girard, après le meurtre ou le génocide survient l'étape d'effacement des traces. L'Argentine a le triste privilège d'illustrer ce processus : après la dictature, on a promulgué la Loi du Point Final et la Loi d'Obéissance dûe⁵⁰⁰.

Aguinis nomme la dernière partie de son essai « le Purgatoire », après avoir désigné le « Processus de réorganisation nationale » (1976-1983) comme « l'Enfer ». Il explique que la dictature a laissé le pays dans un état de prostration sans précédent. La dette externe est passée de 7 milliards de dollars à 45 milliards. Les exilés, parmi lesquels il y a eu des étudiants, des travailleurs, des scientifiques, des artistes, des chefs d'entreprise, se comptent par milliers. La blessure que laisse la dictature ne pourra se cicatriser pendant des décennies. Le Purgatoire (chemin vers le ciel ? Ce n'est pas sûr, ce qui est positif est qu'il n'est pas question d'enfer) commence le 10 décembre 1983, lors de l'instauration du gouvernement démocratique. Ce jour,

*Concurren a la ceremonia nutridas delegaciones europeas, americanas y de otros continentes, presididas por los más altos funcionarios, incluidos muchos jefes de gobiernos. Por primera vez en muchos años se reúnen en Buenos Aires líderes de repercusión internacional. De súbito cae el prolongado aislamiento que castigaba a Argentina.*⁵⁰¹

À plusieurs moments de son essai, Aguinis insiste pour montrer que l'isolement, c'est-à-dire la fortification des frontières – territoriales et humaines –, avec leur conséquente réclusion,

500 La Loi du Point Final (*Ley N° 23.492 de Punto final*, 12 décembre 1986) et la Loi d'Obéissance dûe (*Ley N° 23.521 de Obediencia Debida*, 4 juin 1987) sont des Lois promulguées en Argentine pour arrêter les processus légaux entamés contre les militaires du « *Proceso de Reorganización Nacional* ». Comme l'explique Amnesty Internationale, ces lois résilient les obligations de la République Argentine vis-à-vis du droit international et, en particulier, vis-à-vis de l'Accord International des Droits Civils et Politiques, de la Convention Américaine sur les Droits Humains, de la Convention contre la Torture et d'autres Traitements ou Peines Cruelles Inhumains ou Dégradants, de la Convention Interaméricaine pour Prévenir et Sanctionner la Torture et la Convention Interaméricaine sur la Disparition Forcée de Personnes. Voir la Page d'Amnistie Internationale : <http://web.amnesty.org/library/Index/ESLAMR130182003?open&of=ESL-ARG>.

501 « Concurent à la cérémonie de compactes délégations européennes, américaines et d'autres continents, présidées par les plus hauts fonctionnaires, y compris beaucoup de chefs de gouvernements. Pour la première fois depuis de nombreuses années des chefs d'envergure internationale se réunissent à Buenos Aires. Brusquement tombe l'isolement prolongé qui punissait l'Argentine. » Marcos Aguinis, *op. cit.*, p. 23 . C'est moi qui traduis.

ne conduit à rien de fructueux. Pendant les cinq premières années de la dictature, on s'est battu avec un courage patriotique, pour défendre les valeurs occidentales et chrétiennes contre le communisme, la menace rouge, le démon de l'Est. Les attaques contre les droits de la personne, les abus, les crimes contre l'humanité, le génocide, ont été perpétrés au nom de la lutte antissubversive, pour protéger la Patrie des idées étrangères, opposées aux valeurs de l'Occident. Cependant, souligne-t-il, soudainement, pendant et après la Guerre des Malouines, l'armée, les différents secteurs de l'éventail de la droite, le peuple en général et des secteurs de gauche, comme les dirigeants Montoneros (groupe dont les membres avaient été poursuivis, torturés, exilés et assassinés), se sont sentis identifiés avec la position du Tiers Monde. Brusquement, les Forces Armées de l'Argentine avouent que leurs alliés dans leur lutte contre l'Empire sont les pays socialistes et les fondamentalistes de l'Est. Aguinis dénonce ici le paradoxe insoluble des chefs de l'extrême droite et de la gauche qui, à l'heure de cette crise patriotique, effacent d'un seul geste leurs « différences » idéologiques et les crimes de la « guerre sale ». Aussi bien la gauche que la droite argentines coïncident dans l'attitude tiers-mondiste démonisant l'Occident et l'accusant de tous les maux dont souffre leur pays. Ce virement idéologique montre à quel point sont dangereuses les idéologies constructrices de frontières identitaires des groupes. Après la Guerre, un nouvel ennemi se présente, que l'on peut blâmer et qui garantit l'unité nationale : c'est l'Empire. Aguinis, avertit de la nécessité urgente pour les Argentins de ne pas continuer à chercher les responsables de leurs malheurs ailleurs et d'assumer leurs propres responsabilités afin de pouvoir briser le cercle vicieux auquel le pays paraît être condamné.

D'autres intellectuels des Amériques ont aussi réfléchi au problème du regard intérieur. Le premier pas dans la recherche de solutions aux difficultés qui accablent l'Amérique latine est de chercher à savoir quelle est la source de l'erreur, affirment-ils. Par

exemple, dans les années 70, Julio Cortázar, en réfléchissant sur l'exil, affirmait : « Il nous faut rompre avec le répertoire habituel de la terminologie de l'exil et procéder à un retour sur nous-mêmes, où chacun se voit de nouveau, se voit nouveau » et il ajoutait que le « premier devoir de l'intellectuel exilé devrait être de se mettre à nu devant le pénible miroir qu'est la solitude dans un hôtel à l'étranger et là, sans l'alibi facile du localisme et du manque de termes de comparaison, essayer de se voir tel qu'il est⁵⁰². » Sergio Kokis expose ce même souci par le biais des personnages qui font un effort pour se débarrasser du binarisme identitaire. Par exemple, le peintre de *Pavillon des miroirs* s'exclame : « Les départs n'ont rien à voir avec l'espace. Leur sens est plus vertical qu'horizontal, et la vraie descente est vers soi, dans le silence⁵⁰³. »

L'essai de Marcos Aguinis se termine avec l'image de la nomination du premier président démocratique après la dictature en 1983 : Raúl Alfonsín. La cérémonie symbolise la fin d'une ère obscure et sanglante, la fin de la terreur et l'ouverture à un temps d'espoir. De nombreux représentants de divers pays sont témoins de ce moment historique. Le chemin entamé lors du commencement de la Démocratie apportera des changements, mais aussi des luttes et des difficultés. Mais là où il n'y aura plus de retour en arrière, c'est dans la question de l'isolement. En effet, la rupture de l'isolement qui est assurée par la présence de tant de représentants de divers pays à Buenos Aires le 10 décembre 1983, situe l'Argentine dans le monde depuis lequel elle est vue et entendue. C'est un monde avec lequel elle peut et devra dialoguer.

Le roman de Fuentes propose aussi une fin prometteuse. La dernière nouvelle, « Río Grande/Río Bravo » a lieu sur les deux rives de la rivière et aussi au milieu de celle-ci. Au

502 Julio Cortázar, « Cortázar écrit sur l'exil », la *Page de Julio Cortázar* : <http://les4cats.free.fr/cvcortaz.htm>

503 Sergio Kokis, *Le Pavillon des miroirs*, p. 306.

beau milieu des activités des « espaldas mojadas » (les dos mouillés), des coyotes⁵⁰⁴, des gardes frontaliers, des passants, en pleine oscillation entre la vie et la mort de la frontière, se produit l'impossibilité du retour de Dionisio, le chef de cuisine qui cherchait à retourner à la pureté de sa culture mexicaine. Cependant, comme il arrive « *encuerado* » (nu), il est suspect aux yeux des gardes, c'est pourquoi la frontière mexicaine se ferme devant lui en l'empêchant de passer. Le héros de la nouvelle « El despojo » se trouve sur la route et découvre l'impossibilité du retour, car la frontière de cristal l'exclut, le condamne à l'errance. Cependant, il faut souligner que le retour impossible de Dionisio est présenté dans un registre comique.

En outre, un nouveau personnage, José Francisco, un poète étatsunien d'origine chicano, du Texas, monté sur sa Harley Davidson, apporte quelque chose de différent, qui n'appartient pas à l'un ou l'autre côté de la frontière, mais aux deux côtés. José Francisco est d'ici et de là, il n'a pas de « côté propre », car il sait que sa frontière est intérieure. C'est pourquoi il écrit en espagnol et en anglais, il raconte ce qui fleurit dans son âme avec la certitude qu'il n'a pas besoin de s'affirmer comme étranger aux États-Unis ni comme mexicain au Mexique parce qu'il est chicano partout. José Francisco fait de la contrebande des poèmes et des histoires pour stimuler la connaissance entre les gens, espérant ainsi semer un peu d'amour et qu'il y ait un seul Nous des deux côtés de la frontière. Comme les agents mexicains se sentent gênés par son attitude, ils décident de consulter les agents étatsuniens et pendant leur démêlé pour ouvrir la sacoche du jeune, celle-ci se déchire et le vent disperse son contenu. C'est alors qu'un miracle se produit :

504 Personnes qui gagnent leur vie en faisant traverser la frontière États-Unis - Mexique aux clandestins (pour la plupart des Mexicains ou des Salvadoriens). Ils sont réputés pour leur cruauté et accusés de faire périr les immigrants s'ils doivent confronter des problèmes avec les gardes étatsuniens. D'ailleurs, leurs services coûtent extrêmement cher pour les pauvres paysans désespérés et, très souvent, ils se font payer et ensuite, ils ne tiennent pas parole.

*[...] empezaron a volar los manuscritos, zarandeados por la brisa nocturna, eran como palomas de papel dotadas de un vuelo propio, no caían al río, notó José Francisco. Se iban volando nomás del puente al cielo gringo, del puente al cielo mexicano, el poema de Ríos, el cuento de Cisneros, el ensayo de Nericio, las páginas de Siller, el manuscrito de Cortazar, las notas de Garay, el diario de Aguilar Melantzón, los desiertos de Gardea, las mariposas de Alurista, los zorzales de Denise Chávez, los gorriones de Carlos Nicolás Flores, las abejas de Rogelio Gómez, los milenios de Cornejo, y el propio José Francisco ayudando alegremente a los guardias, arrojando manuscritos al aire, al río, a la luna, a las fronteras, convencido de que las palabras volarían hasta encontrar su destino, sus lectores, sus auditores, sus lenguas, sus ojos... Vio los brazos abiertos en cruz de los manifestantes del lado de Ciudad Juárez, cómo se levantaron a pescar al vuelo las cuartillas, y José Francisco lanzó un grito de victoria que rompió para siempre el cristal de la frontera...*⁵⁰⁵

Le cristal de la frontière est brisé par l'oeuvre d'un poète en quête d'« un nous » qui ne soit ni d'ici ni de là, mais des deux côtés. De manière similaire, sur le chemin pénible de la démocratie entamée au Sud du continent, les frontières humaines se sont crevassées en ouvrant aux Argentins des chemins de rencontres avec eux-mêmes, avec l'Amérique latine et avec le monde.

Comme le montre le poète chicano, l'art est fondamental dans le travail de la conservation de la mémoire afin d'empêcher la répétition des atrocités. Patrick Imbert signale que :

le sacré étant déplacé, tandis que l'optique chrétienne telle qu'il l'envisage n'est pas intégrée, le monde de la modernité multiplie les cadavres. Ce monde ne parvient pas à produire efficacement des significations multiples, sources de différenciation. Toutefois, un nouvel élément se présente, car

505 « [...] les manuscrits ont commencé à voler, bercés par la brise nocturne, ils étaient comme des colombes en papier dotées d'un vol propre, ils ne tombaient pas dans la rivière, a remarqué José Francisco. Ils volaient tout simplement du pont au ciel gringo, du pont au ciel mexicain, le poème de Ríos, la nouvelle de Cisneros, l'essai de Nericio, les pages de Siller, le manuscrit de Cortazar, les notes de Garay, le journal d'Aguilar Melantzón, les déserts de Gardea, les papillons d'Alurista, les jocasses de Denise Chávez, les moineaux de Carlos Nicolás Flores, les abeilles de Rogelio Gómez, les millénaires de Cornejo, et José Francisco lui même aidait les gardes joyeusement, en larguant les manuscrits en l'air, à la rivière, à la lune, aux frontières, convaincu que les mots voleraient jusqu'à trouver leur destin, leurs lecteurs, leurs auditeurs, leurs langues, leurs yeux... Il distingua les bras ouverts en croix des manifestants du côté de Ciudad Juarez, la manière dont ils se sont levés pour pêcher au vol les feuilles, et José Francisco lança un cri de victoire qui brisa pour toujours le cristal de la frontière... » Carlos Fuentes, *La frontera de cristal*, p. 284. C'est moi qui traduis.

après la multiplication insoutenable des cadavres, après Auschwitz, le monde ne peut plus être comme avant. Un changement s'effectue. Cela est possible en particulier si les victimes survivantes peuvent obtenir suffisamment de pouvoir symbolique et économique pour faire réfléchir sur ce qui s'est produit. Des films comme « Le regard d'Ulysse », « La liste de Schindler », un roman comme *Le choix de Sophie* de William Styron ou une bande dessinée comme *Maus* de Art Spiegelman sont des exemples de tels développements. Cette réflexion au sujet de ce qui s'est produit, grâce à un troisième élément, dans ce cas les discours de ceux qui ont été lynchés et qui ont survécu, mène à redéfinir les paradigmes. Les discours violents (le nazisme ou le stalinisme) comme les discours inefficaces (l'humanisme) qui menèrent à l'explosion de la mimésis d'appropriation sont critiqués. Les grands récits de légitimation souffrent d'une débâcle fondée sur la possibilité de communiquer des idées différentes. La littérature n'est plus pensée comme une machine identitaire liée à la cohésion de l'Etat-Nation.⁵⁰⁶

De là, l'importance de travaux comme celui de Nora Strejilevich dans *Una sola muerte numerosa*. La mémoire vivante assurée par la littérature permet aux individus de se penser comme faisant partie des sociétés où se produisent des catastrophes humaines, comme celle que raconte Strejilevich :

*Lanzo mi nombre con pulmones con estómago con el último nervio con piernas con brazos con furia. Mi nombre se agita salvaje a punto de ser vencido. Los domadores me ordenan saltar del trampolín del vacío. Me empujan. Aterrizo en el piso de un auto. Lluvia de golpes: este por gritar en judío este por patearnos. Y otro más. Judía de mierda. Vamos a hacer jabón con vos.*⁵⁰⁷

Les frontières brisées des œuvres de Fuentes et d'Aguinis sont de natures différentes : l'une, le Río Grande, délimite deux territoires géopolitiques, tandis que l'essai de Marcos Aguinis décrit plutôt les frontières humaines qui ont provoqué tant de douleur, de mort, de retard et d'isolation en Argentine. Cependant, la fissure des deux types de frontières suggère

506 Patrick Imbert, *Trajectoires culturelles transaméricaines. Médias, publicité, littérature et mondialisation*, p. 30-31.

507 « Je lance mon nom avec des poumons avec l'estomac avec le dernier nerf avec des jambes avec des bras avec fureur. Mon nom s'agite sauvage sur le point d'être vaincu. Les dompteurs m'ordonnent de sauter du tremplin au vide. Ils me poussent. J'atterris sur l'étagère d'une voiture. Pluie de coups : ceci est pour avoir crié en juif, celui pour nous avoir donné des coups de pied. Et un autre encore. Maudite juive. Nous allons faire du savon avec toi. » Nora Strejilevich, *Una sola muerte numerosa*, C'est moi qui traduis.

le début d'un nouvel espace-temps, la fin de l'unité, de l'homogène imposé par un ordre dualiste où les différences se maintiennent séparées. Ainsi, on commence à vivre dans une nouvelle situation, indéfinissable, un espace ouvert, perméable, en mouvement. Cette nouvelle réalité permet de concevoir des cultures plus complexes, de se situer, en tant que sociétés, au-delà des exclusions. L'expérience du déplacement permet de se penser comme individus pouvant se construire en fonction de relations rhizomatiques, en évolution constante, pour créer de liens, des réseaux et des attachements librement choisis, afin de dépasser les déterminations imposées par les limites fixes des identités collectives ou territoriales. Il est possible que le « tiers espace », cette culture composée de fragments, soit une occasion pour l'humanité de briser le cercle vicieux de la mort, pour la réveiller du rêve d'un Paradis terrestre impossible, construit à force d'éliminer les catégories gênantes.

Des post, des trans, des inter, des multi, des pluri... Le postcolonialisme contextualisé avec le postmodernisme

The modern world was revealed to be the Western world, and to be only a world among many worlds, which began a process of reforming the various 'we-images', and 'they-images' of Western and other nations. Mike Featherstone⁵⁰⁸

*Nous nous ressemblons tous, mais nous sommes tellement différents !
Jacques Stephen Alexis⁵⁰⁹*

Ce nouvel état du monde, où nous nous trouvons désenchantés des utopies unificatrices du rationalisme et en même temps confrontés à un certain chaos provoqué par les fractures, la contamination, les déplacements, la présence massive de l'Autre, son contact quotidien et aussi la conscience de nous savoir exposés à son regard, est marquée par des insécurités, des craintes, des doutes.

508 Mike Featherstone, *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, p. 153.

509 Jacques Stephen Alexis, *L'espace d'un cillement*, Paris, Gallimard, 1959, p. 178.

Cette nouvelle condition a été désignée comme la condition postmoderne. La modernité, comme projet hégémonique, véhiculait par ses discours un sens de la continuité de l'histoire, d'une progression chronologique, d'une homogénéité économique et culturelle, bref, de grands récits. Cependant, comme Lyotard l'explique, la postmodernité se détache clairement de ce projet parce que

La fonction narrative perd ses foncteurs, le grand héros, les grands périples et le grand but. Elle se disperse en nuages d'éléments langagiers narratifs, mais aussi dénotatifs, prescriptifs, descriptifs, etc., chacun véhiculant avec soi des valences pragmatiques *sui generis*. Chacun de nous vit aux carrefours de beaucoup de celles-ci. Nous ne formons pas des combinaisons langagières stables nécessairement, et les propriétés de celles que nous formons ne sont pas nécessairement communicables.

Ainsi la société qui vient relève moins d'une anthropologie newtonienne (comme le structuralisme ou la théorie des systèmes) et davantage d'une pragmatique des particules langagières. Il y a beaucoup de jeux de langages différents, c'est l'hétérogénéité des éléments. Ils ne donnent lieu à l'institution que par plaques, c'est le déterminisme local.⁵¹⁰

Comme le signale Mike Featherstone⁵¹¹, dans la vie sociale on utilise des symboles pour structurer le monde, le délimiter et le classer tout en l'évaluant. Cette classification établit des frontières, que l'on prend pour acquises dans l'évolution au quotidien. Mais elles peuvent changer leur niveau de rigidité et de tolérance de l'ambiguïté. Le postmodernisme montre que les nouvelles situations demandent des classifications plus flexibles où l'on puisse admettre des contradictions et des ambiguïtés. Dans nos sociétés cosmopolites, la politique du multiculturalisme exige le respect et la tolérance pour rendre possibles de nouvelles catégorisations des groupes autres. En ce sens, Homi Bhabha signale qu'il est maintenant essentiel de penser au-delà des narrativités originaires et des subjectivités initiales tout en se concentrant sur l'articulation des différences. C'est dans la contestation,

510 Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 7-8.

511 Mike Featherstone, *op. cit.*, p. 92-93.

dans l'élaboration de stratégies pour produire de nouveaux espaces, qu'émergent les interstices où les valeurs culturelles se renégocient.

Par ailleurs, Iain Chambers signale que, dernièrement, en Occident, on a incorporé de nombreux traits culturels venus d'ailleurs qui contribuent à mettre en question le fameux 'rationalisme' occidental⁵¹². L'introduction d'autres savoirs, d'autres passés, d'autres temporalités met en question les notions d'une identité pure et la tradition de la modernité. Les cultures ne peuvent donc plus être perçues comme homogènes, mais comme structurées d'une manière ambivalente, en incluant en même temps des règles et des transgressions.

La postmodernité a révélé que les grandes utopies, les promesses de la modernité, n'étaient qu'un récit. Cette mise en évidence a radicalement changé les rapports entre les groupes mais aussi a brisé la conception d'un sujet monoculturel pour faire place à une conception plus riche de l'identité individuelle. Patrick Imbert signale que :

Le processus discursif repositionnant l'extérieur, non comme donné, mais comme produit par interaction et donc comme élément qu'il est possible de transformer ou de déplacer, brise la conception du sujet unifié, du groupe homogène et monoculturel, car il n'est plus possible d'imposer un type de représentation qui affirme vouloir copier la réalité. Il est impossible alors d'affirmer qu'il faut imiter ceux qui, comme les colonisateurs, affirment qu'ils savent imiter le réel. Le déplacement du paradigme intérieur/extérieur redémarre une mimésis d'appropriation moins inégale qui vise toujours le contrôle d'objets économiques et symboliques.⁵¹³

512 Il explique : "Today in the West, out of the nebulous vectors and histories of 'New Age', there emerges a legitimization of syncretism that challenges and scrambles the binary certainties that pass for knowledge and 'truth'. From fractals, ecology and chaos theory to world (and whale) music and alternative medicine (homeopathy, acupuncture, yoga and shamanism), there lies a hybrid constellation balanced between official knowledge and occult folklore, vacillating between scientific innovation and the perennial philosophy of the esoteric. No doubt many details of this precarious archipelago can be confined to the brief space of an allegory, a symptom of unease with the jagged achievements of 'progresses'. Yet, in its implicit critique of the representative claims of scientific and technological rationalism, such a constellation and set of practices are elements of an altogether more extensive disturbance. They represent part of a widening interrogation that also reappears in the crisis of Western anthropology, in the querying of accepted literary canons and historical protocols, and in the critical dispersal of much radical, but undeniably Eurocentric, thought. Coming out of regional chronologies and seemingly discrete crises, they all contribute to the general undoing of the privileged 'reason' of the self-centred subject." Iain Chambers, *op. cit.*, p. 120.

513 Patrick Imbert, *Trajectoires culturelles transaméricaines. Médias, publicité, littérature et mondialisation*, p. 39.

Les changements signalés par Imbert montrent que les individus sont de plus en plus conscients de leur rôle actif dans la construction du savoir et de la culture en général. Parallèlement, il s'est produit aussi un déplacement dans le rôle des intellectuels. On se souviendra du rôle de Diego Rivera dans le champ artistique de la culture mexicaine et de l'importance de ses activités éducatives. De nos jours, les intellectuels et les artistes ne se perçoivent plus comme des forgers des lois de leurs champs (comme ce fut le cas de Diego Rivera, par exemple). À propos de ces changements, Mike Featherstone relève que la perte de confiance en leur capacité de créer des visions du monde plausibles, logiques ou raisonnables a fait que les sciences et les arts se sont « sécularisés ». Les artistes, les scientifiques et les intellectuels ne jouissent plus de l'autorité charismatique qui leur accordait une vision romantique en faisant d'eux des personnages héroïques ou des génies. Ce déclin se manifeste aussi dans les communautés et les styles de vies des contre-cultures (comme les bohèmes), car la figure du maître comme modèle à imiter est mise en question. D'autre part, la déconstruction ainsi que le postmodernisme problématisent l'unité tout en favorisant les notions plus complexes comme le syncrétisme, la polyphonie, l'intertextualité. Il serait donc difficile de se limiter à imiter un modèle. Par ailleurs, le postmodernisme évalue positivement l'apport des cultures dites populaire et locales. Tout ceci indique qu'il y a une plus grande sensibilité à l'hétérogénéité culturelle.

La fin des utopies construites par les grands récits ne veut pas dire la mort de l'utopie, mais une ré-écriture et une ré-interprétation des besoins des êtres humains : le besoin de la coexistence pacifique, même si celle-ci reste – nécessairement – conflictuelle. Coexistence de différentes formes de savoir, des critères d'action différents, de diverses formes d'expression, des voix différentes et même contradictoires qui luttent en même temps pour

améliorer leur existence dans un même territoire. Homi Bhabha, dans *The Location of Culture*, explique ainsi cette nouvelle manière d'être dans le monde :

*The borderline work of culture demands an encounter with 'newness' that is not part of the continuum of past and present. It creates a sense of the new as an insurgent act of cultural translation. Such art does not merely recall the past as social cause or aesthetic precedent; it renews the past, refiguring it as a contingent 'in-between' space, that innovates and interrupts the performance of the present. The past-present becomes part of the necessity, not the nostalgia, or living.*⁵¹⁴

C'est pourquoi aujourd'hui on parle de la flexibilisation des frontières. L'effondrement des anciennes frontières sécuritaires ainsi que l'apparition de ce nouvel espace « entre », inquiétant, pas encore apprivoisé, posent de nouveaux défis mais ouvrent aussi de nouvelles opportunités. À présent, il est possible de chercher des alliances et des liens au-delà des barrières groupales ou nationales, même si on peut aussi s'insurger contre certaines limites imposées par les discours hégémoniques. Ceci implique, comme l'affirme Homi Bhabha, que l'on peut maintenant affirmer le désir de nouvelles solidarités : « *To live in the unhomely world, to find its ambivalences and ambiguities enacted in the house of fiction, or its sundering and splitting performed in the work of art, is also to affirm a profound desire for social solidarity: 'I am looking for the joint... I want to join... I want to join'*⁵¹⁵. »

Les sociologues ont en effet remarqué que dans les sociétés complexes de la culture globale, de nouvelles formes de solidarité collective se développent. Mike Featherstone précise qu'il s'agit de collectivités affectives transitoires. On a désigné ce phénomène comme le 'néo-tribalisme'. Ces communautés sont composées de gens qui sont unis par de puissants liens affectifs qui les rassemblent au sein de groupes aux frontières fluides. Ils se réunissent pour vivre des expériences multiples et différentes. Leur sentiment d'appartenance

514 Homi Bhabha, *The Location of Culture*, p. 7.

515 *Ibid*, p. 18.

au groupe provient d'une adhésion émotive commune à un signe qui est reconnaissable par d'autres. Un exemple de ce type de solidarité se trouve dans le mouvement rock. Il explique que ces 'néo-tribus' possèdent un caractère provisoire, transitoire et inconsistant du type kantien de communauté esthétique. Dans ces communautés, le consensus du goût est très fragile, car il se fait et se défait constamment. Les gens y circulent librement, car il n'y a aucun engagement. Tout simplement, on vient dans le groupe et on devient un membre du corps collectif. La possibilité d'un type d'identification flexible à un groupe, définie par l'expérience de partager une sensibilité esthétique qui peut durer un bref moment représente un nouveau type d'appartenance identitaire, non binaire, fluide, polyvalent. C'est le cas de Maximilien, le peintre d'*Homme invisible à la fenêtre*, qui établit un contact intense et intime avec les ouvriers portugais pendant quelques heures.

Les travaux des intellectuels postcolonialistes, comme Homi Bhabha, sont marqués par la préoccupation de désarticuler le binarisme et de déconstruire l'essentialisme des représentations eurocentriques de l'Autre. Homi Bhabha souligne l'importance du moment que nous vivons, moment où maintes voix déplacent la logique binaire à travers laquelle se construisent les identités. Il précise que son but, en signalant le rôle de l'énonciation dans l'articulation de la culture, est de fournir un processus par lequel les Autres objectivés puissent se transformer en sujets de leur histoire et de leur expérience.⁵¹⁶

516 Dans la même logique, Mike Featherstone signale : « *From the point of view of postmodernism, modernity has been seen as entailing a quest to impose notions of unity and universality on thought and the world. In effect its mission is to impose order on disorder, to tame the frontier. Yet with the shifting global balance of power away from the West, with more voices talking back to the West, there is a strong sense that modernity will not be universalized. This is because modernity is seen as both a Western project and as the West's projection of its values on to the world. In effect, modernity has allowed Europeans to project their civilization, history and knowledge as civilization, history and knowledge in general. Instead of the confident sense that one is able to construct theory and map the world from the secure place of the centre, which is usually seen as higher and more advanced in symbolic and actual terms, postmodernism and postcolonialism present theory as mobile, or as constructed from an eccentric site, somewhere on the boundary.* » Mike Featherstone, *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, p. 10.

Homi Bhabha montre lui aussi que les identifications culturelles émergentes s'articulent au bord de l'identité, caractérisée par sa fermeture arbitraire, une sorte d'« unité » que la langue instaure. Dans la critique postmoderne/postcoloniale le contingent et le liminal deviennent le temps et l'espace de la représentation historique des sujets culturellement différents. On propose des formes de subjectivité insoumises qui effacent les oppositions binaires. Il y a donc une tentative de construire une théorie avec l'imaginaire social qui n'exige pas l'expression d'une originalité, ni de singularités ou de solitudes, bref, rien d'exceptionnel. En ce sens, le postmodernisme a introduit une plus grande valorisation du quotidien. Tandis que la vie quotidienne est associée à la routine, la vie héroïque valorise les qualités opposées, l'extraordinaire, la virtuosité, le courage, le fait de se distinguer du commun. La vie héroïque est façonnée par un destin ou une volonté « supérieurs » tandis que le quotidien est perçu comme quelque chose qui doit se soumettre à la poursuite d'un but plus élevé. Mike Featherstone⁵¹⁷ décrit les caractéristiques normalement associées à la vie quotidienne : on met en valeur ce qui se produit chaque jour, la routine, les croyances et les pratiques. C'est le monde ordinaire de la reproduction et de l'entretien, associé aux femmes, une zone pré-institutionnelle qui garantit les activités de base fondant d'autres mondes. On met l'accent sur le présent des expériences et des activités courantes; on souligne l'importance du non-individuel des activités communes qui se développent en dehors ou dans les interstices institutionnels. On souligne la sensualité courante ainsi que la connaissance de l'hétérogène, de beaucoup de langues. Les discours et les voix sont valorisés par dessus la linéarité de l'écriture.

517 Mike Featherstone, « The Heroic Life and Everyday Life », *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, p. 54.

Le monde de la vie quotidienne est différent de celui des rêves, de l'imagination, de la fiction et du théâtre, des sciences, de la philosophie et de l'art. Chaque monde exige une attitude différente. En ce sens, Featherstone rappelle les observations d'A. Schutz concernant les difficultés de Don Quichotte : sa folie dérivait de son incapacité de distinguer le monde de l'imagination de celui de la vie quotidienne. Cette difficulté est souvent représentée dans les textes littéraires. Il suffit de se rappeler les malheurs d'Emma Bovary qui n'a pas su distinguer ce que ses amants avaient à lui offrir de ce qu'elle espérait d'eux, aveuglée par les histoires romantiques des romans qu'elle aimait tant lire.

Nous rappellerons donc quelques exemples d'œuvres de fiction où l'on trouve l'irruption d'autres mondes au sein du quotidien. Nous pensons par exemple au roman de Monique Proulx *Homme invisible à la fenêtre*, à *Permafrost* de Louky Bersianik et à plusieurs personnages des œuvres de Sergio Kokis. Dans le cas du peintre handicapé du roman de Proulx, on se rappellera qu'il nommait son fauteuil roulant « Rossinante », comme le cheval de Don Quichotte. Lorsque Maximilien, révolté par la trahison de la femme aimée, déçu par ses amis et par la société en général mais surtout dégoûté par sa vie quotidienne, s'enfuit dans une course folle pour se perdre dans la ville, il s'accroche à Rossinante comme au seul soutien possible. Cette image rappelle fortement celle de Don Quichotte, chevalier nomade en quête de beauté, de justice, de liberté et de l'aventure que sa vie fade et médiocre de province ne peut lui offrir. Ainsi, la révolte de Maximilien prend les allures d'un rêve, le monde de l'impossible fait irruption dans le quotidien. C'est dans cet interstice qu'il rencontre les ouvriers portugais qui lui font vivre le miracle d'un moment de joie authentique, de générosité et de don de soi, expérience qui est vécue par Maximilien comme un moment presque magique.

D'autre part, plusieurs personnages de Kokis évoluent dans la quotidienneté en fonction d'une sorte d'absence, comme des étrangers. Ils travaillent et se déplacent comme des gens ordinaires mais en réalité, ils sont loin de ces routines. Ils portent un masque au quotidien tandis qu'intérieurement, ils sillonnent d'autres mondes, ils rêvent, ils s'envolent. Le peintre du *Pavillon des miroirs*, pour ne citer qu'un exemple, avoue qu'il a aimé son séjour dans un institut correctionnel durant son adolescence parce que la routine de cette institution lui permettait de rêver, de s'isoler sans être incommodé.

Dans le cas de *Permafrost*, on se souviendra que la petite fille protagoniste est en proie à une grande souffrance, car elle est condamnée à vivre dans une école de pensionnat loin de l'amour de sa famille. Incapable de supporter cette réalité, l'enfant finit par se réfugier dans un monde imaginaire où elle fréquente des Saints, des amis/es invisibles et où elle se sent heureuse et en sécurité.

Ces exemples mettent en scène l'irruption d'autres mondes (ceux du rêve ou de l'imagination) au sein du quotidien. Mais, comme le souligne Featherstone, il y a aussi des occasions où l'irruption d'autres mondes est socialement permise et même encouragée, où le monde de l'imagination est vécu en dehors de la vie quotidienne, comme les festivals et le carnaval. Ce sont des moments liminaux à nature syncrétique et hétérogène où le quotidien est envahi par les désirs et la fantaisie, comme l'illustrent les scènes de carnaval des romans de Sergio Kokis. Le quotidien, réglé, ordonné, linéaire est menacé par un ordre différent, chaotique, comme les études de Mikhaïl Bakhtine l'ont démontré si brillamment.

Dans ce cadre se produit le décentrement des discours hégémoniques. Cependant, comme le signale Fernando de Toro, le concept de postcolonialisme contient le danger d'homogénéiser la différence puisqu'il s'agit d'une notion générique qui comprend une

variété de territoires, d'espaces, et de temporalités différentes⁵¹⁸. Il précise que le décentrement du postcolonialisme permet de démasquer le processus de

*construcción de su discurso y representaciones, pasadas y presentes, del Otro, sino que a la vez permite la constitución de un Sujeto plural postcolonial, donde ya no existe una jerarquía preestablecida y dominante. Aceptar entrar en este debate, incorporando los términos deconstructivistas no implica necesariamente anular la diferencia y aceptar una uniformidad impuesta por un nuevo discurso dominante. Por el contrario, implica introducir e inscribir la diferencia no como diferencia, sino como Sujeto con derecho propio.*⁵¹⁹

C'est sans doute la condition postmoderne qui permet l'inscription de l'Autre puisqu'elle remet en question la culture dominante et, comme le souligne Homi Bhabha, ouvre à l'inscription d'autres temps dans la linéarité de l'Histoire. Dans ce contexte, l'Autre, plus précisément le discours de l'Autre, s'est glissé dans les fissures du discours dominant, dans ce que Bhabha a désigné comme le « tiers espace ». En ce sens, Mike Featherstone précise :

*the term 'postmodernism' can be understood as pointing to this process of cultural fragmentation and collapse of symbolic hierarchies which, I would argue, gains much of its impetus from the awareness of a shift in the value of the symbolic power and cultural capital of the West, rather than a move to a new stage of history, 'postmodernity' itself premised upon a developmental model of tradition and modernity constructed from Western experience. This, then, is one important sense in which postmodernism points to the decentring of culture and the introduction of cultural complexity.*⁵²⁰

Ce nouvel état des choses nous oblige à reconsidérer nos concepts de territoire, d'identité, de Nation et surtout d'altérité. Il est devenu évident que l'Autre existe, qu'il a sa voix, son histoire, son temps. En ce sens, Foucault dit : « voilà que des fous se sont levés, et des

518 Fernando de Toro, "¿Desde donde hablar?", *Intersecciones II*.

519 « construction du discours et des représentations, passées et présentes de l'Autre, mais en même temps, il permettrait la constitution d'un sujet pluriel postcolonial, où il n'existe plus une hiérarchie préétablie et dominante. Accepter d'entrer dans ce débat, en incorporant les termes déconstructivistes n'implique pas nécessairement annuler la différence et accepter une uniformité imposée par un nouveau discours dominant. Bien au contraire, ceci implique d'introduire et d'inscrire la différence non en tant que différence mais en tant que Sujet avec ses propres droits. » *Ibid*, p. 31-32.

520 Mike Featherstone, *op. cit.*, p. 13.

malades, des femmes, des enfants, des emprisonnés, des suppliciés et des morts par millions⁵²¹. » Des morts qui avaient été condamnés à disparaître dans le projet homogénéisant de la modernité. Autrement dit, le monde s'est avéré un espace limité, habité par des individus, des groupes, des genres, des cultures, des langues... *différents*.

Dans la langue hiérarchique d'Occident, l'Autre est l'étranger, précise Jonathan Rutherford⁵²². La différence est le lieu où le Même projette ses craintes et ses inquiétudes. Les polarités blanc/noir, masculin/féminin, hétéro/homosexuel représentent des limites où il y a un dominant et un subalterne, engendrés par les identités. Dans ce contexte, la différence est perçue comme un effet de l'Autre. Ce sont des hiérarchies déterminées par la langue qui structurent et matérialisent l'inégalité et la discrimination. Cependant, suggère-t-il, il est possible de se servir de la différence pour déraciner les certitudes. La différence représente une occasion de changement, de transformation et d'hybridité. Loin de se faire une image idéale de cette transformation, il faut tenir compte que le changement provoque habituellement de la crainte.

On a vu plus haut comment Aguinis décrit dans son essai la fabrication des ennemis pendant la dernière dictature de l'Argentine. En effet, selon le discours officiel de l'État, les Argentins de l'époque, « droits et humains », ne pouvaient pas s'identifier à des gens monstrueusement différents, des aliénés, empoisonnés par le discours étranger du communisme. D'ailleurs, le centre s'efforce de maintenir les dichotomies entre les individus afin de reproduire les formations sociales de domination et d'inégalité. Pendant la dictature argentine par exemple, la dichotomie était claire : il y avait les bons et les méchants, ceux qui sont pour et ceux qui sont contre la Patrie. Dans le roman *Le Magicien* de Sergio Kokis, où il

521 Michel Foucault, « La grande colère des faits », *Dits et Écrits II*, p. 277.

522 Jonathan Rutherford, *loc. cit.*

est question de cette même opposition manichéenne, lorsque « les ennemis de la Patrie » commencent à diminuer, Stroessner en invente d'autres afin de se maintenir au pouvoir.

Cependant, comme nous l'avons vu dans le cas de l'avènement de la démocratie en Argentine, la visibilité de toutes les communautés sur la scène planétaire laisse espérer que les abus de certains groupes au pouvoir pourraient être confrontés aux limites de l'opinion publique mondiale. En ce sens, Rutherford souligne que la restructuration des vieux processus sociaux et le déclin des vieilles identités et cultures de classe coïncident avec la prolifération et la dispersion d'autres antagonismes politiques et sociaux. Nous vivons un processus de déplacement, aux niveaux individuel et politique. De nos jours, les discours d'opposition aux politiques dominantes s'écrivent à partir du centre, à l'intérieur de ses structures idéologiques, discursives et matérielles qui forment les sources centrées du pouvoir et des savoirs. Le féminisme, la libération *gay* et la politique noire ont lutté pour transformer les espaces marginaux, des espaces d'oppression et de discrimination, en espaces de résistance. De cette manière, en affirmant la nature apparentée des identités, ils ont perturbé le sens de l'individu, soulignant les absences, les démentis et les dédoublements sur lesquels l'identité du Même s'était basée. Jonathan Rutherford conclut :

*The cultural politics of difference means living with incommensurability through new ethical and democratic frameworks, within a culture that both recognizes difference and is committed to resolving its antagonisms. This means a culture and individual sensibility that pays attention to that old liberal adage that we must learn to live together — not attempting to construct oppositions based on hierarchies of value and power, not through that politics of polarity, but in the recognition of the otherness of ourselves, through the transformation of relations of subordination and discrimination.*⁵²³

Le respect de la différence constitue le cœur de la condition postmoderne, grâce à laquelle le postcolonialisme prend sa place. Pourtant, à plusieurs reprises dans nos analyses,

⁵²³ Jonathan Rutherford, *loc. cit.*, p. 26.

nous avons insisté sur l'approche de René Girard qui affirme que les humains partagent tous le fonctionnement propre à la mimésis d'appropriation. Il faut voir que René Girard s'exprime en tant qu'anthropologue et que pour lui, lorsqu'il affirme qu'il n'y a pas de véritable altérité, il évoque des fonctionnements que tous les êtres humains partagent, de n'importe quelle race, religion, culture ou ethnie. En effet, la théorie de la mimésis d'appropriation développée par René Girard se base sur le fait que tous posent le même geste (pour s'approprier de l'objet marqué par le désir d'un autre), ce qui déclenche la crise de violence. En ce sens, tous les êtres humains partagent une nature violente.

Dans le roman *L'espace d'un cillement*⁵²⁴, Jacques Stephen Alexis montre cette universalité de la violence. Il s'agit d'une histoire d'amour entre une femme prostituée, La Niña Estrellita, et un homme extraordinaire, El Caucho. À travers la focalisation d'une femme amoureuse, El Caucho est décrit comme « un homme sérieux, désintéressé, honnête. Il est fort, il est doux et dur comme le mil, il est vrai comme la rosée, il est intransigent comme le soleil, familier, compréhensif comme un gros chien, il sait des tas de choses et ça fait du bien de l'entendre parler avec sa lente assurance balancée⁵²⁵. » El Caucho est un ouvrier mécanicien d'origine cubaine qui, après avoir parcouru le monde, vit en Haïti, exilé pour des raisons politiques. En effet, il appartient au parti communiste. Un jour, il apprend la mort d'un grand ami, un homme exemplaire aussi. Jesús Menendez avait consacré sa vie à aider les autres, solidaire, dévoué, fidèle. Il a trouvé la mort sous les balles des *marines yankees* qui se trouvent à Cuba pour soutenir la dictature de Batista. El Caucho est dévasté par la nouvelle du décès de son ami et camarade. Mais, au beau milieu de sa rage, déchiré par des désirs de vengeance, il entend tout-à-coup la voix de son copain qui le fait réfléchir sur

524 Jacques Stephen Alexis, *L'espace d'un cillement*, Paris, Gallimard, 1959.

525 *Ibid.*, p. 168.

les limites du temps, des hommes, bref, de notre condition humaine. Jesús lui chuchote à l'oreille : « Ce n'est pas toi, ce n'est pas eux individuellement, qu'il faut rendre responsables, El Caucho, mais chacun de nous... La barbarie, l'animalité est en chacun de nous, pourquoi chercher un bouc émissaire?...⁵²⁶ » L'expérience de la perte et la douleur vécue par El Caucho, suivies de cette réflexion humaniste, représentent artistiquement la notion de similitude exposée par Girard. En effet, selon la théorie de Girard, le bouc émissaire est choisi à cause de sa différence. Or, si les humains pouvaient considérer que tous les humains se ressemblent, il y aurait possiblement moins de violence expiatoire et vengeresse. Il faudrait ajouter que dans l'esprit d'Alexis, l'égalité entre les humains, dans le sens le plus ample du terme, est la base de son rêve utopique : une société socialiste où, non seulement il n'y aurait pas de différences d'opportunité, de classe, d'éducation, mais où les hommes et les femmes seraient des êtres humains exemplaires, comme ses personnages Jesús Menendez et El Caucho.

On sait que l'utopie du communisme a tourné au cauchemar et que l'occasion de construire un monde de paix selon le postcolonialisme se base sur le respect des différences et non sur l'élimination de « catégories de coupables » (pour reprendre l'expression de René Girard). En ce sens, Mike Featherstone signale que la notion de ce que les humains ont en commun pourrait se développer à partir de la conscience du caractère sacré de la personne humaine, car c'est quelque chose que tous les humains ont en commun dans un monde où les différences et les particularités deviennent de plus en plus évidentes. De la même manière, on pourrait développer cette conscience par rapport au foyer qui rend possible la vie, la Terre⁵²⁷. Cette affirmation rejoint une réflexion de Jeffrey Weeks concernant la valeur de la différence.

⁵²⁶ *Ibid*, p. 131.

⁵²⁷ Mike Featherstone, « Global and local cultures », *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, p. 92.

Il précise : *"Identities are not neutral. Behind the quest for identity are different and often conflicting values. By saying who we are, we are also striving to express what we are, what we believe and what we desire. The problem is that these beliefs, needs and desires are often patently in conflict, not only between different communities but within individuals themselves."*⁵²⁸ Cette réflexion rejoint la théorie de la mimésis d'appropriation de René Girard : le problème est posé par les désirs qui entrent en conflit. Or, dans un monde où les différences sont respectées, le désir de contrôler l'Autre doit être tempéré. Pour ce faire, il est nécessaire de s'ouvrir à lui, de l'écouter, d'essayer de le connaître. Du point de vue du postcolonialisme, les différences sont rendues perceptibles par des histoires autres, histoires des colonisés, des Noirs, des Hindous, des Arabes... qui fissurent les anciens discours hégémoniques. En ce sens, Patrick Imbert précise :

dans une dynamique postmoderne/postcoloniale, ce qui se pense est le multiple, le métis, le caméléon traversant les limites et rejetant l'unitaire. Ces transformations se mettent en place par le biais de diverses stratégies discursives, toutes fondées sur une valorisation du dynamique, du déplacement et de son insertion temporaire dans des contextes multiples. Ces conceptions joignent les multiples formes d'hétérogénéités dynamiques à l'oeuvre dans l'ensemble social jusqu'au niveau individuel. Diversité, mouvement, relations multiples se combinent pour mettre en marche des réseaux menant à des transformations culturelles en partie déterminables qui contribuent à changer le rapport à l'autre et les constructions identitaires.⁵²⁹

Gérard Bouchard rejoint ce raisonnement d'Imbert en ce qui concerne la problématique identitaire au sein des nations plongées dans la condition postmoderne. Il affirme qu'il s'agit maintenant de reconstruire des identités qui ne soient pas ethnocentriques, il faut construire des solidarités sans homogénéités et des appartenances sans intolérances. De ce fait, au

⁵²⁸ Jeffrey Weeks, « The Value of Difference », dans Jonathan Rutherford (Éd.), *Identity, Community, Culture, Difference*, London, Lawrence & Wishart, 1990, p. 89.

⁵²⁹ Patrick Imbert, *op. cit.*, p. 79.

Canada, ainsi que dans d'autres pays du Nouveau monde⁵³⁰, on tente de refaire une cohésion symbolique.⁵³¹

De plus, Amaryll Chanady précise que le multiculturalisme canadien est un effort constitutionnel (1988) pour « préserver et promouvoir l'héritage culturel de tous les habitants de ce pays multiculturel et multiracial et à faire respecter la diversité⁵³². » Ces stratégies

530 Sa recherche concerne aussi bien les Amériques que l'Australie et la Nouvelle Zélande.

531 Gérard Bouchard décrit ces tentatives de la manière suivante : « Asseoir l'identité sur des valeurs dites universelles (respect de la vie, non-violence, tolérance, libérés, démocratie...). Le caractère distinctif naît alors de l'ardeur particulière que l'on met – ou que l'on dit mettre – collectivement à promouvoir ces valeurs. Toutes les collectivités neuves engagées dans la transition entre ce qu'on appelle couramment la nation ethnique et la nation civique tablent sur une conception de ce genre. Son expression la plus immédiate est la règle de droit. À certain égards, bien que sur un tout autre plan, la règle du marché joue parfois un rôle analogue. Nourrir l'identité de références à la géographie, laquelle devient un lieu symbolique neutre (un *no man's land*), un espace de conciliation ou de réconciliation au-delà des clivages de toute nature : exaltation du territoire ou du paysage (dans la peinture, la photographie, le documentaire...), légendaires des premières explorations et du peuplement (musées, publications de prestige, reconstitution historiques), invitation au voyage (circuits automobiles, pédestres ou autres), mystique environnementale. On comprendra que ce recours sied en particulier aux collectivités remarquablement servies sous ce rapport, par exemple le Canada, les États-Unis, l'Australie, le Brésil (les grands espaces, les merveilles naturelles, le dépaysement). Se tourner vers l'Autochtone pour lui emprunter ce que sa tradition plusieurs fois millénaire semble avoir préservé de fraîcheur morale, de capital symbolique; s'appuyer sur ces emprunts, considérés comme bénéfiques à l'ensemble de la société, pour nourrir et renouveler la culture nationale en espérant ainsi a) surmonter la disparité irréductible des traditions et des appartenances associées à la pluriethnicité, b) remédier au désenchantement né de l'usure de la modernité, c) restaurer un rapport harmonieux avec le territoire. [...] L'idée d'une identité nationale doit céder le pas à la réalité des identités multiples, fragmentées, limitées, parallèles. En somme, la diversité elle-même est l'essence (ou le substitut ?) de l'identité. Cette idée gagne du terrain dans plusieurs collectivités. Elle pénètre le discours politique au Canada et en Australie. Énoncer que ce qui tient lieu d'identité, ce qui lui est supérieur même, c'est le processus démocratique de recherche identitaire, de construction et de reconstruction symbolique. L'identité n'est pas innée, elle ne relève pas de l'héritage mais de l'adaptation. Elle est donc sans cesse à inventer. C'est pourquoi elle bouge toujours, elle admet des contenus hétéroclites et même contradictoires. C'est le refus de cette réalité qui crée la crise identitaire. Décréter que les nations postmodernes n'ont tout simplement pas besoin d'identité, ni au singulier ni au pluriel. Cette idée semble toutefois prospérer surtout là où toutes les tentatives pour restaurer une identité ont échoué. » Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du nouveau monde*, p. 393-395.

532 Amaryll Chanady, *Entre inclusion et exclusion*, p. 238. Cependant, plusieurs critiques signalent que le danger du multiculturalisme est de fixer dans des identités culturelles rigides les cultures vivantes des immigrants. En ce sens, Chanady commente : « Selon ces critiques, le financement d'activités culturelles populaires comme les danses folkloriques et les chansons traditionnelles ne constitue pas une véritable ouverture vers l'autre. Non seulement ces activités donnent-elles une image romantique des minorités qui sert à camoufler les problèmes économiques, mais elles relèguent l'autre dans une sphère sociale relativement peu valorisante, celle du divertissement populaire, ce qui propage les attitudes paternalistes et infantilisantes, bien que bienveillantes. Le soutien officiel de ces activités est inefficace en tant que stratégie pour favoriser une meilleure compréhension de l'autre et pour créer une image nationale véritablement hybride. Par ailleurs, selon les critiques mentionnés ci haut, la politique officielle du multiculturalisme mène encore davantage à l'exclusion de l'autre en soulignant sa différence de façon essentialiste. Cela renforcerait en effet une image monolithique de la majorité qui se laisse divertir une ou deux fois par année par les coutumes étrangères pour oublier aussitôt l'autre afin de se consacrer aux activités plus sérieuses, comme la politique ou l'économie (sphères dominées par la majorité blanche et anglosaxonne). Il faut, cependant, souligner que l'État a mis en

témoignent des efforts déployés dans quelques pays pour faciliter l'intégration des immigrants et pour construire des cultures tolérantes, permettant de franchir la frontière du binarisme excluant des identités rigides basées sur une conception mono-culturelle et ethnocentrique. Au Canada, par exemple, plusieurs immigrants développent le sentiment de pouvoir construire une identité riche, complexe ou, pour employer le terme d'Amaryll Chanady, cumulative, c'est-à-dire, composée par l'apport de leur culture d'origine, par celle des natifs du pays d'accueil, par d'autres altérités rencontrées et aussi par la culture que tout le monde produit ensemble.

Malgré tous les changements qui se sont produits et qui continuent à se produire, il ne faut pas perdre de vue que nous vivons un processus marqué par des temps différents. Ainsi, il ne faut pas prendre pour acquis le respect de la différence. Nous avons déjà signalé que, par exemple, l'œuvre de Carlos Fuentes présente plusieurs contradictions en ce qui concerne les concepts d'identité et d'altérité. Dans *La frontera de cristal*, malgré la critique qui condamne les conditions politiques et sociales qui poussent à l'exil économique, à la séparation des familles, à la dislocation, de millions de Mexicains, on remarque que son discours reste pris dans le jeu binaire du Nous/les Autres. Le narrateur joue avec l'idée de l'authenticité culturelle, avec une forme de l'identité qui se lie aux mythes nationalistes. Ce discours des racines et de la tradition reproduit la même structure oppressive et hégémonique qu'il conteste ailleurs. En paraphrasant Chambers, nous pourrions affirmer que ce discours renforce l'opposition binaire entre une « réalité mexicaine » et une « réalité des blancs »⁵³³. À cela s'ajoute le fait que, dans le discours de Fuentes, l'Autre en tant que sujet de

place des stratégies pour favoriser l'intégration des groupes marginalisés et pour contrer le racisme. Les critiques de la politique officielle du multiculturalisme formulées par les écrivains cités doivent donc être situées dans un contexte plus large. » Amaryll Chanady, *op. cit.*, p. 249.

533 Iain Chambers, *op. cit.*, p. 73.

stéréotypie inclut aussi les femmes. Ses personnages féminins manquent de profondeur et d'intérêt ou bien répondent aux clichés de la culture patriarcale latino-américaine.

Les aspects contradictoires de l'œuvre de Carlos Fuentes montrent que ce moment de transformation, de passage, que nous vivons est caractérisé par l'indétermination. D'une part, son oeuvre met en scène un personnage comme le poète José Francisco dont la quête d'« un nous incluant » brise le cristal de la frontière et, d'autre part, des catégories entières de types de personnes sont fixés par la frontière du stéréotype dans leur rôle de l'Autre.

Beyond :
L'impossible détermination : syncrétismes, métissages, hybridités...

I have attempted to provide a form of writing of cultural difference in the midst of modernity that is inimical to binary boundaries: whether these be past and present, inside and outside, subject and object, signifier and signified. This spatial-time of cultural difference – with its postcolonial genealogy — erases the Occidental 'culture of common sense' that Derrida aptly describes as 'ontologizing the limit between outside and inside, between the biophysical and the psychic'.
Homi Bhabha⁵³⁴

Les Amériques sont le continent des métissages par excellence. Syncrétismes religieux, cultures hybrides, métissages raciaux... Depuis la Conquête, en passant par la colonisation, dans ses étapes multiples, les nouveaux arrivants avec leurs cultures, couleurs, sensibilités, ne cessent de se mélanger aux Autochtones et aux créoles dans le sens strict et dans le sens large du mot. Néanmoins, les dernières années ont apporté certains changements qu'il faut souligner. Les femmes, les personnes à orientation sexuelle différente, les diverses ethnies, sont devenues visibles et audibles. À ce sujet, Mike Featherstone signale :

⁵³⁴ Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 251.

*This conscious mixing of traditions and crossing of boundaries highlights the ways in which the rest, now so obviously visible in the West, have always been a part of the West. This destroys the unitary clean and coherent images of modernity that have been projected out of the Western centres. Postcoloniality, as Bhabha remarks, points to the hybrid and syncretic perspectives of those who were confined to the borders, half inside and half outside of modernity.*⁵³⁵

Les liens affirmés par l'hybride sont à la base des identifications culturelles. Comme le souligne Homi Bhabha, les identités différentielles possèdent une nature performative, elles sont en perpétuelle négociation face aux espaces qui s'ouvrent, elles refont les frontières de classe, de genre ou de race. La différence n'est ni l'un ni l'autre mais quelque chose d'autre, de limitrophe, "entre". Les différences sociales se tournent vers un futur pour lequel le passé n'est pas original et dont le présent n'est pas simplement un passage. «*It is [...] an interstitial future, that emerges in-between the claims of the past and the needs of the present*⁵³⁶. » Le passé se dissout dans le présent et le futur devient une question ouverte.

La représentation de la différence au niveau social est d'une importance centrale pour assumer une image politique efficace. Pour y parvenir, les limites narcissiques des groupes doivent être dépassées et effacées par l'inscription de l'altérité. La révision du problème de l'espace global à partir d'une perspective postcoloniale implique donc de situer la différence culturelle en dehors de l'espace de la pluralité démographique pour inscrire ses négociations dans les limites de la *traduction* culturelle. Homi Bhabha explique que dans le cas des migrants, le problème consiste à savoir si la traversée des frontières culturelles leur permet de se libérer de l'essentialisme culturel ou si le changement se produit seulement à la surface de l'âme et que l'identité originaire est préservée. Mais, comme l'expérience de la migration ne peut être définie en termes de transition mais qu'elle doit être pensée en termes de

535 Mike Featherstone, *op. cit.*, p. 11.

536 Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 219.

*translation*⁵³⁷, il précise que les migrants vivent dans les interstices de ces deux formes, pris entre le nativisme, voire, le nationalisme ou l'atavisme, et une assimilation postcoloniale à la métropole. Ainsi, le sujet de la différence culturelle est un être en *translation*, en transformation. La culture du migrant est une culture de l'« entre », non définie. Comme l'illustre l'œuvre de Sergio Kokis, l'expérience de l'« entre » permet à l'individu de transformer son identité par accumulation.

Le migrant vit dans la rencontre, dans un processus de dédoublement et d'hybridité qui marque l'identification avec la différence de la culture. Amaryll Chanady explique qu'au Canada,

Un nombre sans cesse grandissant d'intellectuels et d'écrivains appartenant à des minorités (c'est-à-dire ni à la communauté anglophone blanche dominante, ni à la société francophone blanche) a accès à la parole écrite et entre dans l'institution littéraire. Plusieurs écrivent explicitement à partir d'une perspective particulière qui illustre les problèmes auxquels font face les immigrants ou les personnes de couleur, tout en présentant un point de vue critique sur la société dans son ensemble. D'autres, en revanche, refusent de représenter leur groupe ethnique et insistent sur le fait qu'ils sont simplement des écrivains canadiens.⁵³⁸

Homi Bhabha précise de plus que, au sein des métropoles, les communautés fonctionnent comme le complément de la modernité, elles sont l'espace des minorités. Dans un monde transnational, les communautés représentent le problème-frontière, celui des diasporas, des migrants, des réfugiés. Cependant, ces divisions binaires de l'espace social sont insuffisantes pour décrire la problématique migrante, car elles ne tiennent pas compte de la disjonction temporelle profonde – du temps et de l'espace de la translation – que vivent les communautés où les minorités négocient leurs identifications collectives. Souvent, dans ces

537 Pour Homi Bhabha, la translation représente à la fois le concept de mouvement, de transition, de déplacement aussi bien que le concept de traduction, dans le sens de l'effort que le migrant doit fournir pour comprendre la culture de la société d'accueil et pour se faire comprendre. Il ne s'agit pas simplement de « traduction » en termes linguistiques, mais culturels.

538 Amaryll Chanady, *op. cit.*, p. 273.

négociations culturelles, les discours transgressifs des minorités proposent un type de solidarité entre les appartenances ethniques unies par un passé similaire d'histoires coloniales, quoique d'autre part, les écrivains du postcolonialisme soulèvent fréquemment le problème de la possibilité d'exister en dehors des origines.⁵³⁹ Un des avantages de cette nouvelle situation est que l'individu n'est pas forcé de choisir entre soi/les autres (intérieur/extérieur), ce qui lui permet de se situer au-delà du mécanisme violent de la frontière, comme le fait José Francisco, le poète chicano de *La frontera de cristal*.

De plus, les nouvelles technologies permettent concrètement de se situer au-delà des binarismes excluants, car les avancées dans les sciences et la technologie ont fait en sorte que les déplacements sont devenus massifs et les communications instantanées. À ce sujet Patrick Imbert signale :

Le mode de pensée dualiste ne semble pas permettre de résoudre les problèmes essentiels pour les populations. Ces problèmes passent par les tentatives de hausser le pouvoir économique du pays et aussi de proposer l'accès à des expériences culturelles nouvelles et à la capitalisation de savoirs. Pour cela, il est bon de jouer la carte de liens contextuels et de réseautages, ce qui, comme le souligne García Canclini dans tous ses ouvrages, passe par exemple par des connections Internet peu chères ouvrant aux jeunes un monde d'informations scientifiques et culturelles nouvelles et par des structurations épistémiques marchant de concert avec la démocratisation du savoir et l'expression des différences.⁵⁴⁰

Du reste, les voyages à l'extérieur de l'atmosphère terrestre et les explorations de l'univers nous ont mis en contact avec un espace immensément plus large que celui de notre planète, mais, par ailleurs, ils nous ont aussi permis de visualiser notre planète comme un

539 Par rapport à la problématique de la construction identitaire dans le cadre des relations interpersonnelles et interculturelles, Patrick Imbert, qui étudie les élaborations des images de soi dans la société globale, précise : « Dans les pays du Premier Monde, l'image de soi s'élabore désormais non à partir d'un passé qui définirait une nature, mais par rapport à une visée couplée aux données multiples du présent où la vitesse et la diversité transforment les relations en rapports temporaires. La vision de soi orientée par l'avenir est ainsi liée à la gestion d'un paradoxe permanent. En effet, il ne faut plus choisir entre être ceci ou cela dans le cadre d'un dualisme soi/les autres, synonyme de intérieur/extérieur. Il faut s'adapter aux différents contextes et donc être à la fois ceci et cela et développer ses capacités migratoires. » Patrick Imbert, *op. cit.*, p. 5.

540 *Ibid.*, p. 130.

espace limité et fragile. En effet, les photographies de la Terre prises à partir des navettes spatiales montrent un espace qui, vu de loin, est réduit. Les horizons ouverts par la télévision et son importance dans la vie quotidienne de la plupart des habitants de la planète sont donc indéniables. Patrick Imbert rappelle que des chercheurs latino-américains, comme Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero et Santiago Castro Gómez mettent de l'avant ces éléments.⁵⁴¹ Donc, la Terre devient une immense urbanité, un habitat commun auquel nous sommes reliés. Ainsi, les frontières, vues à partir d'une navette spatiale n'existent plus. De la même manière, l'Autre et les signes de sa culture, qui rentrent chez nous quotidiennement à travers les images télévisées démontrent qu'après tout, il n'est pas inaccessible, bien au contraire, il est tout près⁵⁴². Pour le reste, les conditions économiques et professionnelles exigent de nos jours la mobilité des cadres et des professionnels qui poussent des millions de personnes à la migration, à la recherche de meilleures conditions de vie.

La mobilité et les possibilités de communication sans précédent ont déclenché une importante circulation de biens culturels. En effet, les publics ne s'intéressent pas seulement aux productions culturelles locales, ils sont aussi curieux de connaître les expressions des Autres, leurs histoires et leurs sensibilités. De plus en plus l'accès est offert à des expressions artistiques de diverses origines, comme des ballets africains, des musiciens latino-américains, des écrivains de l'Inde, des intellectuels japonais. En même temps, on a découvert que l'Autre n'est pas radicalement différent. Son histoire intéresse parce que, en tant qu'être

541 Il signale : « Ils mettent en valeur les nouvelles possibilités offertes par les technologies de reproduction et les médias de communication. Pour eux, ces techniques et ces médias favorisent la création de significations nouvelles, en particulier chez tous les gens qui passent à des cultures urbaines et vivent les multiplicités de discours en circulation créateurs de richesses symboliques ou économiques. Par le passage à des cultures urbaines, on n'entend pas seulement les mouvements migratoires des régions aux villes mais aussi le fait d'être branché à de multiples postes de télévision ou à Internet, ce qui apporte la culture urbaine aux régions et démultiplie les combinaisons et les mises en contexte. » *Ibid*, p. 232.

542 Toutefois, les images des mass médias peuvent transmettre des images stéréotypées de l'Autre. Il faut donc poser un regard critique et attentif sur ce qui est transmis.

humain, il exprime des sentiments facilement identifiables. À propos de cette nouvelle condition, Homi Bhabha signale:

What is striking about the 'new' internationalism is that the move from the specific to the general, from the material to the metaphoric, is not a smooth passage of transition and transcendence. The 'middle passage' of contemporary culture, as with slavery itself, is a process of displacement and disjunction that does not totalize experience. Increasingly, 'national' cultures are being produced from the perspectives of disenfranchised minorities.⁵⁴³

Homi Bhabha prévient pourtant que les postcolonialistes ne doivent pas perdre de vue que dans ce nouvel ordre mondial, une forme néo-coloniale persiste dans les relations et dans les divisions multinationales du travail. Cette perspective confirme les histoires d'exploitation et autorise les stratégies de résistance. Cependant, la critique que posent les narrations postcoloniales témoigne que ces communautés se sont constituées d'une manière différente à celle de la modernité. Il s'agit, selon l'expression de Bhabha, de cultures postcoloniales « contre la modernité » et elles peuvent être contingentes, discontinues ou en controverse avec elle pour résister à l'assimilation. Toutefois, elles témoignent également de l'hybridité culturelle d'une part, en raison de leur condition limitrophe et, d'autre part, parce qu'elles traduisent et ré-inscrivent l'imaginaire social de la métropole et de la modernité. Bhabha précise que l'hybridité coloniale n'est pas un problème d'origine ou d'identité entre deux cultures différentes qui chercheraient à résoudre les difficultés posées par la rencontre de deux cultures par la mise en place d'une sorte de relativisme culturel. Selon lui, l'hybridité concerne la représentation coloniale et la manière dont les effets de négation du colonialisme sont renversés. C'est un processus par lequel les savoirs niés s'introduisent dans le discours dominant. La réévaluation des symboles montre que les différences des cultures ne peuvent plus être identifiées ou évaluées tout simplement comme des objets de

543 Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 6.

contemplation. L'hybridité renverse le processus formel de négation du discours colonial et avec lui, la dislocation violente provoquée par la colonisation.

L'hybridité intervient dans l'exercice autoritaire de ce discours pour indiquer l'impossibilité de nier les différences culturelles. L'objet hybride ressemble au symbole original mais le réévalue, lui résiste par l'interposition de la différence. Par cette étrange métonymie, la construction systématique des savoirs discriminatoires devient impossible. La culture est transformée par l'hybridité. Les savoirs de l'autorité culturelle sont articulés sur des formes des savoirs indigènes ou confrontés à des problématiques qu'ils ne peuvent plus représenter. L'hybridité culturelle postcoloniale décrite par Homi Bhabha indique qu'il y a eu déplacement des frontières identitaires reliées au mythe de l'origine et que par conséquent, dans une société hybride, il est possible d'entamer une réflexion non-excluante sur l'Autre. Toutefois, le défi consiste à ne pas lui attribuer des caractéristiques négatives, comme cela a été souvent le cas dans les Amériques (voir chapitre V).

Les sociétés et les communautés hybrides sont indéniablement des sociétés de rencontre, où l'expérience du déplacement fait partie du quotidien.⁵⁴⁴ Il est question ici des expressions que nous avons analysées comme l'écriture migrante. C'est le cas des écrivains migrants du Québec comme Régine Robin, Dany Laferrière, Marco Micone ou Sergio Kokis, qui lèvent leurs voix pour raconter leur expérience d'être l'Autre au sein de la culture

544 À ce sujet Homi Bhabha affirme : *"I have lived that moment of the scattering of the people that in other times and other places, in the nations of others, becomes a time of gathering. Gatherings of exiles and émigrés and refugees; gathering on the edge of 'foreign' cultures; gathering at the frontiers; gatherings in the ghettos or cafés of city centres; gathering in the half-life, half-light of foreign tongues, or in the uncanny fluency of other's language; gathering the signs of approval and acceptance, degrees, discourses, disciplines; gathering the memories of underdevelopment, of other worlds lived retroactively; gathering the past in a ritual of revival; gathering the present. Also the gathering of people in the diaspora: indentured, migrant, interned; the gathering of incriminatory statistics, educational performance, legal statutes, immigration status – the genealogy of that lonely figure that John Berger named the seventh man. The gathering of clouds from which the Palestinian poet Mahmoud Darwish asks 'where should the birds fly after the last sky?'"* Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 139.

d'accueil. Cette prise de parole provoque certainement le dialogue mais elle marque aussi une rupture avec l'homogénéité du discours de la culture dominante. Après la publication des œuvres de Régine Robin, de Dany Laferrière, d'Antonio d'Alfonso, de Marilú Mallet, de Ying Chen, d'Anne-Marie Alonzo, le champ littéraire du Québec a été profondément transformé. Il n'y a plus seulement une histoire québécoise. D'autres couleurs, d'autres senteurs, d'autres musiques, d'autres accents font maintenant partie du visage culturel du Québec.

La dimension multiple du temps caractéristique du monde postcolonial est souvent mise de l'avant dans les sociétés métisses des Amériques. Par exemple, la Mexicaine Laura Esquivel dans son roman *Tan veloz como el deseo*⁵⁴⁵ (*Aussi rapide que le désir*) met en scène un personnage qui descend des Mayas, Júbilo. Le roman, qui commence au début du XXe siècle, peu après la Révolution, raconte une histoire d'amour passionné entre Júbilo et Lucha, une femme provenant d'une famille mexicaine de professionnels. Júbilo n'est pas un homme ordinaire. Il a l'étrange pouvoir d'entrer en communication avec les gens, d'« écouter » ce qu'ils pensent, de comprendre au-delà des mots qu'ils prononcent ce qu'ils veulent vraiment transmettre, ou de deviner avec précision ce que la situation requiert pour être résolue de façon heureuse. Par exemple, sa mère et sa grand-mère (du côté paternel) ont une relation très difficile. La grand-mère est un peu imprudente dans ses propos et sa belle-fille est toujours sur la défensive. Elle pense que sa belle-mère lui veut du mal. Júbilo, normalement doit traduire les conversations entre les deux femmes, car sa grand-mère ne parlait pas l'espagnol mais le maya. Un jour, les deux femmes discutent de la manière de préparer le chocolat (les Mayas le préparent avec de l'eau tandis que les Mexicains le font avec du lait). Mais derrière l'excuse du chocolat, Júbilo, qui était un petit garçon à l'époque, comprend

545 Laura Esquivel, *Tan veloz como el deseo*, New York, Anchor Books, 2001.

qu'il est question d'un problème plus profond : sa grand-mère ne peut pas accepter que son fils ait épousé une femme qui n'est pas Maya et que la culture de sa race n'ait pas de continuité. D'autre part, la mère de Júbilo se sent repoussée par l'arrogance de sa belle-mère. Ainsi, la discussion monte de ton et la mère de Júbilo finit par mettre la grand-mère à la porte. Mais Júbilo se sent incapable de traduire cette agression et il dit à sa grand-mère que sa maman lui fait savoir que chez elle, elle n'accepte les ordres de personne. Mais il ajoute « sauf celles de la belle-mère ». Cette phrase opère un effet magique sur les deux femmes qui se réconcilient et qui vivent en paix le reste de leurs vies, ainsi que toute la famille. C'est ainsi que Júbilo découvre qu'il a un don extraordinaire : il peut communiquer au-delà des apparences, écouter au-delà des signes et il a le pouvoir de changer les situations pour le mieux. Il est évident qu'il est l'héritier de la sagesse précolombienne de ses ancêtres. Il décide donc d'étudier les méthodes communicatives des Mayas, l'arithmétique et l'astronomie. Sa grand-mère est très heureuse face à cet intérêt et lui fait comprendre l'importance de maintenir vivante une culture qui a été en grande partie détruite par les conquistadores. Elle ne se résigne pas à vivre dans un monde où le « progrès » tue la spiritualité. En effet, elle se demande comment la vitesse de la vie moderne pourrait permettre aux gens la rencontre avec leur passé indigène. Comment, dans ce vertige, les gens pourraient-ils développer leur conscience ? Lorsque Júbilo grandit, il décide de devenir télégraphiste. Il pense que, de cette manière, comme traducteur des messages, il pourra aider beaucoup de personnes en « améliorant » leurs messages et qu'il pourra ainsi contribuer à embellir le monde et les relations entre les gens. En effet, dans son travail, il évite souvent les disputes, il aide les gens à trouver des solutions à leurs problèmes et il aide même les amoureux à surmonter les obstacles qui menacent la réalisation de leur amour. À la fin de sa vie, Júbilo, qui meurt de la maladie de Parkinson, n'est plus capable de parler. Sa fille

invente donc un système de communication par l'intermédiaire d'un télégraphe qui envoie des messages à un ordinateur traduisant le morse de Júbilo en mots. Il n'y a que les petits-enfants de Júbilo qui sont capables de comprendre le fonctionnement de l'ordinateur, de l'installer et de le faire fonctionner pour leur mère et leur grand-père. Ainsi, Laura Esquivel met en scène les diverses dimensions du temps qui se rencontrent dans un même espace, au sein d'une culture hybride, multi-temporelle. Il y a le temps de la grand-mère de Júbilo, qui cultive la spiritualité d'une culture quasi disparue. Il y a le temps du progrès et de la modernité du présent de la diégèse, avec son développement du système de transport et des communications simultanées à travers les distances. Le premier type de communication simultanée à distance a été justement le télégraphe, qui, avec la radio, fut le premier pas vers le réseau communicatif contemporain, représenté par l'ordinateur et Internet. Júbilo incarne donc dans sa personne le temps disparu des Mayas, le présent – du début du XXe siècle – et la projection vers l'avenir, un avenir qui se présente encore de façon beaucoup plus technologique pour ses petits-enfants que lui, homme de magie et de technologie, n'aurait pu rêver.

Cet exemple montre que dans les cultures hybrides se trouvent simultanément diverses expressions en contact, en dialogue. Ce sont des cultures faites des rencontres entre des individus qui établissent des relations rhizomatiques, elles-mêmes changeantes, en déplacement. Homi Bhabha explique que l'hybridité culturelle est un *processus* par lequel les savoirs niés s'introduisent dans le discours dominant. Il faut bien souligner l'importance de deux notions dans la théorie de Bhabha : celle de *processus*, parce qu'elle dénote la mouvance, la condition dynamique des nouvelles cultures, en changement perpétuel, et, d'autre part, celle de *résistance* que l'insertion des voix niées par la culture hégémonique met

de l'avant. Interrogé sur le concept d'hybridité culturelle par Jonathan Rutherford, Homi Bhabha dit :

For me the importance of hybridity is not to be able to trace two original moments from which the third emerges, rather hybridity to me is the 'third space' which enables other positions to emerge. This third space displaces the histories that constitute it, and sets up new structures of authority, new political initiatives, which are inadequately understood through received wisdom.⁵⁴⁶

Jonathan Rutherford continue en demandant si le « tiers espace » ne serait pas aussi une forme d'identité. Bhabha répond :

No, not so much identity as identification (in the psychoanalytic sense). I try to talk about hybridity through a psychoanalytic analogy, so that identification is a process of identifying with and through another object, an object of otherness, at which point the agency of identification – the subject – is itself always ambivalent, because of the intervention of that otherness. But the importance of hybridity is that it bears the traces of those feelings and practices which inform it, just like a translation, so that hybridity puts together the traces of certain other meanings or discourses. It does not give them the authority of being prior in the sense of being original: they are prior only in the sense of being anterior. The process of cultural hybridity gives rise to something different, something new and unrecognisable, a new area of negotiation of meaning and representation.⁵⁴⁷

Ces nouvelles cultures dont le « mélange surprend », se caractérisent, comme le souligne Amaryll Chanady dans son analyse des romans d'Alvaro Mutis, par l'absence de « frontières absolues entre entités culturelles considérées comme des tous homogènes [et une pensée] qui s'intéresse plutôt aux multiples liens qui unissent les individus différents et donne naissance à des pratiques culturelles nouvelles⁵⁴⁸. » Chanady montre que le discours romanesque d'Alvaro Mutis nie la notion d'une « culture discrète et définie ». Son

546 Homi Bhabha, « Interview with Homi Bhabha : The Third Space », par Jonathan Rutherford, dans Jonathan Rutherford (Éd.), *Identity, Community, Culture, Difference*, London, Lawrence & Wishart, 1990, p. 211.

547 *Ibid*, p. 211.

548 Amaryll Chanady, « Entre hybridité et interculture : de nouveaux paradigmes identitaires à la fin du deuxième millénaire », dans Daniel Castillo Durante et Patrick Imbert (Dir.), *L'interculturel au cœur des Amériques*, p. 33.

personnage Maqroll el Gavieron est un nomade polyglotte qui ne croit ni aux frontières entre les cultures ni aux grands récits. Elle explique qu'il

incarne la condition de nombreuses personnes aujourd'hui qui ne peuvent s'identifier exclusivement à une seule culture, qui s'adaptent n'importe où et dont les souvenirs les transportent quotidiennement à plusieurs endroits. Contrairement à l'immigrant traditionnel, qui se remémore avec nostalgie son pays d'origine et finit souvent par se refaire un imaginaire lié à la société d'accueil, Maqroll évoque sans arrêt, et sans nostalgie, dans la plupart des oeuvres dans lesquelles il apparaît, les diverses expériences de sa vie passée comme marin dans d'innombrables endroits et ne finit jamais par reterritorialiser son imaginaire de façon définitive dans un endroit précis.⁵⁴⁹

Plusieurs caractéristiques de Maqroll soulevées par Chanady rappellent les personnages nomades des romans de Sergio Kokis : l'absence de nostalgie, la capacité d'adaptation et d'évocation des expériences passées sans nécessairement les reterritorialiser définitivement, l'irruption du passé dans la quotidienneté du présent et, surtout, l'incapacité de s'identifier à une seule culture. C'est le cas des saltimbanques du Cirque Alberti de *Kaléidoscope brisé*, du peintre du *Pavillon des miroirs* et du poète en exil d'*Errances*. Pour ces personnages en déplacement, l'impression de ne pas être à sa place est nette. Pour eux, il n'y a pas d'espace originel perdu ni de refuge imaginaire ou réel possible. Les personnages de Kokis errent ainsi dans un au-delà des frontières protectrices. Ils vivent exposés à l'incertain.

Ne pas se sentir à sa place est le lot du migrant, du déplacé. Mais le migrant en exil forcé a laissé derrière lui un espace qui est devenu hostile, voire menaçant. Dans son transit, le migrant est transformé par le déplacement et en même temps il est facteur de transformations. Ainsi, il met en question l'existence de cet espace originel qui pourrait éventuellement devenir refuge. Le migrant est confronté à un double traumatisme : le déplacement et la perte de l'illusion de l'origine. La parole migrante de Sergio Kokis met en

⁵⁴⁹ *Ibid*, p. 29.

scène l'impossibilité du retour comme un défi propre à la culture hybride. Pour le migrant, la promesse du retour qui complète l'histoire, qui apprivoise le retour, s'avère impossible, car même si tout voyage suppose un possible retour, dans le mouvement de la migration il n'y a pas de certitudes. En ce sens, Kokis souligne que, de plus en plus, les artistes « venus des contrées périphériques et qui ne cessent d'envahir les capitales du nord » lèvent leurs voix pour exprimer « les thèmes de la rupture des rapports coloniaux et des luttes sociales. Davantage que la nostalgie, le thème constant de ces nouvelles littératures est le monde éclaté et la rupture des mythes tels [qu'ils] le vivent de façon quotidienne [...]». ⁵⁵⁰ »

Comme le montrent les romans de Kokis, à l'époque de la mondialisation, la traversée de la frontière laisse envisager la possibilité de penser les cultures humaines dans une perspective non-excluante. Cette possibilité s'inscrit dans la nouvelle culture que Homi Bhabha désigne par « *in-between* ». La migration, explique-t-il, provoque un transfert de cultures qui viennent s'insérer dans la société d'accueil. Lors de son déplacement, le migrant porte avec lui une partie de sa culture d'origine. Cette culture de la fraction, partielle, est le tissu composite et connectif des cultures. La particularité de la culture partielle est de rejoindre, en articulant les divisions sociales et les développements inégaux, ce qui problématise l'identification de l'individu à une culture nationale. Le discours des minorités propose un sujet social constitué par l'hybridation culturelle ⁵⁵¹. Ainsi, dit Kokis, les étrangers qui « s'installent [dans les capitales du nord], introduisent leur façon d'être de leurs mondes respectifs, leurs histoires et leur sensualité dans la structure cognitive et linguistique des métropoles. » ⁵⁵² »

550 Sergio Kokis, « Solitude entre deux rives », *Tangence*, no. 59, Janvier 1999, p. 135.

551 Homi Bhabha, « Culture's In-Between », dans Stuart Hall et Paul du Gay, *Questions of Cultural Identity*, p. 1 - 17.

552 Sergio Kokis, *loc. cit.*, p. 135.

Beyond : L'au-delà des frontières ou le déplacement dans tous ses états

Dans les Amériques de l'ère de la mondialisation, le déplacement vers le Nord de milliers d'immigrants clandestins est d'une importance capitale. Iain Chambers commence son livre *Migrancy, Culture and Identity*, avec une image bouleversante : au sud de la Californie, près de Tijuana, les panneaux routiers qui normalement indiquent la présence d'animaux en liberté, signalent ici la présence de personnes à pied. Ce sont des immigrants clandestins, désespérés, qui cherchent à fuir leur destin de misère. Ces gens désespérés courent à travers le béton pour échapper au passé et rejoindre la promesse du Nord. Ces scènes « d'espoir désespéré », médiatisées par la presse, nous obligent à reconsidérer de nombreux concepts concernant la migration et l'exil, affirme Chambers. Ainsi, la problématique de la migration est devenue centrale dans les représentations culturelles. En ce sens, Mike Featherstone souligne que l'ampleur de la migration globale, qui intensifie les contacts et qui mine la fantaisie basée sur les images du 'Nous/les Autres', change la nature de la formation de l'identité dans la mesure où de nombreuses personnes vivent des vies plus mobiles et sont à l'aise avec des identités fluides. Ce processus de mobilité et de migration, marqué par la condition postmoderne, est considéré à la fois comme une clef méthodologique et comme l'actualité du monde contemporain⁵⁵³.

Dans *La frontera de cristal*, beaucoup de personnages se déplacent vers le Nord à la recherche d'une vie meilleure. C'est l'espace fermé de leur pays, le Mexique, qui est dangereux pour eux. Une société de classes sociales à mobilité restreinte, les crises économiques, la corruption des politiciens et des hommes d'affaire, tout les condamne à une

⁵⁵³ Mike Featherstone, *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, p. 154.

exclusion économique dont la seule issue est l'exil. En parlant de la frontière qui sépare le Mexique des États-Unis, un jeune Mexicain exprime clairement que la société mexicaine, corrompue, pauvre et injuste est le lieu de l'ennemi⁵⁵⁴.

Ainsi, dans la représentation de la migration pour des raisons économiques, topique qui est abordée fréquemment dans le discours littéraire des Amériques, l'espace que la frontière devrait protéger se trouve inversé. En effet, dans ces cas, la frontière du pays d'origine soutient un espace de danger et de mort au lieu de protéger la vie. C'est donc à l'extérieur de la frontière de l'espace original que la vie est possible, qu'on peut trouver l'ordre, le cosmos. Par exemple, dans la nouvelle d'Isabel Allende « Un camino hacia el norte »⁵⁵⁵ (Un chemin vers le Nord), la narratrice raconte l'histoire d'une famille de paysans misérables dans un pays quelconque de l'Amérique latine. Le récit commence au moment où Claveles Picero, une jeune métisse et son grand-père, Jesús Dionisio Picero, traversent à pied les deux cent soixante dix-kilomètres qui séparent leur village de la capitale du pays, traversée qui leur demande trente-huit jours. Ils se rendent à la capitale pour faire des démarches afin de récupérer le fils de Claveles. Claveles est la maman célibataire d'un enfant sourd et muet, Juan, que son grand-père a pris en charge. L'enfant, malgré son handicap est doué d'une intelligence et d'une sensibilité extraordinaires et devient la consolation de son bisaïeul. C'est ainsi que le vieil homme commence à rêver de lui offrir une éducation. Malheureusement, en raison de la distance qui les sépare de tout et de la condition misérable dans laquelle ils vivent, l'éducation de Juan s'avère impossible. Cependant, un jour, ils reçoivent la visite des agents de Madame Dermoth, une riche dame charitable des États-Unis qui s'est donné comme mission de « sauver » des enfants de la misère en leur trouvant un

554 Carlos Fuentes, *La frontera de cristal*, p. 117.

555 Isabel Allende, « Un camino hacia el norte », *Cuentos de Eva Luna*, p. 171 - 183.

foyer d'adoption au Nord. Malgré la farouche opposition du grand-père, Claveles finit par céder l'enfant en pensant que dans la famille d'adoption, il aura des opportunités qu'elle ne sera jamais en mesure de lui offrir. Quelques mois plus tard, Jesús Dionisio écoute une nouvelle macabre à la radio : l'agence de Madame Dermoth s'occupe de trouver des enfants handicapés dans les familles misérables aborigènes, les fait grossir et exporte leurs organes, leurs yeux, leurs cœurs, leurs foies... Ce ne sont pas les enfants qui parvenaient au Nord, mais leurs organes. C'est pourquoi Claveles et son grand-père se rendent à la capitale, dans l'espoir de trouver Juan encore en vie. L'espoir du Nord de la malheureuse mère de Juan a viré au cauchemar.

La première nouvelle de *Les aurores montréalaises*⁵⁵⁶ de Monique Proulx, « Gris et blanc » est aussi consacrée à la traversée vers le Nord de gens fuyant la misère. Il s'agit d'une lettre qu'un enfant écrit à un être aimé (un ami ou un frère) resté dans la pauvreté des tropiques. Malgré le froid et le gris caractéristiques de la ville nordique qui contraste avec les couleurs et la vie du pays tropical, la lettre laisse comprendre que la vie serait meilleure au Nord, où la famille d'immigrants peut manger.

Le contraste entre la chaleur et la vivacité des tropiques et la froideur (dans le sens concret et figuré du mot) du Nord est aussi un sujet cher à Sergio Kokis. On se souviendra par exemple de la vie du petit Conrado, dans *Un sourire blindé*, qui rêvait du 'pays dimanche', vanté par sa mère comme une sorte de Paradis où il ferait bon vivre à cause de la douceur du climat, des couleurs, de la bonté des gens, de Mickey Mouse... Pourtant, lorsque Conrado grandit, il se rend compte que le « pays dimanche » n'existe pas. Pour le lecteur aussi, il est évident que les parents de Conrado ont immigré en fuyant la pauvreté de leur pays. Il est opportun ici de mentionner le contraste entre deux familles monoparentales : la

556 Monique Proulx, « Gris et Blanc », *Les aurores montréalaises*, Montréal, Boréal, 1997 [1996].

mère de Conrado et Dinorah, la mère célibataire de la nouvelle « Malintzin de las maquilas⁵⁵⁷ », de *La frontera de cristal* de Carlos Fuentes. Malgré les difficultés, les longs voyages dans les transports en commun, les marches interminables dans la neige et le froid, la maman de Conrado a recours aux services de garderie du Québec pour pouvoir sortir travailler et soutenir sa famille. Par contre, Dinorah, une des ouvrières des maquiladoras, est obligée de laisser son enfant attaché à la patte d'un meuble pour partir travailler. Comme il a été souligné auparavant, la nouvelle se termine donc par le décès tragique de l'enfant. On a déjà souligné que Fuentes, dans son portrait de la mexicanité, affirme que la solidarité est un des traits qui caractérise les Mexicains. Pourtant, la mort de l'enfant de Dinorah dément ce cliché. En effet, si la société mexicaine était vraiment solidaire, Dinorah aurait pu avoir l'aide de sa communauté pour élever son enfant. Au Québec, le système administratif organise la solidarité au niveau institutionnel en offrant des services de garderie subventionnés pour aider aux besoins des familles. Il ne s'agit pas ici de la qualité de vie de ces deux familles monoparentales, mais, tout simplement, de la possibilité de vie.

Les raisons qui poussent les gens à quitter leur lieu d'origine peuvent être très diverses. Les discours de nombreux romanciers des Amériques mettent en scène les valeurs de la nouvelle culture nomade. Ils représentent dans leurs œuvres de fiction et dans leurs essais les concepts de différence, de foyer, d'appartenance, d'exil en tant qu'ouverture vers de nouvelles possibilités et, surtout, l'impossibilité du retour au point de départ dont nous avons analysé un exemple dans la nouvelle « El despojo » de *La frontera de cristal*. Un autre exemple de l'impossibilité du retour est le roman *Errances*⁵⁵⁸, de Sergio Kokis. C'est l'histoire d'un poète qui se voit obliger de s'exiler de son pays natal, le Brésil, suite à des

557 Carlos Fuentes, *La frontera de cristal*.

558 Sergio Kokis, *Errances*, XYZ Éd., Montréal, Coll. « Romanichels », 1996.

complications politiques. Après vingt ans d'errances, Boris retourne au Brésil sans trop savoir pourquoi ni ce qui va se passer, mais dans l'espoir de retrouver ses anciennes amours, une femme, des lieux, une certaine atmosphère. Seulement, dès son arrivée à Río de Janeiro, il se sent comme un étranger :

Boris n'éprouvait pas de plaisir au milieu de cette marée humaine, bien au contraire. Au lieu de la sensation de protection que cet anonymat aurait dû lui procurer, il ressentait plutôt une sorte d'étouffement. Pire encore, il avait la nette impression qu'il était un étranger dans cette ville, et que cela était évident aux yeux de tous ceux qu'il croisait. Pour la première fois de sa vie, il ne savait pas comment passer inaperçu face à ce monde étrange qui ne cessait d'attirer son regard même si les autres avaient l'air de ne rien regarder.⁵⁵⁹

Finalement, au bout de quelques mois, il doit quitter encore le Brésil, cette fois-ci pour ne plus y retourner. Les mêmes rancunes et les mêmes haines qui l'avaient fait partir la première fois refont surface. Mais surtout, Boris se rend compte qu'il a beaucoup trop changé et qu'il est incapable de vivre de nouveau dans la prison qu'il avait déjà quittée. Ainsi, après vingt années de rêves, pendant lesquelles il avait idéalisé son pays natal, il comprend qu'on ne peut retourner nulle part parce que tous les endroits et même les personnes que l'on quitte n'existent que dans l'imagination :

En écoutant ce rebut des récits des autres, Boris se souvint de ce qu'il avait entendu de la bouche d'un professeur en Italie : On ne fait pas de livres sur la réalité; les livres ne parlent que d'autres livres. Cela l'aidait à mieux comprendre sa propre mythologie brésilienne qu'il s'était construite durant ses années d'exil. Il lui arrivait alors de maudire des romanciers latino-américains qu'il jugeait pourtant sympathiques, et qui avaient meublé sa nostalgie d'un monde de gens solidaires, combattants, bons vivants et presque innocents, baignés de musique et de poésie... Cet espace mythique lui avait servi de refuge pour passer au travers du déracinement, et il avait fini par y croire. Il se trouvait maintenant à Río, obligé d'écouter les mensonges d'un fabulateur aveugle pour oublier la cruauté des rues... Mais les histoires de ces auteurs lui avaient autrefois paru si belles, les mulâtresses lui avaient tellement manqué lorsqu'il les lisait en allemand, qu'à diverses reprises il avait failli aller au consulat pour demander son

⁵⁵⁹ *Ibid*, p. 285.

extradition...⁵⁶⁰

C'est pourquoi le retour est toujours impossible : « L'impression d'absurdité était telle qu'il arrivait à en sourire, amer et amusé à la fois, en pensant qu'il ne disposait plus d'un espace idéal où trouver refuge⁵⁶¹. » Or, le déplacement, avec ses promesses de bonheur, peut aussi cacher des moments de désespoir, de solitude, d'angoisse. Certainement, la traversée de la frontière laisse des traces que l'écriture des artistes de la migration met de l'avant. En effet, souvent, les personnages des écrivains migrants du Québec exhibent les cicatrices de la traversée. Chez eux, une brèche a été ouverte par les difficultés rencontrées en route.

Dans l'œuvre de Sergio Kokis, le souci de la construction d'un nouvel espace, d'un Nous capable d'englober les différences, représente l'aspiration à l'annulation des essentialismes fondés sur des mythes nationalistes. C'est l'illustration d'un espace où les différentes voix peuvent se faire entendre. En ce sens, Arturo Islas, écrivain chicano, explique :

*To live 'elsewhere' means to continually find yourself involved in a conversation in which different identities are recognised, ex-changed and mixed, but do not vanish. Here differences function not necessarily as barriers but rather as signals of complexity. To be a stranger in a strange land, to be lost (in Italian spaesato – 'without a country'), is perhaps a condition typical of contemporary life. To the forcibly induced migrations of slaves, peasants, the poor, and the ex-colonial world that make up so many of the hidden histories of modernity, we can also add the increasing nomadism of modern thought. Now that the old house of criticism, historiography and intellectual certitude is in ruins, we all find ourselves on the road. Faced with a loss of roots, and the subsequent weakening in the grammar of 'authenticity', we move into a vaster landscape. Our sense of belonging, our language and the myths we carry in us remain, but no longer as 'origins' or signs of 'authenticity' capable of guaranteeing the sense of our lives. They now linger on as traces, voices, memories and murmurs that are mixed in with other histories, episodes, encounters.*⁵⁶²

⁵⁶⁰ *Ibid*, p. 300.

⁵⁶¹ *Ibid*, p. 291.

⁵⁶² Arturo Islas 'Critical Fictions', 11-12 may 1990, New York, collected in Philomena Mariani (ed.) *Critical Fictions. The politics of Imaginative Writing*, Seattle, Bay Press, 1991, cité par Iain Chambers dans *Migrancy, Culture, Identity*, p. 18-19

À l'époque de la mondialisation et du déplacement, les identités ne sont plus monolithiques. Elles se construisent à travers le différent, dans les contradictions des discours, des pratiques et des positions. Ainsi, lorsque la rencontre avec l'Autre se produit, la frontière du stéréotype se fissure aussi. Dans le roman de Jacques Stephen Alexis, *L'espace d'un cillement*, nous trouvons un exemple clair de cette fissuration. D'abord, il faut préciser que lorsque les personnages protagonistes – une Haïtienne et un Cubain – perçoivent les *marines*, soldats de l'armée étatsunienne qui est intervenue dans les deux pays, la description, qui n'épargne pas les aspects négatifs de leur comportement, s'occupe aussi de signaler leur côté humain. Autrement dit, ces soldats sont toujours perçus au-delà de la frontière du stéréotype. Ils ne sont pas *que* l'Autre, racistes, délirants, libidineux, cruels. Ils sont aussi capables de tendresse, d'aimer, de souffrir, de rêver. Ils ont un passé et une histoire à raconter, comme c'est le cas du *marine* de notre exemple. Il s'agit de l'histoire d'« un fusilier marin qui faisait partie des troupes interventionnistes de l'amiral Caperton, du temps de l'agression américaine contre Haïti en 1915⁵⁶³. » Il demande à la Niña Estrellita de l'aider à trouver une femme. Ils parlent dans le salon du bordel et le *marine* lui explique qu'il voudrait retrouver une femme qui lui a sauvé la vie durant les combats, lorsqu'il était en danger. Il s'agit selon lui d'un être humain tout à fait extraordinaire. Pendant le dialogue la Niña lui demande s'il aime sérieusement « cette négresse ». Le soldat, bouleversé, répond :

- Aoh? No!... Ce n'est pas une négresse! She is black, yes... elle est noire, très noire, mais ce n'est pas une négresse!... Understand?... No?... Je connais les négresses.
- Qu'est-ce que tu racontes?... Une Haïtienne très noire qui n'est pas une négresse? T'es pas un peu maboul, non?
- She is not a nigger... Elle n'est pas une négresse, je te dis !... Elle est très noire, Miracia, mais n'est pas une négresse !... Je suis de la South Carolina,

563 Jacques Stephen Alexis, *op. cit.*, p. 134.

je connais les négresses; je te dis... Si tu savais ce qu'elle a fait pour moi !... Elle ne m'a pas seulement caché, il y a plus de quinze ans... (Ça ne peut être une négresse, Miracia Understand ?...)

- Toi, mon mignon, t'es amoureux alors ! Peut-être sans le savoir !...

- No!

- Alors, pourquoi tu la cherches après plus de quinze ans?...

- ...

- Et si tu pouvais la ramener en South-Carolina, tu le ferais ?...

- No!... Elle est très noire, je te dis ! On la prendrait pour une négresse !...

- Et elle n'est pas négresse ?

- No !

- Et tu y tiens ?

- Yes... Je n'ai jamais rencontré une autre femme comme ça !...Miracia... C'est pas une femme ordinaire... Understand ?

- Et tu n'aimes pas les nègres ?...

- No!

- Et tu viens me raconter ça à moi, La Niña!... Tu ne m'as pas regardée ? Je ne sais ce qui me retient de te foutre une paire de claques !... Et je parie que monsieur a déjà participé à plusieurs lynchages de niggers comme vous dites?...

- I am born in South Carolina... on ne peut pas vous aimer vous autres, nègres... But... Mais elle, elle n'est pas vraiment nigger... I know the niggers...

- Mais vous êtes complètement mabouls, vous autres les gringos!... Un peuple de mabouls, voilà ce que vous êtes!... Tu ne l'aimes pas et après quinze ans tu rêves toujours, mais tu ne veux pas la ramener chez toi! Elle est très noire mais elle n'est pas négresse ! Qu'est-ce donc que vous avez dans le ciboulot?...⁵⁶⁴

Le voyage, la traversée, la rencontre, ont profondément transformé la vie de ce *marine* qui aime une femme « très noire » mais qui, à ses yeux, n'est pas une Négresse. Il voudrait la retrouver, mais il ne peut pas la ramener chez lui parce que dans sa communauté, elle passerait pour une négresse... les gens ne comprendraient pas. Lui, il connaît les *niggers*, dit-il, c'est pourquoi il ne peut pas *les* aimer, ils font partie du « vous autres » : « on ne peut pas vous aimer vous autres, nègres... ». Paradoxalement, lui, qui fait partie de ce « on » collectif qui ne peut pas aimer les Nègres, il aime une femme très noire qui, nécessairement, n'est pas une Négresse. Il est entré en contact véritable avec un être humain singulier, Miracia. Et c'est

⁵⁶⁴ *Ibid*, p. 134-136.

pour cette raison qu'elle n'est pas une *nigger*. Tandis que les *niggers* font partie du troupeau, de l'Autre indifférencié qui n'a jamais vraiment été rencontré, qui reste ignoré derrière la frontière du stéréotype, l'être singulier qu'est Miracia devient un être humain à part entière. Les *niggers* font partie de cet Autre que l'on connaît au préalable, qui ont été définis et fixés par le discours hégémonique, dépourvus de leur humanité à tel point que l'« on » peut les tuer, les lyncher sans culpabilité, car ça fait partie de la vie. Ainsi, le « Je suis né en Caroline du Sud » du *marine* suffit pour justifier le racisme, la haine, les lynchages. Pourtant, lorsque la rencontre se produit, lorsque l'Autre nous touche dans notre humanité et que l'on découvre en lui/elle un être humain, l'altérité disparaît pour faire place à une véritable relation. De l'autre côté du regard, La Niña réagit de la même manière, en jugeant les *Gringos* comme un peuple de fous. Ils sont tous pareils, des racistes, des êtres cruels. Mais plus tard, au cours du dialogue, elle admet que ce *marine* est un homme, avec ses rêves et ses sentiments et qu'il ne mérite pas d'être considéré comme un exemplaire indifférencié d'un « vous autres » étranger. La mise en scène de l'impossible définition, magistralement réussie dans ce passage d'Alexis, expose l'absurdité de la limite du stéréotype et sa fragilité face à la véritable rencontre. De ce fait, lors du déplacement qui permet la rencontre, plusieurs frontières se fissurent.

De la même manière, les personnages de Kokis ne cherchent pas à se réfugier dans une identité rassurante. Au contraire, ils refusent les barrières identitaires du groupe (par exemple, les nationalismes) parce qu'ils savent que le vice, la mesquinerie, la petitesse, sont le lot de toute l'humanité. Ils refusent de tomber dans le binarisme excluant et dans la répétition. Ce choix les expose à une éternelle solitude, celle de l'entre-deux. Ils errent dans la vie « entre deux rives », « dans une position extrêmement solitaire », comme le dit Kokis : « L'être de celui qui se déplace est dans le chemin, entre deux places, et il se revendique

comme un déplacé⁵⁶⁵. ». La non-appartenance, cette « bâtardise » choisie, est le prix que ses personnages payent volontiers pour « se tourner vers des avenir ouverts⁵⁶⁶. » Ainsi, les personnages de Sergio Kokis conçoivent la construction identitaire comme un artifice.

Dans le roman *Le pavillon des miroirs* de Sergio Kokis, le protagoniste, un peintre d'origine brésilienne qui habite Montréal depuis 20 ans, réfléchit sur la construction identitaire qui fonctionne sur la base binaire du Moi (ou Nous), les bons/Eux les abjects. Il affirme :

Pendant tout ce temps, j'ai ainsi pris position envers les gens d'ici, en me disant autre et en me pensant meilleur. Mais lorsque la bouteille se vide, comme ce soir, je dois m'avouer qu'encore une fois j'ai triché. Les gens d'ici ne sont pour rien dans mon malaise. Ils ne m'ont jamais rien fait, bien au contraire. Simplement leur pays est aussi bourré de gens mornes, comme partout; et ça me rappelle trop ce que je cherche à fuir.⁵⁶⁷

Pour le personnage migrant de Kokis, les gens sont partout pareils. Évidemment, cette ressemblance ne concerne pas les différentes appartenances culturelles mais une caractéristique des êtres humains que le peintre perçoit au-delà des différences culturelles dans les sociétés qu'il habite.

Beyond : **Les 'entre-...' du Tiers**

Remembering is never a quiet act of introspection or retrospection. It is a painful re-mem-bering, a putting together of the dismembered past to make sense of the trauma of the present. Homi Bhabha⁵⁶⁸

Vivre dans le *beyond* signifie faire partie d'un temps de révision, précise Homi Bhabha. C'est retourner au présent pour re-décrire notre contemporanéité culturelle, pour ré-

565 Sergio Kokis, « Solitude entre deux rives », *Tangence*, no. 59, Janvier 1999, p. 133.

566 *Ibid*, p. 136.

567 Sergio Kokis, *Le Pavillon des miroirs*, p. 306.

568 Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 63

inscrire notre « *human, historic commonality; to touch the future on its hither side*⁵⁶⁹. » Vivre dans le *beyond*, c'est vivre dans un espace à partir duquel on intervient dans l'ici et le maintenant. La nouvelle expression culturelle qui surgit n'est pas une continuation du passé, au contraire, elle s'insurge. Pourtant, elle renouvelle le passé, le reconfigure dans cet espace « entre » en innovant et en interrompant le présent, c'est-à-dire, la linéarité du temps. Ainsi, selon Bhabha, ce « présent-passé » est une nécessité vitale, non une nostalgie.

Dans les chapitres précédents, il a été souvent question de cette ré-écriture, du choix des écrivains des Amériques d'intervenir pour esthétiser le passé ou le présent douloureux, pour s'insurger contre les injustices de l'histoire et celles qui sont plus contemporaines. On se souviendra par exemple du roman de Maryse Condé *Moi Tituba sorcière... Noire de Salem*, où la narratrice est une esclave de la Jamaïque vendue à un prêtre protestant qui habite Salem, près de Boston, qui retourne aux Antilles pour mourir pendue, accusée de provoquer des révoltes d'esclaves dans les plantations. Le récit de Tituba est le portrait des souffrances, des angoisses, des solitudes, des amertumes, des déchirements, des impuissances, des esclaves dans les Amériques. À la fin de sa courte vie, Tituba choisit d'avorter de la petite fille qu'elle portait dans son ventre, car l'idée qu'elle mettrait au monde un être humain condamné à mener une vie comme la sienne lui était insupportable. La joie est absente de la vie de l'esclave parce que c'est la vie dans son essence qui est niée. Tout comme les écrivains de l'Amérique latine représentent fréquemment le thème de la Conquête, de la même manière, les écrivains antillais représentent celui de l'esclavage.

Ce n'est pas seulement le temps passé qui interrompt la linéarité de l'histoire, il y a aussi d'autres temps, des « entre » du présent qui font irruption dans le monde contemporain. Nous songeons par exemple aux nombreuses descriptions des enfants condamnés à de vies

⁵⁶⁹ *Ibid*, p. 7.

misérables des romans de Sergio Kokis. En effet, dans les récits de Kokis, il y a toujours de longues descriptions détaillées consacrées à la peinture du monde parallèle de l'indigence. De milliers d'enfants qui à cause de la malnutrition et de la misère dans laquelle ils grandissent n'auront jamais une vie normale, ni un corps normal, ni une éducation, ni des occasions, hantent ses récits. La plupart de ces enfants n'ont pas d'enfance. Ils sont condamnés à se prostituer pour survivre. De petits et de petites de cinq ans, neuf ans, douze ans, doivent jouer des jeux obscènes, offrir leur petit corps mal nourri en échange d'un morceau de pain ou d'une pièce de monnaie. Dans leurs voyages à travers l'Amérique latine, les personnages de Kokis visitent les bordels où des fillettes d'à peine neuf ans jouent aux putes. Les chemins de la misère, les maisonnettes et les rues des quartiers marginaux, les chaumières des paysans, les hôtels et les bars infâmes, regorgent d'enfants qui offrent leur corps pour quelques heures supplémentaires de « vie ». Le temps de vie de ces enfants se passe derrière le rideau de ce qui est convenable aux yeux de la société de consommation. Personne ne veut savoir que ces temps de vie existent de nos jours, qu'il ne faut pas fouiller dans le passé pour trouver des moments atroces, des moments que notre sensibilité aurait souhaité dépassés à jamais. Il en est de même pour des récits comme celui de la vie de Nora Strejilevich qui raconte sa détention dans un camp de torture clandestin. Ces exemples de l'écriture d'autres temps montrent qu'il s'agit d'une expression complexe qui brise l'ordre linéaire du temps de la modernité.

En raison du déplacement, les frontières entre le chez soi et le monde se confondent. L'état de *unhomely* est une condition paradigmatique et postcoloniale exposée dans les fictions qui négocient le pouvoir des différences culturelles. Bhabha signale que la condition de *unhomely* est traumatisante. C'est une sorte de maison incomplète des origines raciales et culturelles qui établit un lien avec le « entre », des origines diasporiques et produit des

symboles pour construire une « vraie maison » pour que, dans l'avenir, les familles fragmentées qui habitent la diaspora aient des attachements. Dans ce processus, une « intimité interstitielle » se développe. Dans cette intimité, les divisions binaires des sphères opposées dans l'espace social se rejoignent. Ces sphères de la vie sont reliées entre elles par une temporalité intermédiaire qui produit une image autre du monde et de l'histoire. Cette intimité, ce moment interstitiel, se traduit esthétiquement par des récits qui représentent l'hybridité, la différence à l'intérieur d'une société, d'un groupe, d'une Nation, un sujet qui habite la fissure de l'« entre » de la réalité. L'inscription de cette existence limitrophe crée des images qui jettent un pont entre le chez soi et le monde. Homi Bhabha désigne le problème de l'irruption des temps autres dans le temps linéaire de l'histoire de la modernité comme des « *time-lag* ». Il précise qu'il s'agit d'un concept qui concerne l'articulation de la différence culturelle. Cette problématique ne peut pas être abordée comme un simple pluralisme ou une « diversité des plusieurs », mais comme le problème du « not-one » (par rapport au projet homogénéisant de la modernité⁵⁷⁰).

Le rôle de l'esthétique consiste à mettre une distance entre le monde et l'image, affirme Homi Bhabha. L'image rend visible l'interruption du temps par un mouvement qui se produit dans ses interstices, explique-t-il. L'irruption d'éléments perturbateurs dans le

570 Pour Homi Bhabha le projet uniformisateur de la modernité était le projet de l'Un (one). En ce sens, l'acceptation des différences et la construction d'une culture plurielle ne passe pas uniquement par la présence de la diversité mais aussi par le dépassement de la culture de l'Un. D'où l'importance, explique-t-il, de la critique postcoloniale : *"The intervention of postcolonial or black critique is aimed at transforming the conditions of enunciation at the level of the sign - where the intersubjective realm is constituted - not simply setting up new symbols of identity, new 'positive images' that fuel an unreflective 'identity politics'. The challenge to modernity comes in redefining the signifying relation to a disjunctive 'present': staging the past as symbol, myth, memory, history, the ancestral - but a past whose iterative value as sign reinscribes the 'lessons of the past' into the very textuality of the present that determines both the identification with, and the interrogation of, modernity: what is the 'we' that defines the prerogative of my present? The possibility of inciting cultural translations across minority discourses arises because of the disjunctive present of modernity. It ensures that what seems the 'same' within cultures is negotiated in the time-lag of the 'sign' which constitutes the intersubjective, social realm. Because that lag is indeed the very structure of difference and splitting within the discourse of modernity, turning it into a performative process, then each repetition of the sign of modernity is different, specific to its historical and cultural conditions of enunciation."* Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 247.

discours, comme par exemple des langues indéchiffrables ou des souvenirs que la mémoire fait resurgir, obscurcit le récit par rapport au temps linéaire de l'Occident pour articuler l'indicible. La nouvelle « La culpa es de los Tlaxcaltecas », d'Elena Garro⁵⁷¹, est un excellent exemple de la représentation esthétique du sujet habitant la fissure de l'« entre » et de la manière dont l'inscription de son expérience de vivre « entre » produit des images qui créent des liens entre le monde et l'habitant de l'« entre ». La narratrice raconte l'expérience d'une femme qui revient un soir à sa maison de la ville de Mexico. Sa robe est brûlée, ensanglantée et déchirée. Laura entre silencieusement dans la cuisine où la cuisinière, une femme aborigène, lui prépare un café et parle avec elle. Ainsi, Laura essaie de se justifier aux yeux de la cuisinière et les deux se remémorent les faits qui ont abouti à la situation présente. Laura se souvient qu'un jour, en se promenant dans le désert avec sa belle-mère, la voiture est tombée en panne. À ce moment-là, le temps s'est retourné, il s'est ouvert et elle s'est trouvée dans son autre présent, la Bataille de Tenochtitlan. Là, elle a rencontré son autre mari, son cousin aussi, qui l'aimait ardemment. Comme ils n'avaient pas eu d'enfants et que « la fin de l'homme » approchait, ils devaient rester ensemble afin de retourner au soleil, où allaient habiter pour l'éternité les couples qui n'ont pas eu de descendance. Mais comme tout se passait au moment de la bataille lors de laquelle les Aztèques ont perdu tant de guerriers, le jeune homme a dû retourner au champ de bataille et a demandé à Laura de se cacher là pour la rejoindre au moment décisif. Mais Laura a été incapable de supporter la douleur de la guerre, la présence des enfants orphelins, les pleurs, les incendies qui détruisaient sa maison et celles de sa famille, les cris et les lamentations des femmes vagabondant dans les ruines de la grande Tenochtitlan à la recherche des êtres aimés... C'est pourquoi elle est rentrée dans le

571 Elena Garro, « La culpa es de los tlaxcaltecas », *La semana de colores*, México, Grijalbo, 1964.

Mexico du XXe siècle, où elle vivait dans le confort de la maison de son mari Pablo, un métis bien placé dans le milieu politique. Pablo et sa mère avaient une sainte horreur des « sales Indiens » et pensaient que Laura était devenue folle, ensorcelée par un méchant chaman aborigène. Ils l'ont donc enfermée à la maison, mais Laura a réussi à s'évader et s'est arrangée pour retourner au présent de la guerre. Mais, encore une fois, l'attente s'est faite trop longue et douloureuse et elle est rentrée pour la dernière fois à Mexico, où elle a raconté à la cuisinière le spectacle des canaux de la belle Tenochtitlan débordant des cadavres des guerriers morts pendant la bataille. De plus, elle a précisé que les Espagnols avaient réussi à s'approprier de la ville grâce à l'aide des Tlaxcaltèques, ennemis et voisins des Aztèques. En effet, sans leur coopération, la réussite des Espagnols aurait été impossible : ils leur ont offert des aliments, des armes, des guerriers, des vêtements appropriés... Laura a attendu au XXe siècle la rencontre avec son mari pour habiter avec lui dans le soleil pour toujours.

Le Mexico que Laura habite est un espace « entre », situé dans les interstices du temps. Son récit confirme la cruauté des Espagnols pendant la guerre, ce qui autorise la résistance des Aborigènes qui, comme elle, ont choisi d'abandonner le monde rempli des mensonges du Mexico moderne. Mais la situation de Laura est doublement complexe parce qu'elle est femme et que les femmes mexicaines, représentées par le symbole de la Malinche, ont été accusées historiquement de la défaite des Aztèques, puisque la Malinche aurait trahi son peuple et aurait donné naissance au premier métis, fils de Cortés, l'ennemi par excellence. Or, Laura se sent une traîtresse parce qu'elle abandonne le champ de bataille à plusieurs reprises pour se réfugier dans sa maison du XXe siècle. Mais elle explique ce comportement parce qu'elle se dit faible. Elle n'est pas capable de supporter la douleur de son peuple et préfère ne pas la voir ni l'entendre. C'est pourquoi elle fuit. D'ailleurs, elle

insiste sur le fait que la défaite aztèque a été causée par la trahison des Tlaxcalèques, ce qui enlève toute responsabilité à la Malinche. D'autant plus que la Malinche était une esclave qui avait été offerte à Cortes en cadeau. La nouvelle de Garro met aussi en scène une histoire autre, contredisant la version de l'histoire patriarcale. D'ailleurs, il est question d'une culture dont le temps n'est pas linéaire mais circulaire et qui résiste à l'assimilation de la modernité. Laura, dans sa condition frontalière, habitante des deux temps, des deux mondes, témoigne de l'hybridité culturelle à laquelle elle appartient. Elle traduit, dans des codes et des signes de la culture dominante, sa propre vision de l'histoire, sa mémoire, son temps. Cette nouvelle illustre aussi la notion de Bhabha par rapport à l'expérience de vivre dans le *beyond*, le temps de la révision, ce qui implique retourner au présent pour re-décrire une autre contemporanéité culturelle, intervenir pour s'insurger⁵⁷².

Dans une toute autre forme, dans le roman *La ley del amor* (*La loi de l'amour*) de Laura Esquivel, la linéarité du temps est interrompue ludiquement. Le récit raconte l'histoire d'une âme qui se réincarne au cours de plusieurs siècles, tantôt femme, tantôt homme. Le présent du récit se situe dans le futur, à une époque de grand développement technologique et spirituel de l'humanité lié à un rêve utopique d'harmonie tourné vers l'avenir. L'histoire se déroule toujours au Mexique, depuis la Conquête jusqu'au présent de la diégèse. Ce voyage dans le temps permet à la narratrice de mettre en évidence que le retour à un chez soi utopique (un foyer, un âge d'or) est impossible, car le passé est toujours douloureux.

572 En ce sens, Homi Bhabha explique : "*The postcolonial passage through modernity produces that form of repetition – the past as projective. The time-lag of postcolonial modernity moves forward, erasing that compliant past tethered to the myth of progress, ordered in the binarisms of its cultural logic: past/present, inside/outside. This forward is neither teleological nor is it an endless slippage. It is the function of the lag to slow down the linear, progressive time of modernity to reveal its 'gesture', its tempi, 'the pauses and stresses of the whole performance'. This can only be achieved – as Walter Benjamin remarked of Brecht's epic theatre – by damming the stream of real life, by bringing the flow to a standstill in a reflux of astonishment.*" Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 253.

D'autre part, ce voyage permet une construction identitaire fragmentée, complexe, multiple, du personnage protagoniste. Patrick Imbert explique que :

Très nettement, la fiction se joue des discours de fusion dans la territorialité enracinée et ouvre à l'expansion de soi dans des images multiples qui doivent se contextualiser efficacement afin de rencontrer l'autre. Cela est possible, car la multiplicité des vies comme la multiplicité des images de soi font qu'une mémoire, celle de l'exclusion, débouche sur des vies qui ne sont pas complètement vécues tout de suite pour la première fois. L'expansion de soi dans l'exploration de la mémoire plutôt que dans la croyance au canon historique permet d'envisager un avenir transformateur échappant au dualisme soi/les autres et inscrivant l'autre en soi. La multiplicité des perspectives est ce qui permet ce positionnement générateur de significations se différenciant en fonction de la modification des contextes.⁵⁷³

Le *beyond* n'est donc pas nécessairement un « entre-deux ». Beaucoup de personnages migrants vivent l'expérience d'un « entre plusieurs », plusieurs espaces parcourus, plusieurs cultures, plusieurs passés. C'est le cas de Boris, le poète nomade d'*Errances*, de Sergio Kokis, en exil perpétuel. C'est aussi l'histoire des saltimbanques du Cirque Alberti, personnages de la trilogie *Saltimbanques*, *Kaléidoscope brisé* et *Le magicien*, qui ne cessent de fuir à travers les pays, les continents, les temps. Mais comme le souligne Homi Bhabha, il n'y a pas de lieu pour la nostalgie dans ces êtres nomades. Ils habitent le « entre » de différents temps et de différents espaces sans nostalgie parce qu'ils savent qu'il n'y a pas eu d'âge d'or et que dans toutes les sociétés, ils pourront faire des rencontres merveilleuses et établir des communications véritables. De plus, le risque de trouver des gens barricadées dans des identités inflexibles, se cachant derrière un masque, se trouve partout. C'est pourquoi le « entre » des personnages de Kokis est un espace peuplé de solitudes et du souvenir de la douleur qui se reproduit partout.

573 Patrick Imbert, *Trajectoires culturelles transaméricaines. Médias, publicité, littérature et mondialisation*, p. 240.

Beyond : Mondialisation et culture globale

Cultural globality is figured in-between spaces of double-frames: its historical originality marked by a cognitive obscurity; its decentred 'subject' signified in the nervous temporality of the transitional, or the emergent provisionality of the 'present'. Homi Bhabha⁵⁷⁴

[...] an important part of the processes which are leading to intensified globalization has to be understood in terms of the movement of people around the world. More people are living between cultures, or on the borderlines, and European and other nation-states, which formerly sought to construct a strong exclusive sense of national identity, more recently have had to deal with the fact that they are multicultural societies as 'the rest' have returned to the West in the post-1945 era. Mike Featherstone⁵⁷⁵

Homi Bhabha signale qu'il est ironique que ce soit le moment de la désintégration, de la disjonction du présent, qui rende possible la représentation de la culture globale⁵⁷⁶. C'est par le dédoublement et le déplacement que la construction du nouveau sujet historique émerge, situation qui permet la représentation de l'individu dans une totalité plus vaste. Cette représentation se produit dans un espace tiers, dans un secteur d'interférence où les nouvelles pratiques culturelles, aussi bien que les « nouvelles » histoires, entrent en discordance avec le discours de la modernité. Dans cet état de choses, la mesure temporelle a changé, elle n'est plus linéaire. La temporalité non synchronique et les cultures nationales ouvrent un espace culturel - tiers - où la négociation des différences crée une tension particulière.

Pourtant, l'internationalisation de la culture provoque souvent des réactions négatives dans certaines sociétés. Elle est en effet, perçue comme une menace, elle représente le danger de l'oubli de la tradition et « des obligations envers la Patrie ». L'invasion des cultures dites

⁵⁷⁴ Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 216.

⁵⁷⁵ Mike Featherstone, *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, p. 10.

⁵⁷⁶ Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 217.

« étrangères » pourrait provoquer un processus de déculturation, de perte des racines⁵⁷⁷. Au lieu de percevoir l'Autre comme un apport, un enrichissement, il fait peur. Cependant, comme le signale, Mike Featherstone il faut considérer plusieurs aspects dans cette problématique :

If there is an emergent global society, the impetus would seem to be coming from technological developments and the economy (and it is important to conceive both in relation to social and cultural frameworks and the activities of specific groups of people and other collective agents such as nation-states, which further these developments in terms of their potential as forms of empowerment). Technological developments such as means of transportation (motor cars, railways and airplanes) enable the binding together of larger expanses of time-space not only on an intrasocietal level, but increasingly on an inter-societal and global level. The same can be said for the mass media (radio, terrestrial and satellite TV) and new communications technology (telephones, fax, and the emergent computer network, the 'internet'). Unlike the first set of devices, which have generally been designed for monological, or one-way communication, the latter range of devices have a dialogical and interactive capacity which enables distant others across the world to pursue us and make demands on us to hit deadlines, as we strive to manage wider networks with more intense information interchanges. The development of weaponry also provides a further dramatic means of binding people together in conflict over vast areas of time and space.⁵⁷⁸

577 Ceci s'explique quand on comprend que souvent, la globalisation est perçue comme l'imposition de la culture des États-Unis sur le reste du monde, une sorte d'américanisation culturelle. En ce sens, Mike Featherstone commente : *"It is part of a massive bureaucratization of everyday life which leads to a progressive standardization, and this, as we shall see, can not easily be integrated into definition of the postmodern. There is a further aspect to McDonaldization which Ritzer does not go into: it not only entails economic (in the form of time/money) 'efficiency' gains through standardization of the product and delivery, but also represents a cultural message. The burger is only consumed physically as material substance, but is consumed culturally as an image and an icon of a particular way of life. Even though McDonald's do not go in for elaborate imagistic advertising, the burger is clearly American and it stands for the American way of life. It is a product from a superior global centre, which has long represented it self as the centre. For those on the periphery it offers the possibility of the psychological benefits of identifying with the powerful. Along with the Marlboro Man, Coca-Cola, Hollywood, Sesame Street, rock music and American football insignia, McDonald's is one of a series of icons of the American way of life. They have become associated with transposable themes which are central to consumer culture, such as youth, fitness, beauty, luxury, romance, freedom. American dreams have become intertwined with those of the good life. The extent to which these images and artifacts are exported around the world has been seen by some to point to the global homogenization of culture in which tradition gives way to American mass consumer culture. In this model of cultural imperialism (Mattelart, 1979; Schiller, 1976) the weight of economic power possessed by US corporations backed by the world's most powerful nation-state is sufficient to provide points of entry into national markets around the globe. In effect culture follows the economy."* Mike Featherstone, *op. cit.*, p. 8.

578 Mike Featherstone, *op. cit.*, p. 7.

Featherstone signale qu'il n'est plus possible de concevoir les processus globaux en termes binaires, c'est-à-dire de dominant/dominé ou centre/périphérie. Il faut tenir compte qu'il y a de nombreux centres qui font varier l'équilibre entre les États-Nations et qui façonnent de nouveaux liens d'interdépendances. Ceci ne veut pas dire qu'il existe des relations égalitaires entre les participants. Il s'agit plutôt d'un processus qui incorpore de plus en plus de participants qui exigent l'accès aux moyens de communication et le droit de se faire entendre. Le développement et la vitesse des formes de communication font en sorte que les gouvernements ne peuvent plus contrôler le volume d'information et des images qui traverse leurs frontières. En ce sens, Patrick Imbert observe que :

les nouveaux discours médiatiques, les nouvelles pensées ouvertes au déplacement proposent d'autres contenus. Il n'y a pas déperdition, mais déplacement des structures institutionnelles et division différente des pouvoirs et des influences. On pourrait même dire qu'il y a un ajout, celui de nouvelles logiques qui ne suppriment pas les autres, mais les recontextualisent et permettent des reconfigurations culturelles.⁵⁷⁹

D'autre part, l'industrialisation de la culture a fait en sorte que les productions artistiques qui étaient auparavant réservées à l'élite, ont connu une diffusion massive. Featherstone suggère que ce développement du champ culturel est un processus qui a permis la croissance du potentiel des spécialistes dans la production symbolique, ce qui a produit deux conséquences contradictoires. D'une part, on assiste à une plus grande autonomie dans la production des savoirs et dans la monopolisation de la production et de la consommation des spécialistes par le développement des classifications rituelles qui excluent les non-initiés (c'est le cas par exemple de l'exclusion des personnes qui ne savent pas utiliser les nouvelles technologies). Il s'agit donc d'une conséquence productrice de frontières. D'autre part, il y a eu un grand développement des savoirs et des biens culturels produits pour de nouveaux

⁵⁷⁹ Patrick Imbert, *op. cit.*, p. 122.

publics et pour des marchés dans lesquels les classifications hiérarchiques ont été démantelées et les biens culturels des spécialistes se sont vendus comme d'autres produits symboliques. Ces processus visent l'autonomie et l'hétéronomie du champ culturel. La globalisation selon Featherstone ne produirait pas l'uniformité culturelle, mais offre la possibilité d'être en contact avec la diversité. Featherstone conseille de ne pas concevoir la culture globale comme une culture commune, mais comme un champ dans lequel jouent les différences, les luttes de pouvoir et les compétitions culturelles. La globalisation informe sur les diversités et la quantité des cultures. Il ajoute que les syncrétismes et les hybridations ne sont pas l'exception dans la culture globale, mais la règle. Dans le contexte du déplacement et de la circulation des biens, il est impossible de penser qu'on pourrait préserver des cultures pures. Pour ce faire, il faudrait les muséifier en les enfermant dans le passé.⁵⁸⁰

Les discours littéraires ne sont pas étrangers à cette nouvelle condition. En ce sens, Patrick Imbert souligne que « tout est déjà hybride, mélange, résultante temporaire de relations de différences concurrentielles ouvertes sur des projets ⁵⁸¹ ». Il affirme que les récits d'auteurs comme Yann Martel ou Pico Iyer mettent en évidence que « l'important c'est l'avenir, c'est-à-dire la circulation des significations et de leur potentiel de transformation des mondes et des discours ⁵⁸². » Les personnages de la route, les nomades des récits de Sergio Kokis, le poète chicano de Carlos Fuentes, incarnent les conséquences de la traversée des limites géopolitiques et culturelles : les frontières et leur inhérent binarisme ainsi que la violence qu'elles provoquent, se transforment. C'est que ces personnages incarnent le multiple, donc, l'impossibilité du simplisme binaire. Patrick Imbert précise :

Il est important de saisir que celui qui vit le multiple ne fait jamais

⁵⁸⁰ La croyance en la pureté des cultures est de toute façon un mythe territorialisé.

⁵⁸¹ Patrick Imbert, *op. cit.*, p. 38.

⁵⁸² *Ibid*, p. 38.

complètement partie d'un groupe, car il dépasse les limites par une forme de relativisme, celui des historicités souvent non synchroniques des langues et des cultures par lesquelles il développe son potentiel. Il s'agit d'un individu qui retrouve le sens étymologique du terme personnage, car il cumule les rôles symboliques. Il est riche de la connaissance de l'intérieur et de l'extérieur de plusieurs cultures et de plusieurs langues, elles-mêmes en contacts rapprochés. Cela fait de lui un caméléon et non un hybride qui connaîtrait plusieurs cultures en partie seulement et qui ferait tache sur un fond relativement homogène, sur une coloration dominante tenant éloignées les nuances variées.⁵⁸³

Ces caméléons qui sillonnent le monde, qui franchissent des frontières en provoquant des rencontres, qui renversent des stéréotypes, qui se situent à l'intérieur et à l'extérieur de différentes cultures, qui vivent « entre », qui cumulent des expériences et des langues, sont devenus des personnes du quotidien, qu'on rencontre facilement un peu partout.

L'expérience du voyage offre donc une autre possibilité : la liberté. C'est le cas d'Eliza Sommers, l'héroïne du roman d'Isabel Allende, *Hija de la fortuna*⁵⁸⁴ (*Fille de la fortune*) dont l'histoire se déroule au début du XIXe siècle. Eliza est la fille adoptive d'une riche famille anglaise établie à Santiago, au Chili. Elle est éduquée dans les règles strictes de la bonne société mais lorsqu'elle grandit, elle a le coup de foudre pour un jeune homme et décide de transgresser toutes les règles qui régissent la vie d'une fille de bonne famille. Pour son malheur, son amant part à la recherche de l'or de la Californie au même moment qu'elle découvre qu'elle est enceinte. Eliza court après lui. Elle s'arrange pour acheter l'aide du cuisinier d'un bateau, Tao Chi'en, qui est en réalité un médecin chinois qui se trouve sur ce bateau par hasard. Pendant la traversée dans le ventre du bateau (elle voyage clandestinement), Eliza fait une fausse couche. Une fois aux États-Unis, elle parcourt inlassablement, pendant des années toute la Californie à la recherche de son Joaquín Andieta. Le voyage d'une femme seule à l'époque était impensable, spécialement dans les terres

⁵⁸³ *Ibid*, p. 38

⁵⁸⁴ Isabel Allende, *Hija de la fortuna*, Barcelona, Editorial Plaza & Janés S. A., 2001 [1998].

« sauvages » de l'ouest américain, peuplées de mineurs, d'aventuriers, de bandits et de prostituées. C'est pourquoi Eliza voyage déguisée en homme. Lorsqu'elle est près de Tao Chi'en, elle prend le rôle de son jeune frère, sourd-muet et lorsqu'elle est seule, elle se déguise en frère de Joaquin Andieta. C'est ainsi qu'elle devient invisible, non pas au sens d'Homi Bhabha, de l'invisibilité du colonisé, mais au sens de Patrick Imbert, du caméléon, adoptant une identité différente selon les besoins de sa vie de nomade, pour pouvoir vivre la liberté que sa condition de femme lui niait. Elle s'adapte pour conquérir le monde, elle est une conquérante, non une colonisée. C'est dans ce jeu de caméléonage qu'Eliza découvre ce qu'elle désire pour elle : elle est amoureuse de la liberté, de l'errance et de l'idée de participer à la construction d'un nouveau monde :

[...] en esos últimos meses cabalgando por el dorado paisaje de California, sintió que volaba como un cóndor. Despertó una mañana con el relincho de su caballo y la luz del amanecer en la cara, se vio rodeada de altivas secoyas, que como guardias centenarios habían velado su sueño, de suaves cerros y a la distancia altas cumbres moradas; entonces la invadió una dicha atávica jamás antes experimentada. Se dio cuenta que ya no tenía esa sensación de pánico siempre agazapada en la boca del estómago, como una rata lista para morderla. Los temores se habían diluido en la abrumadora grandiosidad de ese territorio. A medida que enfrentaba los riesgos, iba adquiriendo arrojo: le había perdido el miedo al miedo. «Estoy encontrando nuevas fuerzas en mí, que tal vez siempre tuve, pero no conocía porque hasta ahora no había necesitado ejercerlas. No sé en qué vuelta del camino se me perdió la persona que yo antes era, Tao. Ahora soy uno más de los incontables aventureros dispersos por las orillas de estos ríos translúcidos y los faldeos de estos montes eternos. Son hombres orgullosos, con sólo el cielo por encima de sus sombreros, que no se inclinan ante nadie porque están inventando la igualdad. Y yo quiero ser uno de ellos. Algunos caminan victoriosos con una bolsa de oro a la espalda y otros derrotados sólo cargan con desilusiones y deudas, pero todos se sienten dueños de sus destinos, de la tierra que pisan, del futuro, de su propia irrevocable dignidad. Después de conocerlos no puedo volver a ser una señorita como Miss Rose pretendía. Al fin entiendo a Joaquín, cuando robaba horas preciosas de nuestro amor para hablarme de libertad. De modo que era esto... Era esta euforia, esta luz, esta dicha tan intensa como la de los escasos momentos de amor compartido que puedo

recordar.⁵⁸⁵

L'histoire d'Eliza est d'un grand intérêt pour plusieurs raisons. Elle est un personnage d'une culture hybride/mondialisée au sens retenu par Patrick Imbert, car elle a une grande capacité pour caméléoner. D'autre part, le récit se déroule en grande partie dans la Californie de la fièvre de l'or. Ce moment et cette région du monde se sont avérés essentiels dans l'évolution culturelle de la mondialisation. À cette époque, on a compris que la terre n'était pas un espace infini et qu'on ne pouvait plus repousser la *frontier*. Cette prise de conscience a marqué le début du chemin vers la conception de l'espace terrestre comme un tout fini et fermé. Le deuxième grand choc viendra un siècle plus tard, dans les années 1960, quand les voyages à l'extérieur de l'atmosphère terrestre montreront que nous habitons un monde unique et que nous dépendons fortement les uns des autres.

Par ailleurs, la Californie où Eliza évolue est un espace hautement multiculturel. C'est la première fois que l'on voit simultanément tant d'expressions culturelles, tant d'hommes et de femmes venus de tous les coins du monde à la poursuite d'un rêve : la possibilité d'une vie nouvelle, loin des contraintes économiques et culturelles de leurs

585 « [...] pendant ces derniers mois, en galopant à travers le paysage doré de la Californie, elle sentit qu'elle volait comme un condor. Elle se réveilla un matin avec le hennissement de son cheval et la lumière de l'aube dans son visage, entourée de séquoias hautaines qui, comme des gardes centenaires avaient veillé son sommeil, de suaves collines et, au loin, de mauves sommets hauts; elle fut alors envahie d'une joie atavique qu'elle n'avait jamais avant expérimentée. Elle s'est rendue compte qu'elle n'avait plus cette sensation de panique blottie toujours à la bouche de l'estomac, comme un rat prêt à la mordre. Les craintes s'étaient diluées dans la magnificence écrasante de ce territoire. Au fur et à mesure qu'elle confrontait les risques, elle conquérirait l'hardiesse : elle avait perdu la peur de la peur. 'Je trouve de nouvelles forces en moi. Il se peut que je les aie toujours eues, mais je ne les connaissais pas parce que jusqu'à présent je n'avais pas eu besoin de les exercer. Je ne sais dans quel coin du chemin j'ai perdu la personne que j'étais avant, Tao. Je suis maintenant un de plus, parmi les innombrables aventuriers dispersés sur les bords de ces rivières translucides et des flancs de ces montagnes éternelles. Ce sont des hommes fiers, avec seulement le ciel par-dessus leurs chapeaux, qui ne s'inclinent devant personne parce qu'ils sont en train d'inventer l'égalité. Et je veux être l'un d'eux. Quelques-uns marchent victorieux avec une bourse d'or sur le dos et d'autres, défaits, chargent seulement leurs déceptions et des dettes, mais il se sentent tous maîtres de leurs destins, de la terre qu'ils foulent, du futur, de leur propre et irrévocable dignité. Après les avoir connus je ne puis être à nouveau une demoiselle comme Miss Rose le prétendait. Finalement je comprends Joaquin, quand il volait des heures précieuses de notre amour pour me parler de liberté. C'était ceci... C'était cette euphorie, cette lumière, cette joie si intense, comme celle des rares moments d'amour partagé desquels j'arrive à me souvenir. » Isabel Allende, *Hija de la fortuna*, p. 303-304. C'est moi qui traduis.

endroits d'origine. Quelques-uns choisiront de s'enfermer à l'intérieur des frontières de leurs ghettos pour conserver leur identité. Mais d'autres, comme Tao et Eliza, risqueront la traversée de leurs propres frontières intérieures pour avancer vers des rencontres véritables.

La mondialisation et la culture locale

Comme le signale la narratrice du roman d'Isabel Allende, *Hija de la fortuna*, bien souvent, le contact avec l'Autre provoque une réaction de redressement des frontières identitaires ce qui déclenche un enfermement dans l'affirmation de l'identité d'origine. De la même manière, la mondialisation fait surgir la peur de la perte des cultures. S'opposant à cette croyance, Featherstone souligne que l'une des conséquences paradoxales de la mondialisation, de la prise de conscience des limites de notre planète, voire de la vie, n'est pas l'homogénéité mais la familiarisation avec une grande diversité : l'imposant éventail des cultures locales. Cette nouvelle possibilité de voir le monde, explique-t-il, doit être mise en perspective avec d'autres faits. La culture globale est perçue comme une sorte de domination économique et politique des États-Unis qui auraient envahi avec leur culture hégémonique toutes les régions du monde. Dans cette perspective, la manière de vivre étatsunienne, critiquée pour son individualisme et sa foi dans le progrès, est considérée comme une force corrosive et comme une menace pour les différences. Cette méfiance est une conséquence de la modernité où on percevait la séparation des cultures dans l'espace comme réductible à une séparation dans le temps. En effet, le dispositif central des théories de la modernité a été de prioriser le temps sur l'espace. Les rapports sociaux étaient expliqués en termes de développement. On a supposé que les processus de la modernité (industrialisation, urbanisation, rationalisme, différenciation, bureaucratisation, division du travail, croissance

de l'individualisme et formation de l'État) ont eu un impact d'universalisation. Comme le signale Featherstone, l'histoire occidentale était l'histoire universelle. On supposait que l'histoire avait une direction : le progrès. Une fois que les sociétés seraient arrivées à leur destin (une vie sociale idéale, juste, bonne), l'histoire se terminerait, car grâce aux développements scientifiques et technologiques, on pourrait arriver à une sorte de Paradis terrestre.

Suivant cette logique, Mike Featherstone signale que le postmodernisme doit être compris comme une sorte de « fin de l'histoire » au sens où nous avons fini de croire qu'on doit surmonter le présent pour poursuivre un rêve utopique. Évidemment, il ne s'agit pas d'avoir atteint les objectifs, mais d'avoir pris conscience que l'histoire n'est pas un processus unitaire, ce qui veut dire que nous sommes conscients de l'énorme complexité de l'histoire ainsi que de sa pluralité. La connaissance des histoires rendues muettes a révélé qu'il n'y a pas une Histoire, mais des histoires. L'histoire, d'ailleurs, s'est révélée non seulement temporelle, mais aussi spatiale et relationnelle parce que ce qui se passe dans un groupe humain ou dans un espace particulier peut avoir un impact chez d'autres et vice-versa, comme l'avait déjà évoqué l'image de « l'effet papillon » (« le battement des ailes d'un papillon au Brésil peut-il déclencher une tornade au Texas? » se demandait Edward Lorenz⁵⁸⁶).

Cette circulation des cultures ne produit pas nécessairement plus de tolérance ou de cosmopolitisme, signale Featherstone. Une meilleure connaissance de l'Autre peut comporter une certaine inquiétude. Parler de culture globale implique également d'inclure des formes de contestation culturelle. Les États-Nations de l'ouest ont dû apprendre à tolérer une grande

586 À ce sujet, on peut consulter Nicolas Witkowski, « La chasse à l'effet papillon », *Science Tribune*, Alliage, numéro 22, 1995, <http://www.tribunes.com/tribune/alliage/accueil.htm>.

diversité culturelle et ethnique à l'intérieur de leurs limites. Également, comme nous l'avons mentionné, tous les États ont confronté le problème de la circulation de l'information et des images, ce qui augmente la participation et se manifeste aussi par une plus grande autonomie des minorités régionales, ethniques et autres. De plus, on assiste à une sorte de formation de l'opinion publique globale, comme on a pu le voir par exemple lors des manifestations massives de 2003 dans les grandes capitales du monde pour s'opposer à la guerre contre l'Irak. En ce sens, Featherstone commente : « *Such incidents make us aware of the process of the formation and deformation of appropriate norms of behavior within and between states, which while contested makes people more aware that there is a world stage and that the world is becoming one place*⁵⁸⁷. »

Pour faire face à la concentration des ressources et du pouvoir dans les mains d'une élite internationale, plusieurs groupes de gauche et d'anti-globalisation intensifient leurs efforts pour offrir l'opposition d'une lutte basée sur l'identification des classes. Homi Bhabha met en garde contre ces types d'identification tendant à homogénéiser les individus qui composent les groupes et qui peuvent avoir certaines tendances fondamentalistes.⁵⁸⁸

Les défis qui nous attendent dans notre monde devenu limité, surpeuplé, partagé, doivent être envisagés avec des yeux nouveaux. Maintenant que nous nous sommes situés au-delà des États-Nations, des nationalismes et des identités culturelles closes, il faut

587 Mike Featherstone, « Global and local cultures », *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, p. 91.

588 D'ailleurs, il explique : « *The fragmentation of identity is often celebrated as a kind of pure anarchic liberalism or voluntarism, but I prefer to see it as recognition of the importance of the alienation of the self in the construction of forms of solidarity. It is only by losing the sovereignty of the self that you can gain the freedom of a politics that is open to the non-assimilationist claims of cultural difference. The crucial feature of this new awareness is that it doesn't need to totalise in order to legitimate political action or cultural practice. That is the real issue. Having said that, there is also always that other mode where a totalisation becomes the basis of any legitimate political or social consciousness, and when that happens then you lose that all-important articulating world (and I use the word specifically) of difference.* » Homi Bhabha, « Interview with Homi Bhabha : The Third Space », par Jonathan Rutherford, dans Jonathan Rutherford (Éd.), *Identity, Community, Culture, Difference*, p. 213.

continuer à nous interroger sur les frontières des États, des Nations, du patriarcat, de la pensée eurocentriste, de la pulsion universalisante de la modernité, de la langue. Comme le souligne Iain Chambers⁵⁸⁹, le renouveau que nous vivons comporte un autre aspect, paradoxal : la diaspora produit souvent des identités fortes, de nouveaux fondamentalismes. Ainsi, des formes anciennes réapparaissent brusquement, s'imposant sur des différences qui sont de plus en plus reliées, forçant à la violence pour défendre des appartenances. Des fondamentalismes de toute sorte voient le jour : ethniques, locaux, religieux, des nationalismes, des identités rigides, des impératifs traditionnels. Comment comprendre cette situation ? Iain Chambers précise :

*It is a forcible reminder that the rational 'dialectic' has broken down. No one has a complete hold on the situation. The simple clarity of binary logic fractures into the complexities of unique intensities and blood-stained details. Returning to those deadly resolutions and crippling localisms, the questions of 'whose time?', 'whose history?' is managing, identifying and interpreting, both the local street and the global clock return to us with a dramatic urgency.*⁵⁹⁰

Le monde que nous habitons est ouvert mais encore plein d'absences, de silences, de lacunes. Comme le précise Iain Chambers, il n'est plus réductible à un centre, à une origine ou à un seul point de vue. Dans ces interstices, d'autres langues ou d'autres accents racontent d'autres histoires, d'autres vécus, d'autres temps. Notre sens d'être, de l'identité et de la langue sont maintenant traversés par le mouvement. Dans le mouvement, affirme-t-il, notre sens de l'identité ne pourra jamais être résolu. La sécurité qu'offraient les catégories comme le Blanc, l'Anglais, le mâle ou d'autres empêche de saisir efficacement les dynamiques contemporaines. Le mouvement nous a rattrapés et notre volonté individuelle n'y peut rien. Maintenant que nous avons compris que nos identités sont construites, nous avons la

589 Iain Chambers, « Cities without maps », *Migrancy, Culture, Identity*, p. 92 - 114.

590 *Ibid*, p. 100

possibilité de comprendre les mécanismes des autres identités, de découvrir d'autres histoires pour découvrir l'étranger qui nous habite.

Le voyage entamé aide à ré-inventer de nouvelles communautés, sans identité fixe ni destination finale. Ayant mis en question les référents, nous sommes libres d'inventer notre identité personnelle, tout comme on a inventé les identités nationales. Nous pouvons écrire notre histoire individuelle comme une fiction. Identifier l'histoire de nos vies à un récit fictif, nous libérer de nos certitudes, vivre « entre », dans les fissures, nous ouvre à la possibilité de dialoguer avec les différences, sur la frontière, de pouvoir espérer un Nous non-excluant, comme celui des poèmes de José Francisco. Tel est le cas de Boris, le poète errant de Sergio Kokis, qui s'invente un passé, une vie pleine d'aventures, de dangers, de beauté, de poésie. Il explique à son ami et éditeur Al pourquoi il lui est impossible d'écrire son autobiographie :

Je me suis tellement habitué aux jeux de langage que ma propre vie me paraît impalpable. J'arrive mal à distinguer les faits de la fiction, et souvent ma mémoire semble être une machine à tisser des récits à partir de fragments de la vie réelle. Vous m'aviez d'ailleurs demandé pourquoi je n'écrivais pas mon autobiographie. J'y ai pensé souvent durant mon séjour ici. Et je suis arrivé à la conclusion que cela n'en vaut pas la peine. Mieux vaudrait écrire un vrai roman. Ces exercices de la mémoire et cette recherche visant à récupérer le temps relèvent entièrement de la fiction. On s'occupe seulement des faits qu'on a choisi de se souvenir, ou encore de ceux que la mémoire a bien voulu conserver, et selon la forme qu'ils ont pris en s'agencant dans notre esprit. Les marées de la mémoire sont très mensongères. Dans un roman, au moins, l'apparence de la vérité sert à rendre l'histoire intéressante, et on garde toute la liberté. Par ailleurs, comment écrire mes mémoires si je ne suis pas encore certain du personnage que je veux être ? [...] Comme je suis toujours vivant, il se peut très bien que l'envie me prenne de changer de cap, de modifier le sens de certains passages, d'arranger le fil de l'histoire d'une autre façon. La même chose s'applique aux personnes que j'ai rencontrées... D'abord, il faut une certaine cohérence, que je ne trouve pas encore dans ma vie. Ensuite, si je construisais cette cohérence sous la forme d'un récit, je serais désormais encombré par ce déguisement, comme pris dans un carcan. Tout ce que je ferais ensuite serait compris selon la trame que j'aurais moi-même tissée. C'est idiot. Ce serait comme si j'étais déjà mort...⁵⁹¹

591 Sergio Kokis, *Errances*, p. 213-214.

Les réflexions de Boris mettent en relief les incertitudes de la vie postmoderne : d'une part, il ne peut y avoir d'histoire véritable, même de sa propre vie, parce qu'on accentue naturellement certains épisodes, certains visages et que l'on en laisse d'autres dans l'ombre. Même sans vouloir manquer à la vérité, la mémoire est sélective. D'autre part, il fait voir que ceux qui liraient son autobiographie et croiraient en elle, le fixeraient dans une identité, une manière d'être, qu'il serait prisonnier de son image. Ceci implique qu'on ne peut pas fixer la complexité d'une personne, d'un être vivant, en devenir, en perpétuel changement parce que ce serait le réduire à une image. Comment pourrait-on écrire son autobiographie et rester en vie ? Pour employer un terme cher à Homi Bhabha, la vie est *incommensurable*. Ainsi, n'importe quelle histoire n'est en fait, que de la fiction.

Conclusions partielles

*It is striking that one of the effects of the process of globalization has been to make us aware that the world itself is a locality, a singular place. This is apparent not only in the images of a world as an isolated entity in space which photographs of the earth from the moon provided, but also in the sense of its fragility, its finitude and openness, to irreparable damage and destruction. Mike Featherstone*⁵⁹²

*The postcolonial passage through modernity produces that form of repetition – the past as projective. The time-lag of postcolonial modernity moves forward, erasing that compliant past tethered to the myth of progress, ordered in the binarisms of its cultural logic: past/present, inside/outside. Homi Bhabha*⁵⁹³

L'aube du troisième millénaire a surpris l'humanité déchirée par de nouvelles guerres sanglantes, par de nouvelles terreurs. Juste au moment où les déplacements massifs, les

592 Mike Featherstone, *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, p. 92.

593 Homi Bhabha, *The Location of Culture*, p. 253.

communications instantanées, l'accès démocratique à l'information, les accords entre les États, le fait d'avoir pris conscience que nous partageons un foyer fragile et limité, laissaient entrevoir l'espoir d'une forme de culture qui paraissait ouverte à la non exclusion, de nouveaux événements sont venus bouleverser cette espérance. Après les attaques contre les États-Unis perpétrés le 11 septembre 2001 et la guerre contre l'Irak qui a suivi, les frontières entre les États-Nations se sont re-barbelées. Les voyages sont devenus pénibles à cause des fouilles interminables dans les aéroports et des exigences bureaucratiques pour obtenir des visas. Les organismes législatifs de certains États discutent maintenant de la construction de murs tout le long des frontières. C'est le cas par exemple des États-Unis qui souhaitent fortifier la frontière avec le Mexique pour empêcher le flux des immigrants clandestins. Aussi, des centaines de personnes meurent aux portes de l'Europe, après avoir marché pendant des mois, dans « l'espoir désespéré » de laisser derrière elles les horreurs de l'Afrique. Mais il faut dire que les mesures de sécurité visant à empêcher la circulation massive des immigrants s'adressent seulement à une partie de la population : les indésirables, les pauvres. Pour ceux qui circulent dans les sphères du pouvoir et côtoient quotidiennement les cercles des hauts milieux de la politique, le monde des finances et du commerce, les frontières ne sont jamais un obstacle. Il en est de même pour la circulation des biens, des capitaux, de l'information, des images.

D'autre part, la pauvreté et les déséquilibres économiques provoqués par les groupes financiers internationaux alliés aux dirigeants politiques souvent corrompus et ineptes des États ont provoqué des réactions massives anti-globalisation qui se sont transformées en fondamentalismes religieux, ethniques, nationalistes et idéologiques. Pour beaucoup de croyants islamistes, par exemple, l'Occident est le démon, tout comme en Occident, « les Arabes » sont devenus le symbole du danger. Pour le reste, la plupart des pays de l'Amérique

latine se donnent des gouvernements populistes « de gauche » dans l'espoir de combattre les effets pervers de la globalisation tout en fortifiant leurs identités nationales pour lutter contre l'ennemi commun : « le néo-impérialisme yankee ».

Le moment donc est ambigu. D'une part, les déplacements de milliers de personnes n'ont pas diminué malgré les difficultés, ce qui fait que les contacts entre les cultures continuent de produire des espaces autres, des dialogues, des rencontres. Les frontières en ce sens sont toujours poreuses, perméables, accessibles. Mais d'autre part, certaines frontières groupales, ethniques, religieuses, idéologiques, retrouvent leur rigidité et en conséquence, leur fonction d'espace de mort. La frontière comme espace de la mort, selon le concept anthropologique utilisé au chapitre II, comprend le sens historique (lieu où l'on dépose les dépouilles des victimes des sacrifices) mais aussi le sens métaphorique (espace non apprivoisé, dangereux, où la mort est une menace potentielle) qui explique à quel point la marginalisation, l'expulsion en dehors des frontières de la communauté équivaut à une mise à mort symbolique de l'individu. C'est le cas des marginaux mis en scène par les discours littéraires que nous avons analysés. La discrimination peut aller d'un simple geste de refus⁵⁹⁴ à la violence meurtrière et génocidaire.

Comme nous l'avons vu au début de ce chapitre, concernant l'essai de Marcos Aguinis, l'Argentine a inventé un nouveau type de victime : les *Desaparecidos*. Cependant, il faut souligner que dans le cas de l'Argentine, la frontière comme espace de mort est singulière. En effet, lors de la persécution des supposés subversifs, la droite argentine et son bras armé, les militaires, se sont appropriés un discours qui leur a permis non seulement de désigner l'ennemi mais encore d'employer des moyens extrêmes pour s'en débarrasser. Les

594 Par exemple dans le roman de Monique Proulx, *Homme invisible à la fenêtre*, Maximilien a un ami obèse qui souffre horriblement parce que personne ne le regarde, plus il est voyant, plus il est gros, moins il attire le regard des gens.

conséquences sont connues : tout le pays s'est trouvé uni face à l'incommensurabilité du danger d'un ennemi tout puissant qui menaçait la société dans tous les aspects : la religion, la tradition, le bien-être économique, le progrès et même la survie des enfants (on sait très bien que « les communistes mangent des enfants »). Les militaires se sont emparés d'un pouvoir total, comparable à celui du Generalísimo Franco en Espagne ou à celui de Lénine en Union Soviétique.

Cette chasse aux sorcières, processus pourtant si connu dans l'histoire de l'humanité, a eu un visage exceptionnel en Argentine. Les cadavres des personnes tuées pendant les séances de tortures, dans les prisons ou dans les « confrontations », n'ont jamais été retournés à leurs proches. Les militaires et paramilitaires ont eu soin de les cacher dans des fosses communes ou de les jeter dans la mer ou le Río de la Plata. Au niveau symbolique cet effacement des traces dans le feu de l'action est particulièrement significatif parce qu'il indique que la frontière où les bourreaux déposaient les cadavres des victimes expiatoires ne pouvait pas être la frontière géopolitique de l'État, mais une zone cachée, dissimulée, niée, muette, tout comme le carnage a été caché, dissimulé, nié, non seulement *a posteriori*, mais au moment même où l'horreur avait lieu. L'absence de matérialité géographique de la frontière comme espace de mort montre qu'elle n'a pas été située à l'extérieur d'un espace apprivoisé pour la vie, l'espace social, de la collectivité, le cosmos, mais qu'elle s'installe partout à l'intérieur, qu'elle habite au sein de la société. La frontière comme espace de mort pour les génocides argentins devait être niée au moment même où les cadavres y étaient occultés. C'est ainsi que le processus d'élimination des « ennemis de la Patrie » a pu se prolonger pendant des années. Au contraire de ce qui s'est passé dans d'autres pays où les gens ont eu l'occasion d'enterrer leurs morts, l'absence de tombeaux en Argentine, la frontière-espace-de-mort fantôme, produit une sensation d'irréalité et d'impuissance. Les

boucs émissaires exécutés sont partout et, paradoxalement, nulle part. Des fosses communes peuvent être découvertes subitement, par hasard. La mer peut toujours retourner les restes de quelqu'un, de quelqu'une... Encore aujourd'hui, les journaux publient de temps en temps des nouvelles concernant ces macabres découvertes. D'ailleurs, le discours de ceux qui continuent de nier ce génocide s'occupe de diffuser des bruits selon lesquels les familles reçoivent de temps en temps des nouvelles d'un/e disparu/e qui s'était exilé/e et qui s'était caché/e des années durant.

Ces situations qui mettent en évidence la démente des événements, provoquent inexorablement des interrogations: cette frontière, quel intérieur et quel extérieur démarque-t-elle ? Où est l'espace de la mort ? Ce serait tout l'espace social des Argentins ? Ceci voudrait dire que l'espace social protégé par la frontière, l'espace de vie, le cosmos, tout simplement n'existe pas. Si la frontière de la mort est partout et nulle part à l'intérieur de l'espace protégé, réservé à la vie, invisible mais omniprésente, ceci signifie qu'il n'y a que chaos et que le sacrifice rituel qui transforme le chaos en cosmos, la confusion en ordre, a été renversé. La société n'est plus un refuge mais un piège. La mort menace partout. C'est pourquoi, comme le signale Aguinis dans son essai, les blessures que la dictature a laissées en Argentine saigneront encore pendant longtemps. Puisque la mondialisation empêche ce genre de fermeture en raison de la simultanéité des communications, on peut espérer que ce type de situation sera contrôlé à l'avenir par l'opinion globale.

Le XXe siècle aura été un des plus sanglants de l'histoire de l'humanité : le génocide des Arméniens aux mains des Turcs, les goulags soviétiques et chinois, les camps d'extermination nazis, les millions de morts des deux Guerres mondiales, les dictatures militaires en Amérique latine, le Kosovo, le Rwanda... Pourrait-on espérer que les frontières (humaines ou géopolitiques) du XXIe siècle seront moins meurtrières ? Comme nous l'avons

mentionné plus haut, nous avons compris récemment que malgré les frontières géopolitiques et culturelles, nous partageons un espace réduit dont les ressources ne sont pas inépuisables et dont la vie, non seulement celle de notre espèce mais toute forme de vie, est menacée par les activités humaines.

De plus en plus, on se rend compte que le respect de la vie dans toutes ses manifestations est essentiel pour la survie de l'espèce humaine. Les diverses communautés humaines qui habitent la planète sont interdépendantes face à cette tâche essentielle. En même temps, en ayant pris conscience que nous occupons un espace réduit, nous nous rendons à l'évidence de l'inévitabilité du contact entre les cultures. Ces deux faits nous mettent face à l'évidence que pour pouvoir vivre dans cette nouvelle condition, la seule attitude possible est celle du respect et de la tolérance. Ceci suppose la déconstruction du binarisme des barrières linguistiques, des frontières géopolitiques, des limites idéologiques, discriminantes et génocidaires, mais aussi des murs personnels. Cela pourrait conduire lentement vers une forme de vie qui ouvre un nouveau chemin. Se débarrasser des frontières est une tâche globale, qui engage la totalité des peuples de notre planète et de l'être humain. Fanon l'annonçait déjà lucidement : « Reprenons la question de l'homme. Reprenons la question de la réalité cérébrale, de la masse cérébrale de toute l'humanité dont il faut multiplier les connexions, diversifier les réseaux et réhumaniser les messages⁵⁹⁵. » Les communications massives et instantanées et la circulation de millions de personnes sur la surface de la planète devraient renforcer la diversification et la multiplication des relations. C'est bien le cas du nomadisme discursif mis en scène par exemple dans les romans de la route, à propos desquels, Patrick Imbert souligne que « Le roman de la route démontre que la plupart des aspects de l'héritage culturel américain travaillent dans le rejet de la stagnation et

595 Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, p. 367.

des dualismes. Ceci est lié aux conceptions suivantes : que les cultures sont plusieurs, que la nature est construite, que comprendre et interpréter sont étroitement unis ensemble et que la vie est un espace décentré où l'équilibre est accompli par le mouvement⁵⁹⁶. » Les personnages nomades des récits que nous avons étudiés partagent les mêmes caractéristiques. Les artistes et les saltimbanques nomades de Sergio Kokis, le poète chicano de Carlos Fuentes, les femmes errantes de Régine Robin, Eliza, la jeune aventurière d'Isabel Allende, vivent tous dans le pluralisme culturel et refusent les barrières du dualisme. Ils adhèrent à une identité hétérogène, « polymodale », pour employer le terme d'Amaryll Chanady⁵⁹⁷. Ce sont des caméléons qui changent selon les différents groupes, qui parlent plusieurs langues, qui s'adaptent à la complexité des cultures. Comme l'explique Amaryll Chanady, leur identité, loin d'être figée, est « cumulative ». Il s'agit d'un « sentiment d'identification simultanée à une communauté ethnique aussi bien qu'à l'État), en plus d'un sentiment d'appartenance simultanée à divers groupes (ethniques et autres) à l'intérieur de la nation⁵⁹⁸. » La construction d'une identité cumulative permet de penser les frontières groupales d'une manière nouvelle. Ce type d'identité, explique Chanady, intègre diverses origines sociales, religieuses ou politiques. L'individu à identité cumulative peut choisir diverses solidarités et les réaliser sur des plans différents. Il peut aussi assumer des identités fractionnelles en

596 Patrick Imbert, « Les romans du voyage et la légitimation des déplacements géo-symboliques », dans J. Morency, J. Den Toonder, J. Lintvelt (Éds.) *Romans de la route et voyages identitaires*, Montréal, Éditions Nota Bene, 2006, p. 325 - 351. Par conséquent être décentré est à l'opposé de la position objective de l'historien ou du disciple littéraire qui essaye de se marginaliser lui-même pour laisser parler son texte pour lui dans cette « authenticité ». L'enchaînement de la compréhension et de l'interprétation est de croire que l'écriture dans les marges d'un texte et récontextualisant sa signification à travers une de ses propres positions, relative et provisoire, est de décentrer le texte et de dynamiser le décentrement par une lecture particulièrement légitime.

597 Amaryll Chanady explique : « Le terme « polymodal » implique en effet non seulement une manière collective de vivre et de penser (d'un groupe ethnique ou professionnel, par exemple), mais aussi une forme particulière sous laquelle s'accomplit une action. Toutes les formes de participation et d'appartenance à un groupe ne sont donc pas similaires. Le concept d'identité 'polymodale' souligne par ailleurs le fait que l'identification et le sens d'appartenance peuvent être multiples et volontaires. » Amaryll Chanady, *Entre inclusion et exclusion*, p. 307.

598 *Ibid*, p. 307.

s'impliquant dans des réseaux divers, parler plusieurs langues, pratiquer différentes coutumes, s'intégrer dans le monde politique, bref, assumer diverses formes d'identification complémentaires. L'identité cumulative défie les frontières excluantes, car elle intègre, elle ne nie pas, au contraire, elle additionne, enrichit.

La construction d'une telle identité n'est pas simple. L'individu doit choisir par lui-même ce qu'il désire devenir. Il ne se laisse pas imposer des limites ni des manières d'être par le groupe. En ce sens, comme Eliza, il devient libre mais en même temps responsable. Ceci implique une certaine solitude, car l'individu doit renoncer au refuge sécuritaire qui provient des certitudes, des explications mythiques, des croyances, des promesses d'un Paradis terrestre. Par exemple Boris, le poète d'*Errances*, de Sergio Kokis explique : « Jusqu'à présent, je me sentais confortable à l'idée que j'avais un pays, quelque part, ailleurs. Je dois apprendre dorénavant à vivre sans cette excuse⁵⁹⁹. »

Par un processus métonymique, on pourrait appliquer le concept d'identité cumulative aux identités groupales, voire nationales. Cette idée de construction identitaire pourrait représenter l'avantage pour le groupe de se percevoir comme une totalité inachevée, en mouvement. La communauté pourrait accepter qu'elle soit susceptible de faire des erreurs mais aussi de se corriger, d'apprendre des Autres pour améliorer son sort sans sentir qu'elle trahit une essence. Elle pourrait se penser anthropophagique, pour utiliser le concept d'anthropophagie culturelle développé par le Brésilien Oswald de Andrade⁶⁰⁰, se nourrissant de la sagesse des autres communautés et choisissant son propre destin d'une manière libre et responsable. Dans ce type de communauté, les frontières groupales ou nationales ne seraient pas excluantes, mais perméables, mobiles, en déplacement et en devenir. La rigidité des

599 Sergio Kokis, *Errances*, p. 326.

600 Oswald de Andrade, *Anthropophagies*, Paris, Flammarion, 1982 [1928].

frontières groupales et nationales qui a produit – et continue de produire – tant de souffrance et de mort, comme celles que Marcos Aguinis, Carlos Fuentes, Sergio Kokis, Régine Robin, Monique Proulx, Isabel Allende, etc., mettent en scène dans leurs oeuvres, céderait pour faire place à la richesse d’une culture cumulative, une culture qui, loin de se baser sur le binarisme destructeur extérieur/intérieur, irait au-delà de la culture de la mort pour s’ouvrir vers une culture de la vie.

CONCLUSION

Au-delà des frontières/blessures/cicatrices

Sous le manteau uniformisateur de la mondialisation, d'autres frontières naissent, s'enchevêtrent, découpent les espaces pour engendrer de nouveaux territoires, géographiques comme imaginaires.
René Derouin⁶⁰¹

Car tout est là, et presque tout est dit, quand on a fait remarquer qu'il ne s'agirait en aucun cas de transformer à nouveau une terre en territoire. Le territoire est une base pour la conquête. Le territoire exige qu'on y plante et légitime la filiation. Le territoire se définit par ses limites, qu'il faut étendre. Une terre est sans limites, désormais. C'est pour cela qu'il vaut qu'on la défende contre toute aliénation.
Édouard Glissant⁶⁰²

O mon corps, fais de moi toujours un homme qui interroge ! Frantz Fanon⁶⁰³

Nous avons vu que le concept de la frontière s'érige sur le binarisme inclusion/exclusion, fondateur de violences. La frontière inclut le Même tout en excluant le différent. Du point de vue anthropologique, nous avons analysé l'invention des frontières à deux niveaux : au niveau territorial et au niveau humain. Les frontières territoriales, comme l'explique Mircea Eliade répondent au besoin primitif de transformer le chaos en cosmos. Ainsi, les peuples primitifs, aménageaient autour du temple (le centre du territoire) un espace habitable pour perpétuer la vie. Le rite fondateur du territoire qui opérait la transformation était un sacrifice perpétré dans le temple. Le territoire – et avec lui ses frontières – était engendré par un acte de violence. Par ailleurs, l'espace extérieur qui entourait le territoire, tout en étant non apprivoisé, représentait le chaos, la mort éventuelle. C'est à l'extérieur du territoire que l'on déposait les fragments des cadavres issus des sacrifices.

601 Henri Dorion, « René Derouin : pour une définition du territoire », *Vie des arts*, no. 184, automne 2001, p. 46.

602 Édouard Glissant, *Poétique de la Relation, Poétique III*, p. 166.

603 Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Édition du Seuil, Coll. « Points », 1952, p. 188.

D'autre part, la théorie de la violence mimétique développée par René Girard explique la violence des frontières humaines. Pour apaiser une crise de violence, on sacrifie une victime désignée, conduite qui avec le temps deviendra un rituel. Ce bouc émissaire qui transforme le chaos de la violence mimétique menaçant la survie du groupe en ordre (en cosmos) est choisi en raison de sa différence partielle. Ainsi, se dresse clairement une frontière basée sur l'identité du groupe. Ceux qui se considèrent le Même excluent une victime perçue comme différente et, en conséquence, coupable du chaos menaçant la survie de l'espèce. En l'éliminant par le rite sacrificiel, on retrouve l'ordre et la vie se perpétue. En ce sens, René Girard a montré que la violence est une caractéristique de tous les groupes humains : il n'y a pas de civilisations ou de groupes humains non violents. La violence n'est pas le résultat des civilisations, mais leur fondement. Nous sommes des civilisations du tombeau, affirme-t-il.

De ce fait, pour faciliter notre analyse de l'expression de la frontière nous avons établi une différence entre les « frontières humaines » et les « frontières géopolitiques ou territoriales ». Pourtant, un regard approfondi dévoile qu'une telle différence est en partie artificielle. En effet, à l'intérieur d'un territoire la constitution de la frontière est de nature identitaire : on construit une identité (nationale, en l'occurrence). On produit un Nous à qui on attribue des caractéristiques parentales : des milliers, voire des millions de personnes sont le Même. Il s'agit de la fabrication d'une personne collective reliée par des liens affectifs partageant une histoire et évoluant vers la promesse d'une utopie.

C'est pour cette raison que lorsque Carlos Fuentes retrace les blessures physiques de Frida Kahlo, il les identifie aux blessures nationales : le corps d'un individu est porteur du corps national et *vice versa*. Toutefois, à l'intérieur du territoire géopolitique, partagé supposément par les Mêmes, les groupes dressent des frontières humaines productrices de

violences qui vont de la discrimination au génocide. Les principes de ces frontières groupales (humaines) ne diffèrent pas essentiellement de celles du groupe-nation : elles sont de caractère identitaire. **De ce fait, nous pouvons conclure que les frontières, territoriales ou humaines, sont toujours identitaires et toujours potentiellement violentes.**

D'autre part, on sait que l'identité est toujours une construction, elle est fabriquée, transmise et/ou attribuée par la voie des discours, des institutions, de la langue, de la culture, de l'héritage. Toutefois, il est important de souligner qu'elle est intériorisée individuellement et qu'à la limite, c'est chaque individu qui construit sa propre identité. L'identité groupale (nationale, sexuelle, religieuse, raciale, idéologique...) produit une frontière qui est toujours personnelle. Au moment où cette frontière produit des exclusions c'est parce que le phénomène d'identification au groupe des Mêmes s'est mis en place. Pourtant, la frontière n'existe qu'à l'intérieur de chaque individu. Or, l'individu a la possibilité de choisir entre le binarisme exclusion/inclusion et l'ouverture vers un Nous plus vaste. **C'est pourquoi nous posons que la frontière, nous la portons en nous**, comme l'expriment les personnages de Carlos Fuentes, dans *Gringo viejo*:

*(“¿Y la frontera de aquí adentro?”, había dicho la gringa tocándose la cabeza. “¿Y la frontera de acá adentro?”, había dicho el general Arroyo tocándose el corazón. “Hay una frontera que sólo nos atrevemos a cruzar de noche – había dicho el gringo viejo- : la frontera de nuestras diferencias con los demás, de nuestros combates con nosotros mismos.”)*⁶⁰⁴

La violence du dualisme exclusion/inclusion

À l'aube du XXI^e siècle, les frontières – géopolitiques et humaines – de l'ère de la mondialisation, fragmentées, déplacées, mises en question ou rétablies, maintiennent leur

604 « ('Et la frontière d'ici, à l'intérieur?', avait dit la Gringa en se touchant la tête. 'Et la frontière là-dedans?', avait dit le général Arroyo en se touchant le cœur. 'Il y a une frontière que nous osons traverser seulement la nuit – avait dit le Gringo – : la frontière de nos différences avec les autres, celle de nos combats avec nous-mêmes.') » Carlos Fuentes, *Gringo Viejo*, p. 13. C'est moi qui traduis.

nature binaire. Loin de s'être affranchie du cercle des violences que les frontières produisent, l'humanité vit encore prisonnière de leur dynamisme meurtrier⁶⁰⁵. En ce qui concerne le temps, le mécanisme de la violence créateur des frontières humaines s'avère pendulaire : on tue pour venger la mort ou on tue pour effacer les traces du meurtre. Ainsi, les crimes se succèdent, les uns après les autres dans un cercle infernal. On est encore souvent régi par la Loi du Talion, œil pour œil, dent pour dent. Malgré l'évolution scientifique, technologique et intellectuelle, le problème de la violence persiste. Chaque époque, chaque âge connaît un type de frontière différent, mais dont les conséquences sont toujours les mêmes. À l'aube du XXI^e siècle, de nouvelles frontières se dressent⁶⁰⁶. La négation de la dynamique de la violence et la persévérance dans le démenti de notre incohérence entraînent perpétuellement l'humanité dans de nouvelles guerres, vers de nouveaux génocides. « On ne veut pas savoir que l'humanité entière est fondée sur l'escamotage mythique de sa propre violence, toujours projetée sur de nouvelles victimes. Toutes les cultures, toutes les religions, s'édifient autour de ce fondement qu'elles dissimulent⁶⁰⁷ », affirme René Girard.

605 En ce sens, Édouard Glissant commente : « Une des constantes de cette violence moderne est qu'elle se doit à toutes forces d'être mise en scène. Réelle ou simulée, elle exige le lustre, ne peut se dispenser des services des agents d'éclat. Les violences souterraines, celles des ghettos ou des brousses, celles des combats obscurs pour la survie, s'effilochent quand s'esquissent les solutions. Les Noirs des États-Unis, là où ils sont les plus pauvres, parce qu'ils sont les plus pauvres, parce qu'ils sont en deçà des possibilités de vie, et parce qu'ils n'ont pas d'autres solutions, exercent la violence totale, dans le maquis des villes. La violence de la misère n'est pourtant pas une vocation. Mais la violence moderne, née du choc des cultures, est d'une autre sorte. Elle se nourrit de son éclat et s'exaspère de son propre écho. » Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 213.

606 En ce sens, Patrick Imbert explique : « Les démunis sont défavorisés sur le plan de la restructuration culturelle qui privilégie les relations étendues par le biais des organisations internationales, des réseaux de télécommunications et des médias globaux. A travers cette restructuration inégalitaire se joue pourtant un enjeu majeur du troisième millénaire : donner accès au déplacement et aux relations tertiaires aux plus démunis. Sinon, l'ignorance culturelle due à l'absence de contact sera telle qu'un jour, des monolithismes qui s'ignorent s'affronteront soit dans l'impossibilité de trouver un terrain d'entente, soit dans l'incapacité à saisir qu'il existe des règles du jeu à partager. [...] Cette crise n'est pas uniquement économique; elle risque de surgir aussi de fondamentalismes dévastateurs tentant de réinstaurer un monde de la vérité, c'est-à-dire un monde où un territoire délimité est lié à une herméneutique monolithique. » Patrick Imbert, *Trajectoires culturelles transaméricaines. Médias, publicité, littérature et mondialisation*, p. 70.

607 René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 230.

D'ailleurs, les discours et les pratiques des victimes peuvent aussi tourner vers la violence. Girard rappelle que le communisme, par exemple, prétendait parler au nom des victimes. Ainsi, on produisait des victimes au nom des victimes. De même, on ne peut pas oublier que l'holocauste a été perpétré au nom de la justice. Comment oublier que le peuple allemand se sentant en danger par la « menace juive » s'est vu dans l'obligation d'exterminer les Juifs? ⁶⁰⁸ Le terrorisme aussi exerce la violence au nom de la défense des victimes. L'excuse, c'est que les souffrances produites par certains groupes au pouvoir justifient l'assassinat de victimes innocentes, complètement étrangères aux échanges effectués au niveau des élites. Pour châtier ce crime, les « représentants » des victimes partent en croisade au nom de leur défense en provoquant encore de nombreuses victimes... et ainsi de suite.

Pour aller au-delà des exclusions

Une ouverture à l'autre implique donc la volonté de renoncer à le représenter (car la représentation peut seulement se faire à partir du même) et le désir de lui laisser la parole. Amaryll Chanady⁶⁰⁹

Comment sortir de ce cercle vicieux ? Nécessairement, l'humanité devra faire un grand effort en refusant consciemment toute forme de violence. Le problème doit être posé non seulement au niveau des groupes qui engendrent l'exclusion et la violence mais aussi au niveau de ceux qui la souffrent pour ne pas tomber dans le piège du ressentiment ou devenir,

⁶⁰⁸ Voici un extrait du discours de Himmler rappelant que pour mettre fin à la guerre, il fallait exterminer **tous** les Juifs (il faudrait s'interroger si la fin de la guerre aurait impliqué une volonté de construire la paix) : « Tous les Allemands ont bien compris que nous ne supporterions pas les difficultés de cette guerre si cette peste qui décompose tout se trouvait encore dans le corps de notre peuple. La phrase : les Juifs doivent être exterminés, comporte peu de mots. La question suivante nous a été posée : que fait-on des femmes et des enfants ? Il a fallu prendre la grave décision de faire disparaître ce peuple de la terre. » Heinrich Himmler, « Discours à Posen le 6 octobre 1943 », Cité par Jacques Tarnier, « La Shoah », *Le racisme*. Publié dans le site de FINGERHUT, Michel, *Ressources documentaires sur le génocide nazi et sa négation - Documentary Resources on the Nazi Genocide and its Denial*, <http://www.anti-rev.org/>

⁶⁰⁹ Amaryll Chanady, *op. cit.*, p. 65.

comme le disait Cortázar, des « scribes de la rancune⁶¹⁰ ». Le danger de la rancune et du ressentiment est qu'ils conduisent à la répétition de la violence. Comme l'explique René Girard, le ressentiment provient de la rivalité mimétique, il s'agit d'une réciprocité entre modèle et imitateur et vice-versa : « Le ressentiment consiste à tout mettre sur le dos de cet autre, ce qui est justifié jusqu'à un certain point, puisqu'il est exactement semblable à ce que je suis⁶¹¹. » Le bouc émissaire n'est pas différent, il est perçu et désigné comme tel. Pour briser le cercle vicieux, il y a une « bonne réponse », explique-t-il, c'est l'amour :

Ne pas aimer son frère et le tuer ne sont qu'une seule et même chose. Toute négation d'autrui tend, nous l'avons dit, vers l'expulsion et le meurtre. [...] Tuer c'est mourir, mourir c'est tuer, car c'est demeurer dans le cercle de la mauvaise réciprocité, dans la fatalité des représailles. Ne pas aimer c'est donc mourir, puisque c'est tuer.⁶¹²

Toutefois, comme le souligne Fernando de Toro, malgré l'immensité du défi, il est impératif de surmonter le passé. Si nous ne le faisons pas, nous continuerons de le répéter. Pour ne pas tomber dans cette répétition, il est nécessaire de cultiver la mémoire mais aussi, signale-t-il, de surmonter la tentation de la vengeance :

*Cuando el genocidio de Kosovo ocurrió (exagerado y distorsionado por los medios de comunicación estadounidenses y por los representantes del Pentágono, pero no por ello fue una realidad menos trágica), pensé que esta tragedia nos proveía con una oportunidad histórica única que podía marcar el comienzo de algo nuevo, un nuevo comienzo que podía de una vez por todas cambiar el pasado de venganza y retribución. Cuando los kosovares comenzaron a regresar a Kosovo, tuve la esperanza de que no cometerían las atrocidades que los serbios habían cometido con ellos. Me equivoqué: pillaje, asesinato, genocidio, ocurrió. A menudo me pregunto ¿qué habría sucedido si los kosovares, en vez del asesinato, hubieran ofrecido una flor a los serbios?*⁶¹³

610 Julio Cortázar, « Cortázar écrit sur l'exil », *Page de Julio Cortázar* (voir Chapitre VI).

611 Les notions exprimées dans ce paragraphe se trouvent dans Marie-Louise Martinez, « Entretien avec René Girard. Vers une anthropologie de la frontière. » Propos recueillis le 31 Mai 1994 au CIEP à Sèvres.

612 René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 294.

613 « Lorsque le génocide du Kosovo eut lieu [...], j'ai pensé que cette tragédie nous fournissait une opportunité historique unique qui pouvait marquer le commencement d'une nouvelle étape, qui pourrait changer définitivement le passé de vengeance et de rétribution. Quand les gens du Kosovo ont commencé à y retourner, j'ai eu l'espoir qu'ils ne commettraient pas les atrocités que les Serbes avaient commises avec eux. Je

Le symbole de la fleur proposé par de Toro laisse un parfum d'espoir. Cependant, on est encore loin d'une humanité réglée par la Loi de l'Amour. En ce sens, René Girard souligne que seule la menace de la destruction totale retient l'humanité de se servir de son pouvoir de destruction. Toutefois, il déclare qu'il est possible de construire une culture basée sur l'amour, comme celle que les Évangiles proposent depuis 2000 ans⁶¹⁴. Il affirme aussi que le moment est propice. Par le biais de l'art (dont la littérature) et de la science, par l'action de certaines organisations, par l'application des recommandations des organismes internationaux, il est toujours possible de penser que le cercle de violence peut enfin être brisé.

La traversée du temps et de l'espace : Les trans- et les multi- en question

La première question qui nous vient à l'esprit concerne la réaction des victimes de la violence. Certaines réagissent en construisant des ponts mais d'autres érigent des murs. Pour construire des ponts ou pour pouvoir aller au-delà de la violence des frontières humaines, le premier pas est *d'oser se connaître*⁶¹⁵ et de conserver la mémoire. « Pour déconstruire la violence, il faut tirer de l'oubli ce que nous devons à cette violence⁶¹⁶ », commente Jean-Paul

me suis trompé : pillage, assassinat, génocide, ont eu lieu. Souvent, je me demande : qu'est-ce qui se serait passé si les gens du Kosovo, au lieu de l'assassinat, avaient offert une fleur aux Serbes ? » Fernando de Toro, « El desplazamiento de la literatura y la literatura del desplazamiento y la problemática de la identidad », *Intersecciones II*, p. 131. C'est moi qui traduis.

614 Voici un exemple des paroles du Christ auxquelles René Girard fait référence lorsqu'il signale que le seul moyen de détourner la violence est de suivre les Évangiles : « Vous avez appris qu'il a été dit : Oeil pour oeil, dent pour dent. Eh bien moi, je vous dis de ne pas riposter au méchant ; mais si quelqu'un te gifle sur la joue droite, tends-lui encore l'autre. Et si quelqu'un veut te faire un procès et prendre ta tunique, laisse-lui encore ton manteau. Et si quelqu'un te réquisitionne pour faire mille pas, fais-en deux mille avec lui. Donne à qui te demande ; ne te détourne pas de celui qui veut t'emprunter. » Évangile de Jésus-Christ selon saint Matthieu 5,38-42.

615 Julio Cortázar, « Cortázar écrit sur l'exil », la *Page de Julio Cortázar* (voir Chapitre VI).

616 Jean-Paul Kornobis, *La violence et le sacré*, juillet 2002, *Association pour les recherches mimétiques*, <http://web.lerelaisinternet.com/armpoissy/>

Kornobis. René Girard souligne l'importance de la littérature dans cette entreprise d'éclaircissement. En effet, la littérature peut représenter des notions qui appartiennent à la dimension de l'intuition. Nous avons vu qu'en ce sens, les écrivains des Amériques prennent position. D'une part, ils/elles mettent en évidence la violence générée par les frontières humaines et territoriales et, d'autre part, beaucoup soulignent l'importance de l'ouverture comme stratégie pour dépasser l'exclusion. Il s'agit d'une ouverture qui efface les limites qui séparent le Nous de l'Autre.

Au sein de la société canadienne caractérisée par l'énorme flux migrateur qu'elle reçoit et soutient, l'écriture dite « migrante » joue un rôle fondamental dans la conservation de la mémoire pour empêcher la répétition du passé. Par ailleurs, dans le contexte plus vaste de l'expérience de la diversité culturelle des Amériques, analysée selon les concepts de la « transculturation », du « multiculturalisme », ou de l'« hybridité culturelle » (pour ne mentionner que trois tentatives de description), la réflexion critique souligne que l'interaction des différents fragments culturels du continent américain a provoqué la mise en question des certitudes nées du binarisme violent de la frontière. Dans ce contexte, on se questionne sur la signification de mots tels que « étranger », « exil », « migration ». Au Québec par exemple, on examine la pertinence de continuer à parler d'auteurs/es migrants/es (= étrangers/es). Ces questions interrogent une manière de penser basée sur le binarisme. Dans le domaine culturel, on se demande s'il est encore possible d'utiliser le qualificatif de « multiculturalisme » pour la société canadienne. Est-ce que les concepts comme « la transculturation » sont encore utiles dans un monde où les frontières se sont multipliées, déplacées, fragmentées ? Un monde qui par conséquent s'est transformé en une grande « zone de contact » ?

Dans un monde où les déplacements massifs des migrants défient la résistance des frontières géopolitiques et culturelles, le fait que dans les métropoles on puisse manger dans des restaurants hindous ou chinois, argentins ou mexicains, japonais ou espagnols, n'est plus considéré comme « exotique » mais s'est transformé en une possibilité du quotidien. Il n'est pas non plus inhabituel d'assister à des expressions culturelles provenant de pays éloignés, un ballet sénégalais, une pièce de théâtre japonaise, un concert de musique chinoise, un exposition de photographies d'artistes brésiliens ou de peintres latino-américains. Et que dire des médias qui importent dans nos foyers des images et des sons d'événements qui arrivent au moment précis où nous les percevons mais à des milliers de kilomètres de distance ? L'Autre, n'est plus ailleurs, mais ici. Ses couleurs, ses parfums, ses mouvements, ses croyances et ses histoires ne font plus partie d'un écho éloigné, mais habitent parmi nous.

Le déplacement de l'Autre, installé dans les métropoles, répond à des causes très diverses. L'une des plus fréquentes, comme l'indique Iain Chambers, est « l'espoir désespéré du Nord » qui provoque une émigration dans laquelle des millions de personnes s'exposent à une traversée incertaine, en défiant un retour redouté, l'humiliation, la faim et toutes sortes d'épreuves, y compris la mort, pour fuir la misère et une vie d'insatisfactions. Les professionnels aussi se déplacent en laissant leurs lieux d'origine pour s'installer dans d'autres sociétés. Pour les exilés qui s'éloignent de leurs lieux d'origine, le voyage représente l'occasion de fuir la mort imposée par des régimes pervers, mais en même temps, il produit une immense blessure de déracinement. La migration, en définitive, peut être volontaire ou non, mais il est clair que les motivations qui la provoquent sont étroitement liées à la pulsion de vie. Dans le cas des migrants économiques, ceux-ci ne peuvent pas « choisir » de rester dans leurs pays d'origine parce que le risque de mort est plus grand que

celui de la traversée de la frontière. C'est pour cette raison que Iain Chambers parle d'« espoir désespéré ».

Les déplacements de millions de personnes à travers la planète provoquent des changements culturels profonds, tant dans les sociétés d'accueil (qui reçoivent les fragments culturels transportés par les migrants) que dans les sociétés expulsives, puisque les migrants, d'une manière ou d'une autre, sont transformés et deviennent des transmetteurs de la culture acquise dans la métropole. Par conséquent, le déplacement physique de ces personnes provoque d'importants déplacements culturels.

Les Amériques ont été depuis toujours la terre du déplacement, ce qui a provoqué des relations culturelles complexes, des dialogues, des négociations, des transformations, des divergences... Continent du métissage, de l'hybridité, de l'hétérogénéité, du syncrétisme. Lieu des *trans*, du passage, des rencontres et des contacts. Des confrontations aussi. Et, incontestablement, des exclusions. Afin d'expliquer et de comprendre ces phénomènes, des intellectuels, des artistes, des sociologues, des anthropologues, ont élaboré des théories, des esthétiques, des concepts, des images et des métaphores. Depuis le concept du « métissage » de Vasconcelos, en passant par le « réel merveilleux américain » de Carpentier, par le « réalisme merveilleux » d'Alexis, par le concept de « transculturation » de Fernando Ortiz, par les esthétiques de l'indigénisme, du « réalisme magique », du « roman de la terre », jusqu'à la théorie « des cultures hybrides » de García Canclini et de la « littérature migrante » au Québec, on parcourt un chemin laborieux marqué par la recherche de définitions identitaires et de descriptions épistémologiques de la complexité culturelle des Amériques qui essayent d'expliquer la rencontre, pas toujours harmonieuse, des diverses cultures et des fragments culturels.

Looking for the join⁶¹⁷

*It is impossible to 'go home' again. This means to find oneself subject to ever wider and more complex webs of cultural negotiation and interaction, where, for example, immigrant women are subject-ed by the double articulation of discourses of cultural difference and patriarchy. This makes their attempts to negotiate their selfhood in daily life both more interesting and perhaps more exemplary of the contradictions within which subaltern experience is represented and lived. Iain Chambers*⁶¹⁸

Le terme « transculturation » a été utilisé par les ethnographes pour décrire la manière dont les groupes subordonnés ou marginaux sont culturellement transformés à partir des matériaux que leur transmet la culture dominante (rien que cette définition révèle le binarisme qui caractérise le concept de transculturation). La culture dominée ne peut pas contrôler ce que la culture dominante produit, mais elle peut déterminer à quel degré et pour quelle fin elle l'absorbe. La transculturation est un phénomène qui se produit dans ce que Mary Louise Pratt appelle la zone de contact⁶¹⁹. Ce concept lui est utile pour interroger la manière dont on conçoit la transculturation des colonies vers la métropole. En effet, on prend pour acquis que la métropole détermine la périphérie, ce qui ne nous permet pas de percevoir de quelle manière la périphérie détermine la métropole (de la même manière, Edward Saïd soulignait aussi que de nos jours il est impossible de penser Paris sans la contribution des Algériens ou Londres sans celle des Hindous).

En ce sens, le travail des écrivains migrants s'avère significatif, car ils produisent un discours bio-fictif en recréant la traversée et leurs efforts d'intégration et de communication avec la société d'accueil. Au Québec, des écrivains et écrivaines comme Dany Laferrière, Régine Robin, Marilú Mallet, Anne-Marie Alonzo, Marco Micone, Antonio d'Alfonso, Ying

617 Expression utilisée par Homi Bhabha en s'inspirant du roman *Beloved* de Tony Morrison, Homi Bhabha, *The Location of Culture*, p. 18

618 Iain Chambers, *Migrancy, Culture, Identity*, p. 75

619 Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes Travel and Transculturation*, London and New York, Routledge, 1992.

Chen, Sergio Kokis (pour ne citer que quelques noms), mettent en évidence la complexité de la nouvelle société : hétérogène, multiple, en mouvance, en perpétuelle rénovation. C'est une société où les relations s'établissent de manière rhizomatique, en négociant, en créant une culture qui est devenir, un procès jamais achevée.

Ce dialogue culturel a lieu entre des émetteurs et des récepteurs habitués à penser la culture en termes d'échange, d'interaction. Il ne s'agit plus du vieux contrat artistique producteur - récepteur passif. Les émetteurs désirent non seulement s'exprimer mais ils aspirent à modifier la sensibilité du récepteur et espèrent s'enrichir par l'interaction, ouvrir de nouvelles portes, de nouveaux chemins créatifs et relationnels dans la complexité des *multi* -. En ce sens, le dialogue culturel est encadré dans la dynamique dialogique expliquée par Bakhtine. Elle est ouverte, fluide, inachevée et rhizomatique. Par ailleurs, la condition postmoderne/postcoloniale nous permet de tenir compte de la présence des « temps-autres » qui coexistent et s'expriment simultanément. Les cultures hégémoniques, dépossédées du fondement narratif des grands récits⁶²⁰, sont pénétrées par les voix des Autres, avec des histoires d'autres temps qui viennent s'installer dans leurs fissures.

La traversée des frontières répond au rêve personnel, au mythe individuel, d'une vie meilleure, mais elle pourrait répondre aussi, au rêve d'un monde différent, car la traversée transforme. À l'époque où les anciennes colonies s'affranchissaient, les premiers théoriciens du postcolonialisme révélaient la nécessité d'un changement considérable afin de ne pas retomber dans les méfaits du passé. Frantz Fanon proposait d'« inventer » une *nouvelle* humanité⁶²¹. Un être humain nouveau pourrait probablement guérir de ses blessures, serait

620 Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.

621 Il affirme en effet : « Si nous voulons que l'humanité avance d'un cran, si nous voulons la porter à un niveau différent de celui où l'Europe l'a manifestée, alors, il faut inventer, il faut découvrir. [...] Pour l'Europe,

capable de traverser en plein jour la frontière obscure et sanglante des blessures laissées par l'exploitation, la misère, la corruption, la guerre... C'est un être humain qui oserait « inventer », découvrir un nouveau jour.

Santiago Castro Gómez dans son essai *Crítica de la razón latinoamericana*⁶²², affirme aussi qu'il faut oser imaginer un futur différent. Mais – dit-il –, après Auschwitz, Hiroshima et Ayacucho (expression qui veut dire « le lieu des morts », faisant allusion aux victimes de la pauvreté du « tiers monde », dont les morts se comptent par millions), il faut penser ce changement sous le paradigme de la diversité pour ne pas répéter la tentation de convertir la raison en folie irrationnelle. Auschwitz et Ayacucho font référence aux génocides provoqués par des frontières humaines. Hiroshima représente la mort de milliers de personnes comme le résultat d'un conflit armé entre deux pays. Le défi est donc de traverser les frontières dans le but de construire – d'« inventer » – des espaces autres, de chercher un dialogue dans un espace qui soit un cheminement, un aller vers un **nouveau « Nous »**.

Comme le signale Girard, le moment que nous vivons représente une opportunité pour effectuer ce saut. En effet, dans la condition postmoderne/postcoloniale il y a possibilité de rencontre et de dialogue. Dans le cas du Québec, les exemples d'écriture migrante qui illustrent l'insertion des « temps-autres » dans le dialogue culturel sont nombreux. Un exemple est celui de Marilú Mallet, née au Chili et vivant au Québec depuis 1973 en raison de la dictature du Général Pinochet. Dans le recueil intitulé *Les compagnons de l'horloge pointeuse*⁶²³, la narratrice décrit la souffrance des prisonniers politiques dans les prisons chiliennes, torturés physiquement et psychologiquement, poursuivis et assassinés. Elle décrit

pour nous-mêmes et pour l'humanité, camarades, il faut faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf. » Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, p. 376.

622 Santiago Castro Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, 1996.

623 Marilú Mallet, *Les compagnons de l'horloge pointeuse*, Montreal, Québec-Amérique, 1981.

aussi la souffrance des exilés qui réussissent à sauver leurs vies en trouvant refuge dans d'autres pays, mais qui doivent laisser derrière eux toute leur vie : les affections, le travail, les études, les habitudes, la langue maternelle. D'autre part, ils doivent coexister avec la mémoire de la torture, de la disparition des êtres aimés, de la persécution, de la peur qui s'est installée dans leurs os. Les blessures des persécutions laissent des cicatrices physiques, psychologiques et spirituelles qui saigneront souvent à nouveau. Les récits de Marilú Mallet montrent au public québécois que durant les années soixante-dix, l'horreur que l'on croyait dépassée depuis les camps de concentration nazis, une horreur que l'on croyait avoir reléguée à un passé de barbarie organisée, continue à faire partie du présent. D'ailleurs, les victimes qui ont échappé à la terreur des dictatures latino-américaines font aujourd'hui partie des métropoles. Elles transforment leurs cultures, enrichissent les capitales « du Nord », avec leurs accents, leurs couleurs et leurs parfums. Leurs voix racontent des histoires « d'autres temps » qui ont lieu aujourd'hui.

Dans *La Québécoise* et *L'immense fatigue des pierres*, la romancière Régine Robin⁶²⁴, née à Paris d'une famille polonaise, met en scène la pénible errance à laquelle se voient condamnés ses héroïnes, provenant de familles juives. Il s'agit de femmes, toutes différentes mais toujours la même, qui parcourent le monde dans un voyage interminable, en cherchant des mots ou des expressions qui puissent signifier leur impossibilité d'enracinement, de paix, et surtout, leur impossibilité de dire l'horreur. Horreur de la famille décimée, de la race amputée, du futur nié dans les camps de concentration. Ce « temps-autre » que la mémoire maintient vivant ne fait pas partie du passé, il habite la narratrice et se fait évident dans le présent, en se déplaçant avec elle à New York et Montréal. Comment dire tant d'horreur ? Avec quels mots expliquer le silence imposé aux enfants, la vie et le futur niés ? Comment

624 Régine Robin, *La Québécoise*, XYZ, Montréal, 1993, *L'immense fatigue des pierres*, Montréal, XYZ, 1996.

nommer tant de morts, comment se rappeler leurs noms ? Avec quelles images représenter le voyage à l'enfer, les valises violées, comme les corps, vidés de rêves, des objets quotidiens, anodins ou importants, des vivants ? Les récits de Régine Robin mettent en scène des personnages dont les blessures ne pourront jamais se cicatriser. En vagabondant à Montréal, en écrivant dans un bar de Manhattan ou en tuant le temps dans un café de Paris, pour ces personnages, que l'on peut croiser à tout moment, la répétition des gestes de la vie quotidienne (s'asseoir dans un bar, allumer une cigarette, boire une coupe de vin) se heurte au temps arrêté par la mort, par l'absence, fixé pour toujours dans le vide. Ces personnages maintiennent vivante la mémoire d'un « passé » qui fait partie du présent.

De la même manière, Sergio Kokis⁶²⁵, auteur québécois né au Brésil, expose par le biais de ses personnages l'expérience de la migration, de l'exil, du voyage. Ses récits sont marqués par le déplacement et l'expérience de la traversée. Les causes du déplacement sont diverses. Dans le cas d'*Un sourire blindé*, par exemple, les parents de l'enfant protagoniste, ont laissé leur pays d'origine pour des raisons économiques. La trilogie qui raconte l'histoire du cirque Albertis, *Saltimbanques*, *Kaléidoscope Brisé* et *Le magicien*, relate les mésaventures d'une troupe d'artistes qui abandonnent les horreurs de l'Europe de l'après-guerre en cherchant la promesse de la « terre promise », les richesses de l'Amérique, mais qui sur le chemin sont dispersés par la barbarie des gouvernements militaires en Argentine, au Paraguay et au Brésil. *Errances* et *Le Pavillon des miroirs* racontent l'histoire de deux artistes, un poète et un peintre respectivement qui, après de nombreuses années d'exil, se découvrent libérés de la prison des certitudes, libres, mais terriblement solitaires. Dans tous

625 Kokis, Sergio, *Un sourire blindé*, Montréal, XYZ, 1998, *Saltimbanques*, Montréal, XYZ, 2000, *Kaléidoscope brisé*, Montréal, XYZ, 2001, *Le magicien*, Montréal, XYZ, 2002, *Le Pavillon des miroirs*, Montréal, XYZ, 1995, *Errances*, Montréal, XYZ, 1996.

ses romans, Sergio Kokis expose la misère et la douleur des sociétés latino-américaines : sociétés où règne l'injustice, la pauvreté, le mensonge institutionnel, la barbarie des dictatures militaires. Sociétés dans lesquelles les enfants se prostituent à un très bas âge pour ne pas mourir de faim, dans lesquelles la misère a une couleur et un parfum difficilement descriptibles. Le roman *Un sourire blindé* expose la souffrance des enfants dans une société privilégiée, au Québec. De par leur fragilité et leur dépendance, les enfants peuvent devenir facilement les boucs émissaires des sociétés malades d'insensibilité. Au sein de la société québécoise, la voix migrante de Sergio Kokis révèle un aspect dissimulé des Amériques, un « temps-autre » et pourtant très présent où vivent des millions d'êtres humains.

Homi Bhabha développe le concept du « temps-autre », c'est-à-dire, d'un temps qui n'appartient pas à la linéarité historique du progrès tel que le représenté par la modernité occidentale :

When the dialectic of modernity is brought to a standstill, then the temporal action of modernity – its progressive, future drive— is staged, revealing 'everything that is involved in the act of staging per se'. This slowing down, or lagging, impels the 'past', projects it, gives its 'dead' symbols the circulatory life of the 'sign' of the present, of passage, the quickening of the quotidian. Where these temporalities touch contingently, their spatial boundaries metonymically overlapping, at that moment their margins are lagged, sutured, by the indeterminate articulation of the 'disjunctive' present. Time-lag keeps alive the making of the past. As it negotiates the levels and liminalities of that spatial time [...].⁶²⁶

Ces « temps-autres », « time-lag » mis en évidence par les romanciers cités démontrent que la frontière qui sépare les victimes de la violence est porteuse d'une double dimension : spatiale et temporelle. En effet, ce qui est survenu dans les camps de concentration nazis, dans les prisons des dictateurs latino-américains ou le présent d'horreur engendré par la misère, représentent des frontières humaines qui renvoient à un passé toujours vivant. Les

626 Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 254.

écrivains migrants exhibent ce temps d'un autre lieu porté en soi, un passé que l'on voudrait dépasser. La mémoire, la conscience de l'exclusion, sont maintenues vivantes au sein de leur société d'accueil, tout en ébranlant l'indifférence. La connaissance et la reconnaissance de notre monde, de notre passé, de nos cultures, de nous-mêmes, en tant qu'êtres humains, insinuent un moyen de guérir les blessures, de traverser les frontières. Un regard profond et honnête sur soi et sur l'Autre ouvre à la traversée parce que, comme l'explique René Girard, nous découvrons que nous ne sommes pas si différents les uns des autres.

Par ailleurs, les discours des écrivains et des écrivaines latino-américains/es analysés, aussi bien que celui des Québécois et des Québécoises, en mettant en scène les différents types de frontières, montrent que la violence provoquée par l'exclusion engendre une atroce douleur. Si la blessure reste brûlante, elle peut se transformer en mur. Si elle se cicatrise, elle peut ouvrir vers d'autres possibilités. Les personnages de Fuentes réagissent en s'enfermant derrière le mur de leur identité nationale, voire latino-américaine⁶²⁷; Maximilien, l'homme invisible de Monique Proulx, se barricade dans sa tour inaccessible (du point de vue métaphorique et physique); certains personnages de Marcos Aguinis s'auto-confinent... D'autres, comme les personnages de Laura Esquivel, la Tituba de Maryse Condé ou encore ceux/celles d'Isabel Allende, explorent des chemins autres en cherchant à briser le cercle répétitif de l'enfermement/exclusion.

Les œuvres que nous avons analysées dévoilent la préoccupation des écrivains et des écrivaines en ce qui concerne la violence provoquée par les frontières. Comment transformer

627 Cette réaction de renfermement identitaire peut se comprendre selon le rôle que chaque culture joue sur la scène internationale. Mike Featherstone explique : *"the process of formation of such a culture cannot be understood merely as a response to forces within the Nation-state, but must also be seen in relation to forces outside of it: the potential for the development of national identity and cultural coherence as relationally determined by the structure of the shifting disequilibriums of power and interdependencies of the figuration of Nation-states within which a particular country was embedded."* Mike Featherstone, *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, p. 90.

notre planète en un foyer, où tous/toutes et chacun/chacune puissent vivre en paix ? Homi Bhabha signale la nécessité de s'orienter vers la solidarité. La connaissance conduit vers la solidarité, sans quoi la liberté demeure une chimère mais la solidarité permet l'union et à la limite, la vie. Le contact avec des « temps-autres » rapproche les fractions séparées par la frontière en créant un espace dans lequel le temps n'est plus linéaire ni transparent, mais composé, opaque⁶²⁸. Ainsi, les certitudes de la modernité : la linéarité du temps et le progrès de l'histoire, se fissurent faisant place au complexe et éventuellement, à la solidarité. Il explique que cette ouverture nous permet de comprendre le sens de la vie et de l'être dans d'autres temps et d'autres espaces⁶²⁹.

***In-between* ou l'espace des ponts**

Les auteurs/es établis/es au Québec, par leurs apports et leur engagement, contribuent à l'évolution de la culture, non pas comme des « étrangers » mais en protagonistes d'une nouvelle façon de vivre la culture parce qu'ils habitent le « entre », « *in-between* », « l'entre-deux » ou « l'entre plusieurs ». Dans cet espace autre, il est possible de penser l'identité culturelle comme un phénomène non-excluant, d'ouverture, cumulatif (tel que l'explique Amaryll Chanady⁶³⁰), d'enrichissement, de somme d'histoires, d'identités, de voix et de temps multiples qui coexistent dans un présent et dans un espace où les individus peuvent

628 Nous renvoyons ici au concept d'opacité d'Édouard Glissant : « Nous appelons donc opacité ce qui protège le Divers. Et désormais nous appelons transparence l'imaginaire de la Relation, qui en pressentait depuis longtemps (depuis les Présocratiques? Depuis les Mayas? Dans Tombouctou déjà? Depuis les poètes préislamiques et les conteurs indiens?) les tourbillons imprévisibles. » Édouard Glissant, *Poétique de la Relation, Poétique III*, p. 75.

629 Homi Bhabha affirme que : « *The problem of progress is not simply an unveiling of human perfectibility, not simply the hermeneutic of progress. In the performance of human doing, through the veil, emerges a figure of a cultural time where perfectibility is not ineluctably tied to the myth of progressivism. The rhythm of the Sorrow Songs may at times be swift – like the projective – like the time-lag. What is crucial to such a vision of the future is the belief that we must not merely change the narratives of our histories, but transform our sense of what it means to live, to be, in other times and different spaces, both human and historical.* » Homi Bhabha, op. cit., p. 256.

630 Amaryll Chanady, *Entre inclusion et exclusion*.

choisir librement, rhizomatiquement, leurs identifications, leurs attachements, leurs relations, leurs sympathies ou leurs rejets.

Il est clair que nous avons amorcé un glissement conceptuel. Nous sommes passés de la notion de la construction de l'identité sociale au concept de l'identité de l'individu. Étant donné les limites de ce travail, nous ne pouvons pas nous consacrer au domaine de la psychologie. Mais tout en restant dans le domaine des études culturelles, il est nécessaire de signaler ce glissement inévitable. C'est que, comme nous l'avons expliqué plus haut, l'identité, même si elle résulte de l'héritage culturel ou de l'influence sociale, est assimilée au niveau individuel. C'est pour cette raison qu'Amaryll Chanady développe le concept d'identité cumulative. La fréquentation de l'Autre permet à l'individu de s'ouvrir à de nouveaux aspects culturels, à certains fragments, tout en conservant le sédiment culturel de sa communauté d'origine.

Dans le contexte de la mondialisation, Patrick Imbert définit cette nouvelle manière de construire son identité comme un *caméléonage*, c'est-à-dire, comme la capacité des individus à s'adapter à chaque situation, aux nouveaux défis, en répondant avec une dimension de leur être, sans nier les autres dimensions. Il s'agit d'une capacité de réponse qui se base sur la richesse et la complexité d'être dans un monde multivalent (et non bivalent). La réponse adaptée provient du fait que l'individu se construit à partir d'une acceptation des différents aspects qui le composent, sans concevoir d'oppositions entre eux. Imbert explique que l'idée de l'opposition comme dynamique qui fait perdre un élément si on en gagne un autre, provient de la conception de la vie perçue comme un jeu à somme nulle⁶³¹. Par exemple, les gens ont tendance à croire que si on parle français et que l'on

631 À ce sujet, voir Patrick Imbert, *Trajectoires culturelles transaméricaines. Médias, publicité, littérature et mondialisations*, p. 259-260 ou, du même auteur, « La croyance en la vie comme jeu à somme nulle et les

apprend une autre langue (l'anglais, en l'occurrence), on va perdre nécessairement la langue française.

La conception de la vie comme jeu à somme nulle a fait partie de nos croyances pendant des siècles et elle fait partie du dynamisme excluant de la frontière. Cependant, Patrick Imbert montre qu'à l'ère de la mondialisation, une nouvelle manière de penser commence à germer : une conception de la vie comme jeu à somme non-nulle, ce qui permettrait l'inclusion du tiers. Cette inclusion n'implique pas l'exclusion d'un nouvel Autre, mais la fissuration de la conception binaire. Ainsi, l'identification – même momentanée – avec l'Autre, produit une richesse, une accumulation d'identités (si nous pouvons nous servir de cette image) qui permettent l'accès à de nouveaux espaces par l'intégration des voix, des histoires, des couleurs, des parfums, des « temps-autres ». En un mot, le dépassement du paradigme du jeu à somme nulle qui commence à se dessiner dans nos cultures mondialisées conduit vers l'ouverture.

Le caméléonage et l'élaboration des identités flexibles, multiples, sont des phénomènes qui se produisent plus rapidement et plus facilement dans des pays récepteurs d'immigrants en raison du contact quotidien avec l'Autre. Mais cette proximité, même si elle a lieu d'une manière moins évidente, se produit depuis une cinquantaine d'années au niveau planétaire grâce aux nouvelles technologies de communication. Toutefois, il faut considérer que ce n'est pas simplement par la fréquentation de l'Autre ou par sa proximité que l'on réussira à révoquer la violence des frontières. Pour surmonter la violence de l'exclusion, il faut explorer l'ouverture de la relation avec l'Autre. Comme nous l'avons vu au cours de cette étude, le mépris de l'Autre qui provoque son exclusion se fonde sur sa

relations socio-culturelles », dans Danielle Forget (Éd.), *L'énonciation identitaire : entre l'individuel et le collectif*, *Discours social/Social Discourse*, Nouvelle Série/New Series, vol. XXI, 2005, p. 141 - 156.

déshumanisation : l'Autre n'est pas conçu comme un être humain à part entière mais il est animalisé ou chosifié. En ce sens, Martin Buber explique qu'il ne peut y avoir une véritable relation entre deux personnes si l'une se considère humaine – un Je – mais qu'elle conçoit l'Autre comme un objet – un Cela. Dans son essai *Je et Tu*⁶³², il explique que la réalité subjective Je-Tu s'enracine dans le dialogue, tandis que le rapport instrumental Je-Cela transforme le monde et les êtres humains en objets. L'être humain ne peut accéder à la vie authentique que s'il entre dans la relation Je-Tu, confirmant ainsi l'altérité de l'autre. À la différence de ce qui se passe dans la sphère du Je-Cela, la relation Je-Tu exige un engagement total. Au cœur du dialogue figure la rencontre entre deux êtres dont aucun ne cherche à impressionner l'autre ni à l'utiliser. Les êtres humains peuvent vivre sans dialogue. Cependant, Buber affirme que celui ou celle qui n'a jamais rencontré un Tu n'est pas véritablement un être humain.

La barrière personnelle, celle qui protège de l'Autre, est probablement la plus difficile à franchir. Il faut se mettre à nu⁶³³ pour pouvoir entrer en dialogue avec l'Autre, pour faire un premier pas dans le sens d'une **relation véritable**. Ceci implique un risque parce que l'ouverture totale expose au refus ou au rejet total. Il faut confirmer l'altérité de l'Autre, c'est une relation qui exige un engagement complet, tandis que la relation Je-Cela semble plus simple, parce que lorsqu'on dit quelque chose à un Cela, on ne parle qu'avec une fraction de soi, on n'engage pas tout son être. Nous pourrions ajouter que l'on parle derrière un mur, protégé par une frontière quelconque. En fait, on n'entre pas en dialogue, mais on débite un

632 Martin Buber, *Je et tu*, Paris, Aubier, 1969.

633 Nous renvoyons ici au concept exprimé par Julio Cortázar dans « Cortázar écrit sur l'exil », la *Page de Julio Cortázar* (voir chapitre VI).

monologue. Par ailleurs, une **relation véritable** exige une grande générosité⁶³⁴ parce qu'on ne cherche pas à se servir de l'Autre, ni à se faire admirer. Dans le monologue on construit l'Autre, il est expliqué pour être utilisé dans une relation instrumentale.

En ce sens, Édouard Glissant explique que dans la relation, le communautaire initie à la totalité « sans abdiquer le particulier; et en relativiserait de la sorte le spécifique sans avoir à confondre l'Autre (l'étendue du monde) dans une transparence réductrice⁶³⁵. » Ainsi, dans une véritable relation, l'Autre est reconnu en tant qu'être singulier. Kalman Yaron explique que pour rencontrer l'autre, il faut pénétrer dans son « centre dynamique ». En effet, affirme-t-il, « la rencontre d'un être humain ne relève aucunement de l'empathie. Pour Buber, l'empathie consiste à se projeter dans l'autre, et à perdre ainsi sa spécificité ; le dialogue, en revanche, est le contraire de l'autolimitation — c'est l'élargissement du Je⁶³⁶. » Sans prétendre forcer les concepts de Martin Buber, nous voudrions signaler que l'importance qu'il accorde au dialogue se base sur la notion du respect des différences : respect de sa propre spécificité pour pouvoir s'enrichir d'une rencontre qui ouvre à la spécificité de l'Autre, sans quoi le dialogue ne serait pas possible.

Édouard Glissant, qui s'intéresse à la problématique de la relation, explique que si l'Autre ne nous est pas complètement accessible, si nous ne réussissons pas à le comprendre dans sa totalité, il faut apprendre à accepter cette opacité. En ce sens, il affirme : « Le consentement général aux opacités particulières est le plus simple équivalent de la non-

634 Édouard Glissant énonce un principe similaire : « La pensée de l'Autre, c'est la générosité morale qui m'inclinerait à accepter le principe d'altérité, à concevoir que le monde n'est pas fait d'un bloc et qu'il n'est pas qu'une vérité, la mienne. Mais la pensée de l'Autre peut m'habiter sans qu'elle me bouge sur mon erre, sans qu'elle 'm'écarte', sans qu'elle me change en moi-même. C'est un principe éthique, auquel il me suffirait de ne pas contrevenir. L'Autre de la pensée est ce bougement même. Là, il me faut agir. C'est le moment où je change ma pensée sans en abdiquer l'apport. Je change, j'échange. Il s'agit d'une esthétique de la turbulence, dont l'éthique qui lui correspond n'est pas donnée d'avance. » Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 169.

635 Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 68.

636 Kalman Yaron, « Martin Buber (1878-1965) », *Perspectives. Revue trimestrielle d'éducation comparée*, Paris, UNESCO, Bureau International d'Éducation, vol. XXIII, no. 1 et no. 2, 1993, p. 135 - 147.

barbarie. Nous réclamons pour tous le droit à l'opacité⁶³⁷. » La dynamique dualiste de la frontière qui exige la transparence du Même (du Un) pourrait être dépassée par une dynamique de l'ouverture qui admettrait l'opacité. D'autre part, la peur de perdre sa spécificité si on s'ouvre à l'Autre (ce qui témoigne de la croyance à la vie comme jeu à somme nulle) pourrait être surmontée à l'aide du concept de l'ouverture, par l'incorporation de la possibilité de gagner sans être soumis au risque de la perte (la vie conçue comme jeu à somme non-nulle).

***Peut-être, un jour, on ne saura plus bien ce qu'a pu être
l'Extérieur***⁶³⁸

Les travaux de Michel Foucault ont démontré que l'extérieur forgé par les frontières humaines se matérialise en murs qui enferment, à l'intérieur des portes de nos cités, ceux qui sont désignés comme indésirables par la société : les criminels, les fous, les « handicapés ». D'autres murs délimitent des espaces d'enfermement conçus pour produire des individus utiles, comme les usines ou les écoles. D'autres, encore, représentent des espaces de transition, comme les hôpitaux, conçus pour protéger le bien-être de la société. Il s'agit donc de la construction des murs qui délimitent l'espace d'un extérieur situé à l'intérieur. Ce laisser dehors a pris naissance après les Croisades, lorsqu'on a décidé d'utiliser les bâtiments destinés à soigner les malades de syphilis pour les transformer en espaces de réclusion pour les malades mentaux. Foucault questionne cette manie de l'exclusion de nos sociétés tout en réfléchissant sur la folie :

Peut-être, un jour, on ne saura plus bien ce qu'a pu être la folie. Sa figure se sera refermée sur elle-même, ne permettant plus de déchiffrer les traces qu'elle aura laissées. Ces traces elles-mêmes seront-elles autre chose, pour

⁶³⁷ Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 208.

⁶³⁸ Paraphrase d'une expression de Michel Foucault que nous citons plus bas.

un regard ignorant, que de simples marques noires ? Tout au plus feront-elles partie des configurations que nous autres maintenant ne saurions pas dessiner, mais qui seront dans l'avenir les grilles indispensables par où nous rendre lisibles, nous et notre culture. Artaud appartiendra au sol de notre langage, et non à sa rupture; les névroses, aux formes constitutives (et pas aux déviations) de notre société. Tout ce que nous éprouvons aujourd'hui sur le mode de la limite, ou de l'étrangeté, ou de l'insupportable, aura rejoint la sérénité du positif. Et ce qui pour nous désigne actuellement cet Extérieur risque bien un jour de nous désigner, nous.

Restera seulement l'énigme de cette Extériorité. Quelle était donc, se demandera-t-on, cette étrange délimitation qui a joué depuis le fond du Moyen Âge jusqu'au XXe siècle et au-delà peut-être ? Pourquoi la culture occidentale a-t-elle rejeté du côté des confins cela même où elle aurait pu aussi bien se reconnaître — où de fait elle s'est elle-même reconnue de manière oblique ? Pourquoi a-t-elle formulé clairement depuis le XIXe siècle, mais aussi dès l'âge classique, que la folie, c'était la vérité dénudée de l'homme, et l'avoir pourtant placée dans un espace neutralisé et pâle où elle était comme annulée ? Pourquoi avoir recueilli les paroles de Nerval ou d'Artaud, pourquoi s'être retrouvée en elles, et pas en eux ?

Ainsi se flétrira la vive image de la raison en feu. Le jeu bien familier de nous mirer à l'autre bout de nous-mêmes dans la folie, et de nous mettre à écouter des voix qui, venues de très loin, nous disent au plus près ce que nous sommes, ce jeu, avec ses règles, ses tactiques, ses inventions, ses ruses, ses illégalités tolérées, ne sera plus et pour toujours qu'un rituel complexe dont les significations auront été réduites en cendres. Quelque chose comme les grandes cérémonies d'échange et de rivalité dans les sociétés archaïques.⁶³⁹

Il est important de souligner ici que lorsque Foucault conçoit l'évolution de nos sociétés, qui, dans l'avenir, sauront peut-être laisser derrière elles l'exclusion de l'Autre désigné comme différent, il fait allusion aux cérémonies dans les sociétés archaïques. Tout comme maintenant l'idée des sacrifices humains nous paraît aberrante, il se peut qu'un jour toute idée de frontière nous soit répugnante et que ces mots de Foucault soient prophétiques : « Restera seulement l'énigme de cette extériorité. Quelle était donc, se demandera-t-on, cette étrange délimitation ? »

639 Michel Foucault, « La folie, l'absence d'œuvre », *Dits et écrits I*, p. 440-441.

Il aura fallu oser descendre en soi, se découvrir, s'exposer, se dénuder, s'accepter et accepter, risquer, confier, bref, surmonter la peur que seuls les rites archaïques semblent conjurer. Il est donc question ici de s'éloigner de la transparence, de la raison (selon le concept de la modernité occidentale), du cosmos, pour accepter « le chaos ». Abandonner le linéaire pour s'introduire dans le rhizome. L'ordre posé par l'Occident, la civilisation, ne nous ont pas rendus plus humains. C'est pourquoi dans la condition postmoderne, on est très critique par rapport à l'humanisme⁶⁴⁰. Le logos occidental a imposé l'Un, la transparence, la linéarité, l'universalité généralisante, l'enracinement, tout en méprisant les différences, en homogénéisant le complexe, en niant les possibilités du rhizome. Ainsi, il n'y a pas eu de relation véritable, comme la conçoit Martin Buber, parce que nous n'accédons que rarement à la dimension de véritables êtres humains et donc au dialogue. On pourrait donc se poser la question : avons-nous découvert ce que c'est que d'être un « véritable être humain » ? Si nous vivons protégés par nos dogmes, nos masques, nos murs, nos frontières, comment pourrions-nous savoir qui nous sommes ?

La frontière Nous/les Autres a connu de nombreuses expressions et atteint des degrés de cruauté insoupçonnés. Chaque utopie, chaque promesse d'un monde/pays meilleur a été accompagnée par l'extermination de ceux et de celles qui faisaient obstacle à l'accession au Paradis. Le résultat : des millions et des millions de morts : des sorcières, des Juifs, des bourgeois, des aristocrates, des communistes... sans parler de l'exclusion des femmes.

640 Concernant cette mise en question, Iain Chambers explique : "In 1979 the concentration camps of Auschwitz and Birkenau became part of the UNESCO patrimony of protected historical monuments. In the guide books describing this 'architecture of atrocity and its urbanisation of genocide', the barracks reserved for homosexuals and gypsies are still passed over in silence. The almost total annihilation of a people, the calculated eradication of what historically had been the most potent symbol of the West's internal 'other' (the 'Jewish question'), clings to memory. More marginal, less rooted, figures are expelled from remembrance, even from a collective participation in the shared oblivion of death. But then the full impact of the Holocaust – not as an accidental aberration but as something intrinsic to the sense of modernity and the West : 'the terrible revelation of its essence' – has yet to be fully inscribed in the body of contemporary history, culture and critical thought." Iain Chambers, *op. cit.*, p. 41.

L'établissement de l'ordre passe par l'institution de la terreur. Au contraire, comme l'affirme Édouard Glissant, dans un monde du Divers, où le chaos et l'opacité sont acceptés, un monde à relations rhizomatiques, le contrôle de la violence est envisageable :

Dans un tel maillage, l'ancienne force sacrée de la filiation ne jouerait plus son jeu d'exclusive, la résolution du dissolu y serait relayée par l'agrégation des épars. C'est cela même que Segalen avait nommé l'acte du Divers. On n'y aurait plus besoin du sacrifice d'un héros propitiatoire ou victimaire : car nous pouvons démêler cette trame, la méditer ensemble, nous y reconnaître l'un à côté de l'autre. [...]

Là (ici), l'idée de filiation, son énergie, sa force linéaire ne fonctionnent plus — pour nous —, ni ne s'impose la légitimité enracinée et conquérante, ni par conséquent la généralisation à fondement ontologique.⁶⁴¹

Il affirme avec optimisme que dès les premiers pas faits vers la modernité linéaire et conquérante (la Découverte et la Conquête des Amériques), « dès le premier ébranlement de la conquête, il y avait en germe dans ce mouvement, et si différé qu'en eût paru la réalisation, le dépassement de sa dualité fondatrice⁶⁴². »

⁶⁴¹ Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 68.

⁶⁴² *Ibid*, p. 69.

Épilogue

*From the point of view of postmodernism, modernity has been seen as entailing a quest to impose notions of unity and universality on thought and the world. In effect its mission is to impose order on disorder, to tame the frontier. Mike Featherstone*⁶⁴³

La frontière, nous l'avons vu, est un phénomène d'une complexité énorme. À l'ère de la mondialisation les frontières géopolitiques se révèlent fragiles, mais d'autres prennent place : des frontières identitaires, économiques, culturelles... La question reste donc ouverte.

Bien que certains indices permettent de penser que nous sommes capables de construire des ponts, des espaces pour le dialogue (au sens proposé par Martin Buber), la rencontre ne se produit que rarement. Les murs/cicatrices qui nous entourent en nous procurant un sens de sécurité, ce jeu excluant devenu rituel (pour revenir à l'expression de Foucault) se projettent à l'extérieur en fractionnant l'espace et le temps de notre planète, en engendrant des exclusions, des discriminations, des guerres, des persécutions, des génocides, pour produire ensuite d'autres murs encore, parce qu'il y a de nouvelles blessures. C'est le cycle de la mort qui se répète depuis « la fondation du monde »⁶⁴⁴.

643 Mike Featherstone, *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, p. 11.

644 Comme le signale Édouard Glissant, en Occident, la volonté d'imposer le Un a produit une réduction par rapport à la richesse de la vie : Si la violence intolérante de la filiation était jadis enfouie au mystère sacré de la racine, s'il était tragiquement donné d'entrer dans l'opacité de ce mystère, si donc cette opacité signifiait le mystère et en occultait en même temps la violence, — c'était toujours en fonction d'une transparence finale, sous-tendue dans le débat tragique. La même qui, dans l'histoire de l'Occident, prédit qu'il est une vérité générale de l'Homme et soutient que ce qui en approche le plus est l'action projetante par quoi on réalise le monde en même temps qu'on en surprend le fondement. Contre cette transparence réductrice, une force d'opacité est à l'oeuvre. Non plus celle qui enveloppait et réactivait le mystère de la filiation, mais une autre : ménageant les succulences menacées qui se rejoignent (sans conjoindre, c'est-à-dire sans se fondre) dans l'étendue de la Relation. [...] Le travail occidental de « généralisation » a, pendant des siècles, introduit à l'équivalence des divers temps communautaires et tenté d'ordonner (de hiérarchiser) leur floraison. Le panorama résolu et les équidistances définies, peut-être y a-t-il lieu de revenir à une « dégénéralisation » non moins nécessaire ? Non pas à une outrance renouvelée des spécificités, mais à une liberté totale (rêvée) de leurs rapports, frayée au chaos même de leurs affrontements. » Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 74-75.

Pour construire des ponts où négocier des possibilités de vie, célébrer la rencontre et exercer la solidarité, il faut oser s'examiner soit même afin de comprendre l'Autre. L'expérience de l'ouverture, comme l'explique Iain Chambers, nécessite l'apprentissage : apprendre à reconnaître ses limites, à contrôler son narcissisme et à se reconnaître dans l'éthique de la solidarité⁶⁴⁵. Ainsi, le défi consiste à prendre les risques de la liberté des rapports. Il ne s'agit pas d'accepter simplement d'autres vérités, il faut intégrer l'opacité, renoncer à vouloir tout connaître, à tout expliquer, à la transparence, à projeter l'Un sur l'Autre. La fondation de la Relation, l'ouverture de 'l'ici et du là' est « la trame qui ne trame pas frontières⁶⁴⁶. » La culture de la vie serait possible à partir de l'ouverture à un chaos⁶⁴⁷ qui proviendrait de la capacité à se libérer de la force contraignante de la racine, du sacré, de l'origine. Déjà il y a des signes, comme le signale Édouard Glissant, qui permettent de penser que partout dans les Amériques, les rencontres et les déplacements font en sorte que le sacré du territoire soit fortement mis en question⁶⁴⁸.

Or, comme le signale Sergio Kokis dans *Le pavillon des miroirs*, le véritable départ est une descente vers soi. La solitude des traversées, les départs, l'évidence de notre fragilité,

645 Iain Chambers, *op. cit.*, p. 42.

646 En ce sens, Glissant explique : « On débat par exemple, à propos des Antilles, de la légitimité de la « possession » de la terre. Selon les lois mystérieuses de la racine (de la filiation), les seuls « possesseurs » de l'Archipel seraient les Caraïbes ou leurs prédécesseurs, qui ont été exterminés. La force contraignante du sacré porte toujours à rechercher quels étaient les premiers occupants d'un territoire (les plus proches d'une « création » originelle). Ainsi pour les terres caribéennes : les Caraïbes et les Arawaks, ou d'autres populations plus anciennes et par conséquent plus légitimes et « déterminantes » ? Cette vaine recherche a été annulée déjà dans le massacre des Indiens, qui a déraciné le sacré. A partir de quoi la terre antillaise ne pouvait devenir territoire, mais bien terre rhizomée. Oui, la terre martiniquaise n'appartient, en absolu raciné, ni aux descendants des Africains déportés, ni aux békés, ni aux hindous ni aux mulâtres. Mais ce qui était une conséquence de l'expansion européenne (l'extermination des Précolombiens, l'importation de populations nouvelles) est cela même qui fonde un nouveau rapport à la terre : non pas l'absolu sacralisé d'une possession ontologique, mais la complicité relationnelle. Ceux qui ont souffert la contrainte de la terre, qui s'en sont méfiés peut-être, qui ont tenté peut-être de la fuir pour oublier leur esclavage, ont commencé aussi d'entretenir avec elle ces liens nouveaux, où l'intolérance sacrée de la racine, avec son exclusive sectaire, n'avait plus part. » Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 204.

647 Nous adhérons au concept de « chaos » de Glissant, selon qui « le pari est que le Chaos est ordre et désordre, mesure sans absolu, destin et devenir. » *Ibid*, p. 207.

648 *Ibid*, p. 160.

la richesse gagnée dans le caméléonage, dans les relations rhizomatiques, bref, le déplacement (physique et métaphorique), contribuent à éroder les murs/cicatrices, les certitudes, les prises de position, en frayant des chemins qui nous éloignent des pratiques archaïques pour transiter vers des avenir ouverts⁶⁴⁹.

Les discours littéraires analysés dans ce travail racontent des histoires de frontières, de murs, de déplacements, de blessures et de cicatrices. Certains révèlent qu'il est possible, lorsqu'on est enveloppé de solitude, « face au miroir d'un hôtel à l'étranger, sans l'alibi facile du localisme⁶⁵⁰ », sans masques, dans l'incertitude, de descendre *vers soi* pour amorcer la traversée des véritables frontières. À ce moment, il est possible de comprendre que *les murs, on les porte en soi*⁶⁵¹. On peut espérer que cette mise à nu nous conduise vers des rencontres véritables pour devenir ainsi de véritables êtres humains.

649 Pareillement, Iain Chambers souligne : « *I begin to comprehend that where there are limits there also exist other voices, bodies, worlds, on the other side, beyond my particular boundaries. In the pursuit of my desires across such frontiers I am paradoxically forced to face my confines, together with that excess that seeks to sustain the dialogues across them. Transported some way into this border country, I look into a potentially further space: the possibility of another place, another world, another future.* » Iain Chambers, *Migrancy, Culture, Identity*, p. 5.

650 Nous renvoyons au texte cité de Julio Cortázar « Cortázar écrit sur l'exil » (chapitre IV).

651 Paraphrase d'une expression de Sergio Kokis : « Les murs, je les porte en moi », dans *Le pavillon des miroirs*, p. 21, phrase proche de celle de Carlos Fuentes : « La véritable frontière, nous la portons tous à l'intérieur. », Carlos Fuentes, *Gringo viejo*, p. 20.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

Oeuvres citées :

- Aguinis**, Marcos, *La matriz del infierno*, Buenos Aires, Planeta, 2004 [1997].
 ———, *Un país de novela. Viaje hacia la mentalidad de los argentinos*. Buenos Aires, Planeta, 2003 [2001].
- Alexis**, Jacques Stephen, *Compère Général Soleil*, Paris, Gallimard, 1982 [1955].
 ———, *L'espace d'un cillement*, Paris, Gallimard, 1959.
- Allende**, Isabel, *Eva Luna*, New York, Harper Libros, 1995.
 ———, *Cuentos de Eva Luna*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1990.
 ———, *Hija de la fortuna*, Barcelona, Editorial Plaza & Janés S. A., 2001 [1998].
- Asturias**, Miguel Angel, *Hombres de maíz*, Buenos Aires, Losada, 1957.
- Audet**, Noël, *Frontières ou Tableaux d'Amérique*, Montréal, Éditions Québec/Amérique, 1995.
- Azuola**, Mariano, *Los de abajo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.
- Bersianik**, Louky, *Permafrost, 1937-1938*, roman, Montréal, Leméac, 1997.
 ———, *Le pique-nique sur l'Acropole*, Montréal, L'Hexagone, Coll. « Typo », 1992 [1979].
- Borges**, Jorge Luis, « Fundación mítica de Buenos Aires », *Fervor de Buenos Aires*, Buenos Aires, Editorial Emecé, 1923.
- Carpentier**, Alejo, *El reino de este mundo*, Barcelona, Seix Barral, 2004.
- Césaire**, Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1983.
- Cortázar**, Julio, « Las ménades », *Final de Juego*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964.
- Condé**, Maryse, *Moi Tituba sorcière... noire de Salem*, Paris, Gallimard, 1986.
- Crosthwaite**, Luis Humerto, *Instrucciones para cruzar la frontera. Relatos*, México, Editorial Planeta, 2002.
- Esquivel**, Laura, *La ley del amor*, México, Grijalbo, 1995.
 ———, *Tan veloz como el deseo*, New York, Anchor Books, 2001.
- Fuentes**, Carlos, *El naranjo*, México, Alfaguarra, 1993.
 ———, *Gringo viejo*, México, Fondo de cultura económica, Coll. « Tierra firme », 1985.
 ———, *La frontera de cristal. Una novela en nueve cuentos*, México, Alfaguarra, 1995.
- Garro**, Helena, « La culpa es de los tlaxcaltecas », *La semana de colores*, México, Grijalbo, 1964.
- Kokis**, Sergio, *Errances*, Montréal, XYZ Éditeur, Coll. « Romanichels », 1996.
 ———, *Kaléidoscope brisé*, Montréal, XYZ Éditeur, Coll. « Romanichels », 2001.
 ———, *Le magicien*, Montreal, XYZ Éditeur, Coll. « Romanichels », 2002.
 ———, *Le pavillon des miroirs*, Montréal, XYZ Éditeurs, Coll. « Romanichels poche », 1995 [1994].
 ———, *Saltimbanques*, Montréal, XYZ, Coll. « Romanichels », 2000.
 ———, *Un sourire blindé*, Montréal, XYZ, Coll. « Romanichels », 1998.

- Laferrière, Dany**, *Cette grenade dans la main du jeune Nègre est-elle une arme ou un fruit?* Montréal, vlb Éditeur, 1993.
- , *Comment faire l'amour avec un Nègre sans se fatiguer*, Montréal, vlb Éditeur, 1985.
- Mallet, Marilú**, *Les compagnons de l'horloge pointeuse*, Montreal, Québec-Amérique, 1981.
- Noël, Francine**, *Babel Prise deux, ou Nous avons tous découvert l'Amérique*, Montréal, vlb éditeur, 1990.
- Proulx, Monique**, *Homme invisible à la fenêtre*, Québec, Boréal, Coll. « Boréal Compact », No. 127, 2001 [1993].
- , *Les aurores montréalaises*, Montréal, Boréal, Coll. « Boréal Compact », No. 85, 1997 [1996].
- Robin, Régine**, *L'immense fatigue des pierres*, Montréal, XYZ Éditeur, 1996.
- , *La Québécoise*, Montréal, Québec/Amérique, 1983.
- Rodriguez, Silvio** « Te doy una canción » chanson de son disque *Mujeres*, La Habana, 1978.
- Roy, Gabrielle**, *Bonheur d'occasion*, Montréal, Boréal, 1993 [1945].
- , *Rue Deschambault*, Montréal, Boréal, 1993 [1955].
- , *Un jardin au bout du monde*, Montréal, Beauchemin, 1975.
- Strejilevich, Nora**, *Una sola muerte numerosa*, Miami, University of Miami, North-South Center Press, 1997.

Références:

- AGUINIS, Marcos, « Volver », *Diario La Nación*, Buenos Aires, vendredi le 9 juin 2006.
- ALEXIS, Jacques-Stephen, « Prolégomènes à un manifeste du réalisme merveilleux des Haïtiens », *Présence Africaine*, nos. 8, 9, 10 (juin-novembre 1956), p. 245 - 271.
- AMOSSY, Ruth, « Sociocritique et argumentation : l'exemple du discours sur le 'déracinement culturel' dans la nouvelle droite », dans NEEFS, Jacques et ROPARS, Marie-Claire (Dir.), *La Politique du texte. Enjeux sociocritiques*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1992, p. 29 - 49.
- ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, New York, Verso, 1996 [1983].
- ANTOINE, Yves, *Sémiologie et personnage romanesque chez Jacques S. Alexis*, Montréal, Balzac, 1994.
- ARENTSEN, María Fernanda, « O realismo maravilhoso em *Moi Tituba sorcière...* de Maryse Condé », *GRIAL*, 135, xullo, agosto, setembro, Tomo XXXV, 1997, Galice, Espagne, p. 353 - 361.
- ARSENEAULT, Michel, entretien avec Carlos Fuentes : « Carlos contre George », *L'Actualité*, 15 avril 2005, dans le site de *L'Actualité*, www.lactualite.com/article.jsp?content=20060602_153421_4340
- ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth and TIFFIN, Helen, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, London and New York, Routledge, 1989.
- BAKHTINE, Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978.
- , « Discourse in the Novel » dans HOLQUIST, Michael (Éd.), *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Austin, University of Texas Press, Coll. « Slavic Series », N° 1, p. 259 - 422.

- BARBERO, Jesús Martín, « La globalización en la clave cultural : una mirada latinoamericana », *Actes du Colloque International globalisme et pluralisme*, GRICIS, Montreal, 22 au 27 avril 2002, dans: http://www.infoamerica.org/teoria/martin_barbero4.htm
- BARROSO VIII, Juan, "Realismo mágico" y "lo real maravilloso" en *El Reino de este Mundo y El Siglo de las Luces*, Miami, Ed. Universal, 1977.
- BARTHES, Roland, *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1978.
- , *Éléments de sémiologie*, Paris, Denël/Gonthier, Coll. «Médiations», 1965.
- BELLINI, Giuseppe, *Il Laberinto mágico. Studi sul "Nuovo Romanzo" ispano-americano*, Milano, Cisalpino - Goliardica, 1973.
- BELTRAN, Rosa, « Chronicle of a Dis-Encounter : Another Reading of the Americas », *Inti : Revista de literatura hispánica*, vol. 45, Spring 1997, p. 137 - 144.
- BETANCOURT MENDIETA, Alexander, « La nacionalización del pasado. Los orígenes de las 'historias patrias' en América Latina », dans SCHMIDT-WELLE, Friedhelm (Éd. et introduction), *Ficciones y silencios fundacionales*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2003, p. 81 - 99.
- BHABHA, Homi, "Representation and the Colonial Text: A Critical Exploration of Some Forms of Mimeticism", dans GLOVERSMITH, F., *The Theory of Reading* (Éd.), Brighton, Harvester, 1989, p. 93 - 122.
- , "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", *October* 28, 2000 Spring 1984, p. 125 - 133.
- , « Culture's In-Between », dans HALL, Stuart et du GAY, Paul, *Questions of Cultural Identity*, London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage Publications 1996, p. 1 - 17.
- , « Interview with Homi Bhabha : The Third Space », par Jonathan Rutherford, dans RUTHERFORD, Jonathan (Éd.), *Identity, Community, Culture, Difference*, London, Lawrence & Wishart, 1990, p. 207 - 221.
- , *The Location of Culture*, London and New York, Routledge, 1994.
- BIDDICK, Kathleen, *The Shock of Medievalism*, Durham, Duke University Press, 1998.
- BISSEONDATH, Neil, *Le marché aux illusions*, Montréal, Boréal, 1995.
- BOUCHARD, Gérard, *Genèse des nations et cultures du nouveau monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal, 2000.
- BOURDIEU, Pierre, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982.
- , *Les règles de l'Art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992.
- BROSSARD, Nicole, « La passion de la beauté. Entretien avec Nicole Brossard par Gérald Gaudet. Photos de Algis Kemezys », *Lettres québécoises*, No. 57, Printemps 1990, p. 10 - 15.
- BRUNER, Charlotte et BRUNER, David, "Buchi Emecheta and Maryse Condé: contemporary writing from Africa and the Caribbean", *World Literature Today*, 59, 1, 1985, p. 9 - 13.
- BRUNER, Charlotte, « Moi, Tituba sorcière », *World Literature Today*, LXI, 1987, p. 337-338.
- BUBER, Martin, *Je et tu*, Paris, Aubier, 1969.
- CABRÉ I PAIRET, Montserrat, *Las sabias mujeres (Siglos III-XVI); Homejane a Lola Luna*, Madrid, Asociación Cultural AL-Mudayna, 1994.
- CARPENTIER, Alejo, *La nueva novela latinoamericana en visperas de un nuevo siglo y otros ensayos*, Madrid, Siglo XXI, 1981.

- CASTILLO DURANTE, Daniel, « Le stéréotype à l'heure de tous ses masques : état des lieux », dans GARAUD, Christian (Éd.), *Sont-ils bons? Sont-ils méchants? Usages des stéréotypes*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 73 à 82.
- , *Du stéréotype à la littérature*, Montréal, XYZ (Éd.), Coll. «Théorie et littérature», 1994.
- CASTRO GÓMEZ, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, 1996.
- CASTRO, Fidel, *Socialismo y comunismo. Un proceso único*. México, Editorial Diógenes, 1972.
- CHAMBERS, Iain, *Migrancy, Culture, Identity*, London and New York, Routledge, 1994.
- CHANADY, Amaryll, *Magic Realism and the Fantastic: Resolved vs. Unresolved Antinomy*, New York, Garland, 1985.
- , « Entre hybridité et interculture : de nouveaux paradigmes identitaires à la fin du deuxième millénaire », dans CASTILLO DURANTE, Daniel et IMBERT, Patrick (Directeurs), *L'interculturel au cœur des Amériques*, Legas, Université du Manitoba et Université d'Ottawa, Ottawa, 2003, p. 21 - 35.
- , *Entre inclusion et exclusion. La symbolisation de l'autre dans les Amériques*, Paris, Honoré Champion Éditeur, Coll. « Bibliothèque de Littérature générale et comparée », 1999.
- CHIAMPPI, Irlemar, *El realismo maravilloso*, Caracas, Monte Avila, 1983.
- CIRLOT, Juan Eduardo, *Diccionario de los Ismos*, Barcelona, Ed. Argos, 1949.
- COHEN, Anthony, *The Symbolic Construction of Community*, London and New York, Routledge, 2000 [1985].
- COHEN, Matt, « Notes on Realism in Modern English-Canadian Fiction », *Canadian Literature – Littérature Canadienne*, no. 100, Spring 1984, p. 65-71.
- CORTAZAR, Julio, « Cortázar écrit sur l'exil », la *Page de Julio Cortázar*, <http://les4cats.free.fr/cvcortaz.htm>
- COTÉ, Jean-François et TREMBLAY, Emmanuelle, *Le nouveau récit des frontières dans les Amériques*, Québec, Presses de l'Université Laval, Coll. « Américana », 2005.
- CROCHET, Monique, « Perspectives narratologiques sur *Rue Deschambault* de Gabrielle Roy », *Quebec Studies*, N° 11, 1990-91, p. 93 - 101.
- CRUZ-LUIS, Adolfo, «Latinoamérica en Carpentier : génesis de lo real maravilloso», *Casa de las Américas*, XV, no. 85, nov.-déc. 1974, p. 48 - 59.
- CUCCIOLETTA, Donald, COTÉ, Jean-François et LESEMANN, Frédéric, *Le grand récit des Amériques. Polyphonie des identités culturelles dans le contexte de la continentalisation*, Québec, Les Éditions de l'IQRC, 2001.
- DAXELMÜLLER, Chirstoph, *Historia social de la magia*, Barcelona, Herder, 1997.
- DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix, *Capitalisme et schizophrénie. Mille Plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, Coll. « Critique », 1980.
- DE ANDRADE, Oswald, *Anthropophagies*, Paris, Flammarion, 1982 [1928].
- DE TORO, Alfonso et Fernando (Éds.), *Borders and Margins*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 1995.
- DE TORO, Alfonso, « La postcolonialidad en Latinoamérica en la era de la Globalización. ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano?, dans DE TORO, Alfonso y Fernando (Éds.), *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 1999, p. 31-77.

- , "The Epistemological Foundation of the Contemporary Condition: Latin America in Dialogue with Postmodernity and Postcoloniality", dans YOUNG, Richard A. (Éd.), *Latin American Postmodernisms. Postmodern Studies 22*, Amsterdam - Atlanta, Rodopi, 1997, p. 29 - 51.
- , « Borges/Derrida/Foucault : Pharmakeus/Heterotopia or Beyond Literature (hors-littérature) », dans DE TORO, Alfonso and Fernando (Éds.), *Jorge Luis Borges*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 1999, p. 129 - 153.
- DE TORO, Fernando, « Borges/Derrida and Writing », dans DE TORO, Alfonso et Fernando (Éds.), *Jorge Luis Borges: Thought and Knowledge in the XXth Century*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 1999, p. 115 - 128.
- , *Intersecciones II*, Buenos Aires, Galerna, 2003.
- DEPESTRE, René, *Bonjour et adieu à la Négritude*, Paris, Robert Laffont, 1980.
- DIONNE, René (Dir.), *Les frontières culturelles et la cohésion du Canada*, Raymond Breton, Jeffrey G. Reitz, Victor F. Valentine avec la collaboration de Daiva Stasiulis, Réjean Lachapelle, Ilze Petersons Taylor, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1986.
- DUCROT, Oswald et TODOROV, Tzvetan, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1972.
- ELBAZ, Mikhaël, FORTIN, Andrée, LAFOREST, Guy, *Les frontières de l'identité : modernité et postmodernisme au Québec*, Sainte-Foy [Québec], Les Presses de l'Université Laval, 1996.
- ELIADE, Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.
- , *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969.
- ÉTIENNE, Gérard, *La question raciale et raciste dans le roman québécois*, Montréal, Les Éditions Balzac, 1995.
- FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, Gallimard, 1991 [1961].
- , *Peau noire, masques blancs*, Paris, Édition du Seuil, Coll. « Points », 1952.
- FEATHERSTONE, Mike, « Global Culture : An Introduction », dans FEATHERSTONE, Mike, (Éd.), *Global Culture. Nationalisme, Globalization and Modernity*, London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage Publications, 1997 [1990], p. 1 - 14.
- , *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage Publications, 2000 [1995].
- FELMAN, Shoshana, *Le Scandale du corps parlant*, Paris, Seuil, 1980.
- FLORES, Angel, "Magical Realism in Spanish American Fiction", *Hispania*, 38, 1955, p. 187- 192.
- FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits I, 1954-1975, Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, L'édition « Quarto » de Dits et écrits, établie sous la direction de Daniel Deferet et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, 2001 [1994].
- , *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, Coll. « Tel », 1972.
- , *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Éditions Gallimard, Coll. « Tel », 1975.
- FRANCO, Jean Franco, *The Modern Culture of Latin America. Society and the Artist*, London, New York, Frederick A. Praeger Publishers, 1967.
- FUENTES, Carlos, « Introduction », *Le Journal de Frida Kahlo*, traduit de l'espagnol par Rauda Jamis, Martine Laroche et Olivier Meyer, Paris, Éditions du Chêne, 1995.
- GALEANO, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*, Bs. AS., Siglo XXI, 1980.

- GARAUD, Christian (Ed.), *Sont-ils bons, sont-ils méchants ? Usages des stéréotypes*, Paris, Champion, 2001.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1992.
- GIMÉNEZ MICO, José Antonio, *L'irruption des "autres". Analyse de trois fronts discursifs d'identité et de résistance : chicano, antillais et andin péruvien*, Montréal, Les Éditions Balzac, 2000.
- GIRARD, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Éditions Grasset, Coll. « Le Livre de poche », 1978.
- GLISSANT, Édouard, *Le discours antillais*, Paris, Seuil, 1981.
- , *Poétique de la relation. Poétique III*, Paris, Gallimard, 1990.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, José Luis, « 'Mestizaje' y 'frontera' como categorías culturales iberoamericanas », *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 5.1, 1994, p. 5 - 19.
- GROSSENBACHER, Claude, « Les Autres », publié dans le site de l'Association contre l'exclusion : www.mypage.bluewin.ch
- GUEVARA, Ernesto (« Che »), « Ofensiva Revolucionaria », conférence du 26 juillet 1968, dans CASTRO, Fidel, *Socialismo y Comunismo. Un proceso único*, México, Editoriales Diógenes, 1972.
- HALL, Stuart et du GAY, Paul, (Éds.), *Questions of Cultural Identity*, London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage Publications 1996.
- HALL, Stuart « Who Needs 'Identity' », dans HALL, Stuart et du GAY, Paul (Éds.), *Questions of Cultural Identity*, London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage Publications 1996, p. 1 - 17.
- , « Cultural Identity and Diaspora », dans RUTHERFORD, Jonathan (Ed.), *Identity, Community, Culture, Difference*, London, Lawrence&Wishart, 1998 [1990], p. 222 - 237.
- HAREL, Simon, « La tentation cosmopolite », *Voix et Images*, vol. 14, no. 41, Hiver 1989, p. 281 - 293.
- , « Les mal-logés de l'écriture migrante : trauma et mémoire du lieu dans Les raisons de la honte d'Ata Pende », *Essays on Canadian Writing, Cultural Memory and Social Identity*, Fall 2003, p. 282 - 304.
- HERENREICH, Bárbara – ENGLISH, Deirdre, *Brujas, comadronas y enfermeras, historia de las sanadoras*, Barcelona, la Sal, Edicions de les dones, Cuadernos Inacabados, 1973.
- HOTTE, Lucie, « Entre l'Être et le Paraître : conscience identitaire et altérité dans les œuvres de Patrice Desbiens et de Daniel Poliquin », dans LEPAGE, Yvan G.. et MAJOR, Robert (Dir.), *Croire à l'écriture. Études de littérature québécoise en hommage à Jean-Louis Major*, Orléans (Ontario), Les Éditions David, 2000, p. 163 - 178.
- HUSTON, Nancy, *Nord perdu*, Montréal, Leméac/Actes sud, 1999.
- IMBERT, Patrick et COUILLARD, Marie (Éds.), *Les discours du Nouveau Monde au XIXe siècle au Canada français et en Amérique latine, Los discursos del Nuevo Mundo en el siglo XIX en el Canadá francófono y en América latina*, Ottawa, Legas, 1995.
- IMBERT, Patrick et CASTILLO DURANTE, Daniel (Dir.), *L'interculturel au cœur des Amériques*, Ottawa, Legas, U. of Manitoba et U. d'Ottawa, 2003.
- IMBERT, Patrick, « Critique littéraire, lecture canonique, prise en charge de la différence et exclusion », dans LEPAGE, Yvan G.. et MAJOR, Robert (Dir.), *Croire à l'écriture. Études*

- de littérature québécoise en hommage à Jean-Louis Major*, Orléans, Ontario, Les Éditions David, 2000, p. 179 - 194.
- , *Roman québécois contemporain et clichés*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, Coll. « Cahiers du Centre de recherche en civilisation canadienne-française », no. 21, 1983.
- , *Trajectoires culturelles transaméricaines. Médias, publicité, littérature et mondialisation*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, Coll. « Transferts culturels », 2004.
- , « Déplacements épistémologiques dans les littératures et les médias des Amériques », dans CASTILLO DURANTE, Daniel et IMBERT, Patrick, *L'interculturel au cœur des Amériques*, Ottawa, Legas, U. of Manitoba et U. d'Ottawa, 2003, p. 35 - 47.
- , « L'invention des Amériques : de barbarie/civilisation à oisiveté/travail », *Revue canadienne de littérature comparée*, vol. 273, sept. 2000, p. 436 - 461.
- , « Les romans du voyage et la légitimation des déplacements géo-symboliques », dans MORENCY, J., TOONDER, J. et LINTVELT, J. (Dir.), *Romans de la route et voyages identitaires*, Montréal, éditions Nota Bene, 2006, p. 325 - 351.
- , « La croyance en la vie comme jeu à somme nulle et les relations socio-culturelles », dans FORGET, Danielle (Éd.), *L'énonciation identitaire : entre l'individuel et le collectif, Discours social/Social Discourse*, Nouvelle Série/New Series, vol. XXI, 2005, p. 141 - 156.
- , « Corps, territoire et texte au Canada et en Amérique latine aux XIXe et XXe siècles », dans BRANACH-KALLAS, Anna et SADKOWSKI, Piotr (Éds.), *Dialogues with Traditions in Canadian Literatures/Dialogues des traditions dans les littératures du Canada*, Torun (Pologne), 2005, p. 19-39.
- IRICH, James, "Magic Realism: A Search for Caribbean and Latin American Roots", *The Literary Half Yearly*, II, no. 2, 1970, p. 127 - 139.
- IRIGARAY, Luce, *Je, Tu, Nous. Pour une culture de la différence*, Paris, Grasset, 1990.
- ISLAS, Arturo "Critical Fictions", 11-12 may 1990, New York, collected in MARIANI, Philomena (Éd.) *Critical Fictions. The politics of Imaginative Writing*, Seattle, Bay Press, 1991.
- JENCKS, Charles, *What is Post-Modernism?*, New York, Academy Editions London – St. Martin's Presse, 1989.
- JOSEPH, Sandrina, « Désormais le temps de l'entre-deux. L'éclatement identitaire dans La Québécoise de Régine Robin », *Globe, Revue Internationale d'Études Québécoises*, Université Mc Gill, Montréal vol. 4, no. 1, 2001, p. 29 - 51.
- KEDLESTON, Lord Curzon of, « Origin of frontiers », dans "Text of the 1907 Romanes Lecture on the subject of Frontiers" dans le site « International Boundaries. Research Unit » du Département de Géographie de l'Université de Durham, Angleterre, www-ibru.dur.ac.uk.
- KOHLER, Héliane (Éd.), *Figures du récit fictionnel et du récit factuel / 1*, Besançon, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2003.
- KOKIS, Sergio, « Solitude entre deux rives », *Tangence*, no. 59, janvier 1999, p. 133 - 137.
- , « Cohérence et autoportrait », *Lettres québécoises*, vol. 80, hiver 1995, p. 7 - 9.
- KORNOBIS, Jean-Paul, site *Violence et Sacré*, juillet 2002, <http://home.nordnet.fr/~jpkornobis/>
- KRISTEVA, Julia, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris, Éditions du Seuil, 1980.
- KUNDERA, Milan, *Le rideau*, Paris, Gallimard, 2005.

- KYMLICKA, Will, *Politics in the Vernacular : Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford University Press, 2001.
- , *Finding Our Way : Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Oxford University Press, 1998.
- LACLAU, Ernesto, « Poder y representación », *Revista Sociedad* no. 4, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, Buenos Aires, www.fsoc.uba.ar/Publicaciones/Sociedad/Soc04/laclau.html
- , *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*, Paris, Éditions La Découverte / M.A.U.S.S., 2000.
- LAILLOU SAVONA, Jeannelle, « Et l'homme créa la femme: Altérité et différence sexuelle », *Texte. Revue de Critique et de Théorie Littéraire*, vol. 23-24, 1998, page 197 - 221.
- LAMONTAGNE, André, « 'On ne naît pas Nègre, on le devient' : la représentation de l'autre dans *Comment faire l'amour avec un Nègre sans se fatiguer* de Dany Laferrière », *Québec Studies*, vol. 23, Spring 1997, p. 29 - 42.
- LAROCHE, Maximilien, *Contributions à l'étude du réalisme merveilleux*, Ste. Foy, GRELCA, U. Laval, 1987.
- , *Dialectique de l'américanisation*, Ste. Foy, GRELCA, U. Laval, 1993.
- , *La découverte de l'Amérique par les Américains: essais de littérature comparée*, Ste Foy, GRELCA, U. Laval, 1989.
- LEJEUNE, Catherine, *La frontière entre les États-Unis et le Mexique: espace identitaire du Chicano*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.
- LEON-PORTILLA, Miguel, *La visión de los vencidos*, México, UNAM, 1980.
- LEQUIN, Lucie « Retrouver le rythme : les écrivaines migrantes écrivent la rupture et le métissage », *Dalhousie French Studies*, no. 23, 1992, p. 115 - 121
- , « Elles disent leur dépaysement et bâtissent leur repayement », *Cahiers scientifiques* 79. *Les bâtisseurs de la cité*, Montréal, CFAS 1993, p. 307 - 319.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Race et histoire*, Paris, Éd. UNESCO, 1952.
- LINTVELT, Jaap (Éd. et préface); PARÉ, François (Éd. et introduction), *Frontières flottantes : Lieu et espace dans les cultures francophones du Canada / Shifting Boundaries: Place and Space in the Francophone Cultures of Canada*, Amsterdam, Rodopi, 2001.
- LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- MAALOUF, Amin, *Les identités meurtrières*, Paris, Éditions Bernard Grasset, 1998.
- MALLET, Marilú, « Ouvrir une tradition de la différence », dans ROYER, Jean, *Romanciers québécois, entretiens*, Québec, L'Hexagone, 1991, p. 227 - 231.
- MAÑAC, Jorge, *Teoría de la frontera*, Puerto Rico, Editorial Universitaria de Puerto Rico, 1970.
- MANARELLI, María Elena, « Inquisición y mujeres. Las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII », *Cuadernos Culturales*, Serie I, « La mujer en la historia », CENDOC-MUJER, 1987.
- MARTÍN BARBERO, Jesús, « La globalización en la clave cultural : una mirada latinoamericana », *Actes du Colloque international globalisme et pluralisme*, GRICIS, Montreal, 22 au 27 avril 2002, http://www.infoamerica.org/teoria/martin_barbero4.htm
- MARTIN DE LASSALLE, Delphine, « Le mythe du Juif Errant », *Dictionnaire International des Termes Littéraires*, <http://www.ditl.info/index.php>
- MARTINEZ, Marie-Louise, « Entretien avec René Girard. Vers une anthropologie de la frontière. » *Propos recueillis le 31 Mai 1994 au CIEP à Sèvres. Dans le site de Jean-Paul Kornobis Violence et Sacré*, juillet 2002, <http://home.nordnet.fr/~jpkornobis/>

- MELLOR, Roy E. H., *Nation, State and Territory. A Political Geography*, London and New York, Routledge, 1989.
- MEMMI, Albert, *Portrait du colonisé*, Montréal, L'Étincelle, 1974.
- MICHAELSEN, Scott et JOHNSON, David E. (Éds.), *Border Theory : The Limits of Cultural politics*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 1997.
- MOISAN, Clément et HILDEBRAND, Renate, *Ces étrangers du dedans. Une histoire de l'écriture migrante au Québec (1937-1997)*, Québec, Éditions Nota Bene, Coll. « Études », 2001.
- MORENCY, Jean, DEN TOONDER, Jeanette et LINTVELT, Jaap (Dir.), *Romans de la route et voyages identitaires*, Montréal, Éditions Nota Bene, Coll. « Terre américaine », 2006.
- MORENCY, Jean, *Le mythe américain dans les fictions d'Amérique*, Québec, Nuit blanche, 1994.
- MOSER, Walter, « Mélancolie et Nostalgie : Affects de la Spätzeit », dans *Spätzeit* : [www.fas.umontreal.ca/LITTCO\ spatzeit](http://www.fas.umontreal.ca/LITTCO/spatzeit).
- , *Recyclages : économies de l'appropriation culturelle*, avec la collaboration de Silvestra Mariniello et d'Éric Méchoulan, Montréal, Éditions Balzac, 1996.
- MOTSCH, Andreas, « Espace de l'ethnographe et altérité », *Texte-Revue de Critique et de Théorie Littéraire*, no. 23-24, 1998, p. 35 - 62.
- NEPVEU, Pierre « La passion du retour », dans SIEMERLING, Winfried (Editeur), *Writing Ethnicity, Essays on Canadian Writing* no. 57, 1995, p. 105 - 115.
- , « Qu'est-ce que la transculture ? », *Paragraphes*, Montréal, Université de Montréal, 1989, p. 15 - 31.
- NICHOLSON, Linda (Éd.), *Feminism /Postmodernism*, New York, Routledge, 1990.
- ONU, Centre de nouvelles de l'ONU, « Décision historique à l'Assemblée générale pour marquer chaque année la mémoire de l'Holocauste », <http://www.un.org/apps/newsFr/>
- OPITZ-BELAKHAL, Claudia, « De la misoginia del 'Martillo de Brujas' a la filoginia de Agrippa von Nettesheim: imagen de la bruja y la 'querelle des femmes' hacia 1500 », dans *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 19 DUODA, Centre de Recerca de Donnes, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1998, p. 355 - 363.
- ORIOU, Michel, « Identité produite, instituée, exprimée », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXVI, 1979, p. 19 - 28.
- PATERSON, Janet, « Quand je est un autre : l'écriture migrante au Québec », dans MAUFORT, Marc, *Reconfigurations : Canadian Literature and Postcolonial Identities*, Brussels, Peter Lang, 2002.
- PERILLI, Carmen, « Mestizaje y arielismo en la escritura de Carlos Fuentes », *Espectáculo. Revista de estudios literarios*, Universidad Complutense de Madrid, 2003, www.ucm.es/info/especulo/numero23/mestizaj.html
- PRATT, Mary Louise, « Las mujeres y el imaginario nacional en el Siglo XIX », *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XIX, no. 38, Lima, 2do semestre de 1993, p. 51 - 62.
- , « La poética de la per-versión : Poetisa inubicable devora a su maestro. No se sabe si se trata de aprendizaje o de venganza », dans SCHMIDT-WELLE, Friedhelm (Édition et Introduction), *Ficciones y silencios fundacionales Literaturas y culturas poscoloniales en América Latina (siglo XIX)*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2003, p. 27 - 46
- , « Las mujeres y el imaginario nacional en el Siglo XIX », *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XIX, no. 38, Lima, 2do semestre de 1993, p. 51 - 62.

- , *Imperial Eyes Travel and Transcultuation*, London and New York, Routledge, 1992.
- PURDY, Anthony, « Altérité, authenticité, universalité: Dany Laferrière et Régine Robin », *Dalhousie French Studies*, no. 23, Fall-Winter 1992, p. 51 - 59.
- RABASA, Jose, *Inventing America. Spanish Historiography and the Formation of Eurocentism*, Oklahoma, Univ. of Oklahoma Press, 1993.
- RICE-MAXIMIN, Micheline, « Représentation de la femme dans la littérature antillaise », dans CHILUNGU, S. W. et NIANG, S., *African Continuities / L'héritage africain*, Toronto, Terebi, 1989, p. 223 - 243.
- RIGGINS, S.H., *The Language and Politics of Exclusion: Others in Discourse*, London, New Delhi, Thousand Oaks, Sage Publications, 1997.
- RINCON, Carlos, "Sobre Alejo Carpentier y la poética de lo real maravilloso americano", *Casa de las Américas*, no. 89, mars-avril 1975, p. 40 - 65.
- RISCO, Antonio, *A figuración literaria*, Galicia, Xerais, 1991.
- RIVERA GARRETAS, María-Milagros, « Oliva Sabuco de Nantes Barrera », dans ZAVALA, Iris, *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana). La literatura escrita por mujer (de la Edad Media al Siglo XVIII)*, Barcelona, Anthropos, 1997.
- RIZZO, Adriana, « Exclusion sociale et exclusion de l'immigrant en Argentine au temps de la mondialisation. Leurs traces dans les discours médiatiques », traduit de l'espagnol par María Fernanda Arentsen, dans CASTILLO DURANTE, Daniel et IMBERT, Patrick (Dir.), *L'interculturel au cœur des Amériques*, Legas, University of Manitoba, Université d'Ottawa, 2003, p. 143 - 166.
- ROBIN, Régine, « À propos de la notion kafkienne de « littérature mineure » : quelques questions posées à la littérature québécoise », *Paragraphes*, Montréal, Université de Montréal, 1989, p. 5 - 14.
- RODRIGUEZ MORTELLARO, Itzel, « La espiral del poder : Diego Rivera y la representación del pasado indígena en el Palacio Nacional », *El vago objeto de la escritura: los intelectuales en su laberinto*, *Historia y Grafía* no. 23, Departamento de Historia. Universidad Iberoamericana, 2004, p. 159 - 191.
- ROGMANN, Horst, "Realismo mágico" y "Négritude" como construcciones ideológicas", dans GORDON, Alan, RUGG, Evelyn et LAPESA, Rafael (Éds.), *Actas del sexto Congreso Internacional de Hispanistas* (22-26 août 1977, Toronto), Toronto, Univ. of Toronto, 1980, p. 632 - 635.
- ROH, Franz, « Nach Expressionismus. Probleme der neuesten europäischen Malerei », traduit en espagnol par Fernando Vela, "Realismo mágico: problemas de la pintura europea más reciente de Frantz Roh", *Revista de Occidente*, XVI, juin 1927, p. 247 - 301.
- ROSALDO, Renato, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon, 1993.
- ROSS, Mary Ellen, « Littéralisation du cliché et réalisme merveilleux dans *La chaise du maréchal Ferrant* et *Papa Boss* de Jacques Ferron », *Études françaises*, no. 27, 2, 1991, p. 61-73.
- ROSS, Mary Ellen, « Réalisme merveilleux et autoreprésentation dans l'*Amélanchier* de Jacques Ferron », *Voix et Images*, no. 49, automne 1991, p. 116 - 129.
- ROYER, Jean, *Romanciers québécois, entretiens*, Québec, L'Hexagone, 1991.
- RUTHERFORD, Jonathan « A Place Called Home: Identity and the Cultural Politics of Difference », dans RUTHERFORD, Jonathan (Éd.), *Identity, Community, Culture, Difference*, London, Lawrence & Wishart, 1998, p. 9 - 26.

- , (Éd.), *Identity, Community, Culture, Difference*, London, Lawrence & Wishart, 1990.
- SAÏD, Edward, "Reflections on Exile", dans FERGUSON, Russell, GEVER, Martha, MINH-HA, Trinh T. et WEST, Cornel (Éds.), *Out There, Marginalization and Contemporary Cultures*, Cambridge, MIT press, 1990, p. 357 - 363.
- , *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980.
- SHAPIRO, Michael, *Violent Cartographies: Mapping Cultures of War*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1997.
- SHELTON, Marie Denise, « Moi, Tituba sorcière », *The French Review*, vol. 61, no. 2, 1987, 314 - 315.
- SLEMON, Stephen, « Magic Realism as Post-Colonial Discourse », *Canadian Literature – Littérature canadienne*, no. 116, Spring 1988, p. 9 - 28.
- SMITH, Arlette, « Sémiologie de l'exil dans les oeuvres romanesques de Maryse Condé », *French Review*, LXII, 198 (1989), p. 50 - 58.
- STURGIS, Susanna (Éd.), *Tales of magic realism by women*, California, The Crossing Press, 1991.
- TARNERO, Jacques, *Le racisme*, Paris, Éditions Milan, Coll. « Les essentiels », 1995. Publié dans le site de FINGERHUT, Michel, *Ressources documentaires sur le génocide nazi et sa négation - Documentary Resources on the Nazi Genocide and its Denial*, <http://www.anti-rev.org/>
- TÉTU de LABSADE, Françoise (Dir.), *Littérature et dialogue interculturel*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1997.
- TODOROV, Tzvetan, *Mikhail Bakhtine. Le principe dialogique suivi de Écrits du Cercle de Bakhtine*, Paris, Édition du Seuil, Coll. « Poétique », 1981.
- , « Préface » dans SAÏD, Edward, *L'Orientalisme. L'orient créé par l'Occident*, Paris, Éditions du Seuil, 1980, p. 7 - 10.
- , *La conquête de l'Amérique*, Paris, Seuil, 1982.
- TREMBLAY, Emmanuelle, « Del indígena real al indígena imaginario. Crónica de un deseo mestizo », *Anuario de Letras modernas*, vol. 11; 173, 20 mars 2002, p. 173 - 187.
- TURNER, Frederick Jackson, *The Significance of Sections in American History*, New York, Holt, 1932.
- UDE, Wayne, "Forging an American Style : The Romance-Novel and Magical Realism as Response to the Frontier and Wilderness Experiences", dans MORGEN, David, BUSBY, Mark and BRYANT, Paul, *The Frontier Experience and the American Dream*, Texas, A&M University Press, 1989, p. 50-64.
- URELLO, A., « Antecedentes del neoindigenismo », *Cuadernos Hispanoamericanos, Revista mensual de cultura hispánica*, no. 268, Octubre 1972, p. 5 - 25.
- USLAR PIETRI, Arturo, "Lo criollo en la Literatura", *Las nubes*, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1956, p. 66 - 78.
- , *Letras y hombres de Venezuela*, México, Fondo de Cultura Económica, 1948.
- VASCONCELOS, José, *La raza cósmica*, dans *Obras Completas*, T. II, México, Libreros Mexicanos, 1958, p. 903 - 942.
- VAUTIER, Marie « La révision postcoloniale de l'histoire et l'exemple réaliste magique de François Barcelo », *Studies in Canadian Literature/Etudes en Litterature Canadienne*, vol. 16, no. 2, 1991, p. 39 - 53.
- , « Le discours féminin et le mythe postmoderne: Comme une enfant de la terre de Jovette Marchessault et Obasan de Joy Kogawa » dans KOSKI, Raija, KELLS, Kathleen

- et FORSYTH, Louise, *Les Discours féminins dans la littérature postmoderne au Québec*, San Francisco, Mellen Research UP, 1993, p. 291 - 305.
- , « Les métarécits, le postmodernisme et le mythe postcolonial au Québec », *Études littéraires*, no. 27.1, été 1994, p. 43 - 61.
- , « Les Pays du Nouveau Monde, le post-colonialisme de consensus et le catholicisme québécois » *Québec Studies*, no. 35, Spring/Summer 2003, p. 13 - 30.
- , "Memory, Identity and Religion: Postcolonial Side-by-sidedness in Contemporary Fiction", dans MOSS, Laura, (Éd.), *Is Canada Postcolonial ?*, Wilfrid-Laurier Press, 2003, p. 268 - 281.
- , "Memory, Writing and 'identity/identitaire' 'l'écriture migrante' from Québec and New World Autobiographical Fiction from English-speaking Canada", *Textxet. Studies in Comparative Literature*, vol. 29, no. 5, 2000, p. 397 - 411.
- , "The role of memory in two 'fictions de l'identitaire' from Quebec: Sergio Kokis's *Le pavillon des miroirs* and Jean-François Chassay's *Les Ponts* », *Studies in Canadian Literature*, vol. 24, no. 2, March 2000, p. 141 - 150.
- , *New World Myth: Postmodernism and Postcolonialism in Canadian Fiction*, Montreal/Kingston, McGill-Queen's University Press, 1998.
- VERSASCONI, Ray, *Magic Realism and the Literary World of Miguel Angel Asturias*, Seattle, Univ. of Washington, 1965.
- VOLEK, Emil, "Realismo mágico, entre la modernidad y la postmodernidad : hacia una remodelización cultural y discursiva de la nueva narrativa hispanoamericana", *Inti : Revista de Literatura Hispanoamericana*, vol. 31, spring 1990, p. 3 - 20.
- WEEKS, Jeffrey, « The Value of Difference », RUTHERFORD, Jonathan (Éd.), *Identity, Community, Culture, Difference*, London, Lawrence & Wishart, 1990, p. 88 - 100.
- WHORE, Benajamin Lee, *Linguistique et anthropologie. Les origines de la sémiologie*, Paris, Editions Denoël, 1969.
- WILLIAMS, James G., *The Girard Reader*, New York, A Crossroad Herder Book, 1996.
- YARON, Kalman, « Martin Buber (1878-1965) », *Perspectives. Revue trimestrielle d'éducation comparée*, Paris, UNESCO, Bureau International d'Éducation, vol. XXIII, no. 1 et 2, 1993, p. 135 - 147.
- ZIMA, Pierre V., « Idéologie, théorie et altérité : L'enjeu éthique de la critique littéraire », *Études Littéraires*, vol. 31, no. 3, été 1999, p. 17 - 30.