



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

**FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES**



**FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES**

Mélanie Prud'Homme

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

M.A. (lettres françaises)

GRADE / DEGREE

Département des lettres françaises

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

Trois générations de femmes: la quête identitaire dans l'écriture des femmes migrantes du Québec

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Mme. Lucie Joubert

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

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

EXAMINATEURS (EXAMINATRICES) DE LA THÈSE / THESIS EXAMINERS

Mme. Danielle Forget

M. Patrick Imbert

Gary W. Slater

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

**Trois générations de femmes : la quête identitaire dans
l'écriture des femmes migrantes du Québec**

Mélanie Prud'homme

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

Lettres françaises
Faculté des arts
Université d'Ottawa

© Mélanie Prud'homme, Ottawa, Canada, 2007



Library and
Archives Canada

Published Heritage
Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Direction du
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence
ISBN: 978-0-494-41622-8
Our file Notre référence
ISBN: 978-0-494-41622-8

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

Résumé

La littérature canadienne-française s'enrichit de plus en plus au fil des années grâce à l'émergence d'un grand nombre d'écrivaines migrantes venues de tous les horizons : parmi elles, Marie-Célie Agnant avec *La dot de Sara* et Abba Farhoud avec *Le bonheur a la queue glissante*. Les deux œuvres de ces écrivaines exilées dépeignent des relations intergénérationnelles, entre la grand-mère, la mère et la petite-fille. Très souvent, dans le contexte de l'exil, ces liens entre les générations de femmes sont la source de conflits, de difficultés et de ruptures identitaires. Nous souhaitons donc montrer dans cette thèse comment se reconstruit et se maintient l'équilibre entre les trois générations et comment se résolvent et se résorbent les conflits liés à la quête identitaire; pour ce faire, nous prendrons appui sur les avenues théoriques féministes et sur les recherches portant sur l'identité et l'altérité.

Remerciements

J'aimerais exprimer ma reconnaissance pour les gens qui m'ont accordé la possibilité de compléter cette thèse. Je voudrais d'abord remercier ma très chère directrice de thèse, Lucie Joubert, qui m'a fait découvrir l'écriture au féminin et qui m'a encouragée, guidée, supportée et aidée tout au long de la recherche et de la rédaction de ce grand travail. J'aimerais également remercier la secrétaire du département des lettres françaises, Madame Jocelyne Gaumond, pour son encouragement et son aide auprès des étudiants. Enfin, cette thèse n'aurait pas été possible sans le support et les précieux conseils de ma famille et de mes collègues en littérature française.

Table des matières

Résumé.....	p. ii
Remerciements.....	p. iii
Introduction.....	p. 1
Chapitre I	p. 10
La grand-mère : gardienne des valeurs traditionnelles	p. 10
Le contexte socio-culturel dans le monde antillais et arabe	p. 10
L'image de la femme dans la culture antillaise	p. 11
La sexualité et la guerre au Proche-Orient.....	p. 13
La condition féminine dans le monde arabe	p. 13
Le rôle de la grand-mère	p. 18
De l'exil territorial à l'exil intérieur.....	p. 20
Rupture des liens chez la grand-mère comme exil territorial	p. 20
La rupture de la filiation maternelle chez Agnant comme exil intérieur	p. 25
Dounia, orpheline de mère.....	p. 28
Le rapport à la langue de la figure grand-maternelle.....	p. 30
La femme libre dans ses paroles	p. 32
Le désir de sortir du silence	p. 34
Le retour vers le passé.....	p. 42
Chapitre II	p. 48
La figure maternelle et les nouveaux aspects de la réalité féminine au Québec.....	p. 48
La femme et la maternité	p. 48
Un tour d'horizon sur les types de mères.....	p. 49
Marianna, une mère patriarcale ambiguë.....	p. 53
Giselle, une mère matrophobe	p. 60
Dounia et l'image de la mère soumise.....	p. 67
Myriam et l'image de la mère intégrée	p. 71
Chapitre III.....	p. 81
De la grand-mère à la petite-fille : la reconstruction de l'identité personnelle et culturelle à travers la transmission intergénérationnelle	p. 81
Le rôle crucial de la petite-fille	p. 81
Sara, le « petit soldat » qui incarne la voix de l'autorité.....	p. 81
Véronique et les autres petits-enfants	p. 86
La multivoix : l'identité relationnelle de la grand-mère, la mère et la petite-fille.....	p. 88
La mémoire collective de Marianna	p. 89
Dounia, le centre de l'univers	p. 91
Vers un héritage culturel positif : la filiation féminine reconstruite et l'épanouissement de la figure (grand-)maternelle et filiale	p. 93

Le fil à coudre de la grand-mère comme symbole de la généalogie féminine reconstituée	p. 95
Les recettes culinaires comme métaphore de la parole : les gestes qui parlent	p. 100
Conclusion	p. 105
Bibliographie.....	p. 110

Introduction

L'écriture des écrivaines migrantes au Québec

Depuis plusieurs années, la littérature canadienne-française s'enrichit de voix venues d'ailleurs. Le Canada accueille des écrivains de cultures diverses qui viennent élargir l'éventail des imaginaires littéraires. L'écriture des femmes migrantes au Québec, en particulier, présente plusieurs thèmes nouveaux, tels que le déracinement, l'exil, la mémoire, la quête de l'identité, le rapport à la langue, la culture, la relation mère-fille, la condition féminine, etc. Plusieurs des œuvres de ces femmes immigrées au Canada dépeignent des relations intergénérationnelles, soit entre la mère et la fille, soit entre la grand-mère et la petite-fille. Très souvent, dans le contexte de l'exil, les liens entre les générations de femmes sont la source de conflits, de difficultés et de ruptures identitaires. Dans son article intitulé « Multi-culture, multi-écriture, la migration de part et d'autre », Lucie Lequin affirme que « l'instabilité identitaire est pour les femmes un terrain familier¹ », et plus particulièrement chez les femmes migrantes qui se retrouvent déchirées entre deux cultures, deux langues et deux continents. En effet, le rapport au maternel dans une généalogie de femmes migrantes devient le « pivot de l'identité féminine² » selon l'expression de Lori Saint-Martin, et la relation triangulaire entre la

¹ Lucie Lequin et Maïr Verthuy, « Multi-culture, multi-écriture, la migration de part et d'autre », dans *Multi-culture, multi-écriture. La voix migrante au féminin en France et au Canada*, (s. la dir. de Lucie Lequin et Maïr Verthuy), Paris, l'Harmattan, coll. « Critiques littéraires », 1996, p. 1.

² Lori Saint-Martin, *Le nom de la mère. Mères, filles et écriture dans la littérature québécoise au féminin*, Québec, Nota bene, coll. « Essais critiques », 1999, p. 16.

grand-mère, la mère et la petite-fille représente une image fondamentale de l'écriture migrante au féminin. Cette relation entre les trois générations de femmes oblige non seulement à tenir compte de « l'instabilité identitaire » de la grand-mère et de la mère nées à l'étranger et immigrées au Québec, mais également de celle de la fille qui se retrouve avec une double ou une triple identité, source à la fois de bonheur et d'inquiétude³.

Doublement marginalisées, les femmes migrantes au Québec peuvent se libérer des coutumes traditionnelles trop rigides de leur pays d'origine « qui form[ent] une entrave à leurs désirs, à leurs libertés et à leur individualité⁴ ». À ce propos, Julie Brunet souligne que les femmes sont beaucoup moins affectées par la migration que les hommes puisqu'elles peuvent s'éloigner des règles patriarcales ainsi que de l'oppression sociale de leur pays⁵. Cependant, cet exil entraîne des conséquences majeures pour ces femmes immigrées au Québec étant donné qu'elles cherchent toutes, chacune à sa façon, à s'adapter à la nouvelle terre d'accueil et à répondre, du moins en partie, à cette question : « comment embrasser le monde nouveau sans laisser ses bagages à la porte et sans en refuser l'accès à autrui; comment se construire une identité à la fois protéiforme et authentique; comment être femme, comment dire le féminin, aujourd'hui et au XX^e siècle⁶? »

³ Lucie Lequin, *op. cit.*, 1996, p. 12.

⁴ Julie Brunet, *Histoires de grands-mères : Exil, filiation et narration dans l'écriture des femmes migrantes du Québec*, Les Cahiers de l'Iref, n° 13, Université du Québec à Montréal, 2004, p. 2.

⁵ *Ibid.*

⁶ Lucie Lequin, *op. cit.*, 1996, p. 11.

La problématique et les objectifs de la recherche

Dans le présent travail, il s'agira de voir comment s'exprime la quête identitaire à travers trois générations de femmes dans les romans *La dot de Sara* (1995) de Marie-Célie Agnant, auteure d'origine haïtienne et *Le bonheur a la queue glissante* (1998) d'Abla Farhoud, originaire du Liban. Dans chacun de ces écrits, la quête se vit différemment dans la généalogie féminine puisque l'héritage culturel est différent à la fois chez la grand-mère, la mère et la fille. Ce travail sera donc guidé par deux questions étroitement liées : 1) Comment se manifeste « l'instabilité identitaire » dans les généalogies (grand)mère / fille / petite-fille de chacun des romans? 2) Comment se compare le bouleversement identitaire selon les lieux d'origine? Il nous sera alors nécessaire de voir comment les héroïnes « restructurent leur identité personnelle au contact d'un nouveau code de valeurs, de langue et de religion⁷ ». Cette étude nous permettra ainsi d'analyser l'itinéraire qui mène les personnages féminins de leur pays d'origine à leur pays d'accueil, pour saisir les enjeux liés à la quête identitaire.

Présentation du sujet

Dans l'écriture des femmes migrantes au Québec, le rapport au maternel de la figure grand-maternelle à la figure filiale devient un thème important dans les deux romans que nous avons retenus pour cette étude, *La*

⁷ Louise Gauthier, *La mémoire sans frontière. Émile Ollivier, Naïm Kattan et les écrivains migrants au Québec*, Québec, Les Éditions de L'IQRC, coll. « Culture et société », 1997, p. 19.

dot de Sara de Marie-Célie Agnant et *Le bonheur a la queue glissante* d'Abla Farhoud. Dans chacune des œuvres, ce rapport se dit plutôt triangulaire que duel, et il se vit de manière différente étant donné que nos deux narratrices-protagonistes sont d'origine haïtienne et libanaise. Ces deux cultures et ces deux générations « donnent lieu à des dynamiques familiales, et donc psychiques et narratives, différentes de celles que l'on retrouve au Québec⁸ ». C'est en analysant minutieusement la généalogie féminine, le rapport à l'exil des trois figures féminines — la grand-mère, la mère et la fille — ainsi que la structure des voix narratives au féminin dans chacune des œuvres que je pourrai voir comment se vit la quête identitaire dans les générations de femmes chez Agnant et Farhoud.

Corpus romanesque

La dot de Sara met en scène une grand-mère du nom de Marianna qui s'exile au Québec afin de venir en aide à sa fille Giselle qui vient d'accoucher de Sara, sa petite-fille. Giselle avait fui son pays d'origine, Haïti, dans le but d'échapper au modèle traditionnel de sa mère, marqué par la misère et la souffrance. Les vingt années d'exil en terre étrangère permettront à la grand-mère de se rapprocher de Giselle et de renouer les liens de la filiation maternelle brisés par le départ de la fille pour le Québec, qui voulait se soustraire aux dures conditions de vie en Haïti. Sara, la petite-fille, recevra un héritage culturel fondé sur les valeurs familiales et le savoir par le biais des

⁸ Julie Brunet, *op. cit.*, p. 8.

traditions orales haïtiennes de sa grand-mère, qui apprendront aussi à Giselle à reconnaître les valeurs haïtiennes de son ancêtre Aïda, la grand-mère de Marianna et à se réconcilier avec ses origines.

Le bonheur a la queue glissante raconte également la vie d'une grand-mère nommée Dounia qui vit de nombreux exils entre son pays d'origine, le Liban, et le Canada depuis son mariage avec Salim. Analphabète, Dounia passe la majeure partie de sa vie enfermée dans la maison à Montréal comme à Beyrouth sans même pouvoir s'exprimer en arabe, sa langue maternelle. Toujours sous la férule de son mari Salim, à son arrivée au Québec, Dounia est confinée aux tâches domestiques, privée d'éducation. Contrairement à l'héroïne, les enfants et les petits-enfants profitent d'une éducation au Québec fondée sur la liberté d'expression et les valeurs québécoises. Progressivement, Dounia parvient à s'inventer un langage ainsi qu'à se faire comprendre par les membres de sa famille.

Dans ces deux romans, Marie-Célie Agnant et Abba Farhoud annoncent un rapport au maternel déterminé par l'exil. Les femmes partent à la fois pour échapper au destin maternel traditionnel misérable et pour se rapprocher de leurs enfants et petits-enfants. En effet, la figure grand-maternelle subit un bouleversement identitaire causé par l'exil et par la rupture des liens maternels qui peu à peu se reconstruiront à travers la transmission intergénérationnelle des valeurs culturelles et familiales de la grand-mère à ses descendantes.

Approches critiques et résumé des chapitres

Afin d'appuyer mes recherches, les relations intergénérationnelles et l'exil étant deux thèmes étroitement liés à la quête identitaire de la femme chez Agnant et Farhoud, il convient d'utiliser des ouvrages sur les écritures migrantes proposés par la critique féministe et des écrits théoriques portant sur l'identité. Dans le but d'étudier les enjeux généraux de l'exil, je m'appuierai sur les théories développées par Daniel Castillo Durante, dans son essai *Les dépouilles de l'altérité* et sur celles mises de l'avant par Simon Harel dans ses ouvrages intitulés *Le voleur de parcours. Identité et cosmopolitisme dans la littérature québécoise et contemporaine* et *Les passages obligés de l'écriture migrante*, ainsi que sur son article « La parole orpheline de l'écrivain migrant » tiré de l'ouvrage *Montréal imaginaire : ville et littérature*. Spécialiste de la problématique de l'identité au Québec et ailleurs, Simon Harel propose des pistes intéressantes à ce sujet en privilégiant l'identité sociale de l'étranger ou du migrant dans l'étude de plusieurs romans québécois contemporains. En outre, les théories de Leon et Rebeca Grinberg, dans l'ouvrage intitulé *Psychoanalytic Perspectives on Migration and Exile*, me permettront de bien montrer les effets de l'exil sur le sentiment d'identité de la migrante étant donné qu'il affecte ses liens d'intégration spatiale temporelle et sociale.

Le travail de Julie Brunet, *Histoire de grands-mères : Exil, filiation et narration dans l'écriture des femmes migrantes du Québec* me sera un outil

nécessaire pour étudier, dans une perspective féministe, la figure grand-maternelle en relation avec les descendantes de sa lignée; l'ouvrage théorique de Lori Saint-Martin *Le nom de la mère. Mères, filles et écriture dans la littérature québécoise au féminin* me servira à analyser le rapport au maternel entre les femmes des trois générations. Ce rapport au maternel, et particulièrement la problématique centrale de la filiation entre la grand-mère et la mère, sera aussi étudié à la lumière des hypothèses avancées par Sylvie Bouchet dans son livre intitulé *De mère à Grand-mère. Approche psychanalytique d'une identité nouvelle*. Les travaux de Lucie Lequin, de Maïr Verthuy et de Christl Verduyn étofferont mon étude de la femme migrante en tant que telle. Je me pencherai également sur la question des femmes et de la maternité en utilisant l'ouvrage théorique d'Adrienne Rich, *Naître d'une femme. La maternité en tant qu'expérience et Institution*, qui me permettra d'expliquer les raisons ainsi que les conséquences liées aux ruptures de la filiation maternelle. Enfin, l'ouvrage de Susan Sniader Lanser intitulé *Fictions of Authority : Women Writers and Narrative Voice* m'aidera à cerner les différentes voix narratives chez Agnant et Farhoud puisque ces voix expriment chacune à sa façon l'instabilité identitaire.

Le premier chapitre portera sur la figure grand-maternelle qui incarne la tradition. Je commencerai d'abord par décrire le contexte socio-culturel dans le monde antillais et arabe afin de situer la grand-mère au sein de ces deux cultures, à la fois distinctes et similaires. J'étudierai les ruptures liées à l'exil et à la filiation maternelle qui bouleversent l'identité culturelle et

personnelle de Marianna dans *La dot de Sara* et de Dounia dans *Le bonheur à la queue glissante*. Ce chapitre traitera également du rapport à la langue des deux narratrices; l'une laissera entendre une voix personnelle confiante et autoritaire alors que l'autre aura de la difficulté à s'exprimer et se retrouvera condamnée au silence pendant la majeure partie de son existence.

Le deuxième chapitre se penchera sur la figure maternelle et les nouveaux aspects de la réalité féminine au Québec. J'étudierai le rôle de la femme autour du thème de la maternité en mesurant « l'ensemble des lois et des prescriptions auxquelles l'expérience réelle ou potentielle de la maternité est soumise dans les sociétés patriarcales⁹ ». Je ferai également un tour d'horizon des différents types de mères à partir de ceux répertoriés par Lori Saint-Martin et Catherine Serrurier afin de montrer les nuances que revêtent, ici, les mères patriarcales qui ont un statut un peu ambigu; je proposerai aussi une analyse de la mère soumise et de la mère *intégrée*, c'est-à-dire celle qui a surmonté les difficultés de l'exil pour s'adapter au pays d'adoption.

Le dernier chapitre portera sur le rôle de la petite-fille et sur la reconstruction de l'identité culturelle et personnelle de la grand-mère à travers la transmission intergénérationnelle des valeurs dans chacun des deux textes à l'étude. En m'appuyant sur les structures narratives proposées par Lanser, je montrerai que l'identité relationnelle de la grand-mère, la mère et la petite-fille sera reconstruite à travers les voix plurielles et communes de la

⁹ Julie Brunet, *op. cit.*, p. 12.

généalogie féminine. Cette « multivoix¹⁰ » permettra aux femmes de la même lignée de renouer les liens maternels et de se rebâtir une identité solide. Ainsi, la filiation féminine se reconstituera par l'héritage culturel que transmet la grand-mère à sa fille et à sa petite-fille. Cette filiation maternelle s'illustrera en grande partie par le biais de deux métaphores: le fil à coudre de Marianna dans *La dot de Sara* et les recettes culinaires de Dounia dans *Le bonheur a la queue glissante*.

En somme, les trois chapitres de cette thèse montreront comment la généalogie féminine se reconstruit à travers la transmission intergénérationnelle de la grand-mère à ses descendantes. Nous verrons alors toute l'importance de la figure grand-maternelle dans l'écriture des femmes migrantes du Québec.

¹⁰ Lucie Lequin, « Marie-Célie Agnant : une écriture de la mémoire et du silence », dans *Reconfigurations : Canadian Literature and Postcolonial Identities/Littératures canadiennes et identités postcoloniales*, (s. la dir. de Marc Maufort et Franca Bellarsi), Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, coll. « New Comparatiste », n° 7, 2002, p. 23.

Chapitre I

La grand-mère : gardienne des valeurs traditionnelles

Le contexte socio-culturel dans le monde antillais et arabe

Dans le présent travail, il est essentiel de nous arrêter brièvement à la culture d'Haïti et du Liban d'où les deux auteures tout comme leurs protagonistes sont originaires. Commençons d'abord avec Haïti, pays des Antilles : le peuple haïtien a été profondément bouleversé pendant la période de l'esclavage depuis la deuxième moitié du XVII^e siècle jusqu'en 1848. Les femmes et les hommes ont subi les effets de cet événement désastreux de l'histoire antillaise causés par l'arrachement des populations de leur milieu d'origine. La traite des Noirs a introduit aux Antilles de sérieux bouleversements identitaires chez les gens de cet endroit¹¹. Par conséquent, les thèmes de l'exil et de la quête de l'identité sont devenus des sujets fondamentaux des textes de plusieurs auteur(es) antillais(es) tels qu'Aimé Césaire, Edouard Glissant, Maryse Condé, etc. Aimé Césaire, l'une des grandes figures de la littérature antillaise qui a dévoilé les souffrances du peuple antillais dans son œuvre intitulée *Cahier d'un retour au pays natal*¹², dépeint avec justesse les atrocités qu'ont subies les femmes et les hommes de cette société. Ce grand poème témoigne de la condition inhumaine des Noirs et d'une prise de conscience de la misère matérielle et morale des Antilles; le

¹¹ Maria Anagnostopoulou-Hielscher, « Parcours identitaires de la femme antillaise : un entretien avec Maryse Condé », *Études francophones*, vol. 14, n° 2, 1999, p. 67.

¹² Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1983.

peuple antillais a été profondément aliéné par la période horrible de l'esclavage et son identité en est restée troublée.

L'image de la femme dans la culture antillaise

L'image de la femme haïtienne est relativement plus positive que celle de la femme arabe, comme nous le verrons plus loin. L'Antillaise joue un rôle important dans la communauté et elle est reconnue comme une personne forte, courageuse et autonome. En effet, elle se retrouve souvent abandonnée par son mari; elle doit alors subvenir aux besoins économiques de ses enfants tout en continuant de supporter sa communauté. Dans son article intitulé « Entre fatalité et contestation : la littérature des femmes », Christa Stevens explique que

l'attitude de désengagement que les hommes manifestent par rapport à la vie communautaire et par rapport à la famille, marquée par le va-et-vient des pères et des hommes de passage, est souvent considérée comme le corollaire d[']une] faiblesse identitaire. Ne pouvant se permettre une faiblesse pareille, les femmes ont été retenues, malgré elles, dans le rôle ingrat de support de la communauté.¹³

La femme apparaît donc plus positive vu qu'elle joue un rôle important au sein de sa famille et de la société. Les Antillaises ne deviennent pas la propriété de l'homme ou du mari puisqu'elles sont, la plupart du temps, laissées seules, devant travailler de peine et de misère pour la communauté ou à l'extérieur du foyer familial afin de nourrir et d'éduquer leurs enfants.

¹³ Christa Stevens, « Entre fatalité et contestation : la littérature des femmes », dans *Le roman francophone actuel en Algérie et aux Antilles*, (s. la dir. de D. de Ruyter-Tognotti et M. Van Strien-Chardonneau), Amsterdam Atlanta, Éditions Rodopi B.V, 1998, p. 150.

Garantes de la communauté culturelle, les Antillaises assurent la survie de leur famille tout en restant autonomes et indépendantes de l'homme; Virginia Kerns nous donne son avis à cet égard :

Black carib women of any age appear to be remarkably autonomous relative to women in many other cultures. [...] I found that the social identity of these women does not derive primarily from their relationships with men (as wife, sister, daughter, or the mother of sons) but from motherhood itself. Moreover, all young women are eligible to bear children. (That is, marriage is not a prerequisite for sexual relations or child-bearing). Female sexuality and labor are not treated as the property of men, nor are women subject to the authority or direct control of men in their daily lives. They choose their own spouses and leave unsatisfactory unions at will. They control the products of their labor and can acquire and hold property in their own right (for example, houses).¹⁴

Si ce n'était de la misère ambiante, la femme haïtienne serait donc beaucoup plus libre économiquement et culturellement, car elle possède entièrement le contrôle de son argent; elle demeure libre de prendre ses décisions, sans avoir à rendre des comptes à qui que ce soit. En définitive, la femme haïtienne s'affirme davantage que la Libanaise et elle détient parfois un rôle actif dans le contexte socio-politique¹⁵ étant donné qu'elle peut profiter d'une certaine mobilité.

¹⁴ Virginia Kerns, *Women and the Ancestors. Black Carib Kinship and Ritual*, Chicago, University of Illinois Press, 1983, p. 191.

¹⁵ Michèle Glémaud, « La littérature des femmes haïtiennes migrantes : le cas du Canada », dans *Multi-culture, multi-écriture. La voix migrante au féminin en France et au Canada*, (s. la dir. de Lucie Lequin et Maïr Verthuy), Paris, l'Harmattan, 1996, p. 126.

La sexualité et la guerre au Proche-Orient

Dans le monde arabe, la situation se présente fort différemment : c'est surtout sur le plan de la sexualité et de la guerre que se pose la question de l'identité féminine. Selon Évelyne Accad, auteure ayant étudié la condition féminine et la guerre au Proche-Orient, la sexualité est un aspect qui représente la plus grande source de conflit dans le monde arabe :

L'homme utilise son pénis comme il utilise son fusil : conquérir, dominer, posséder [...] [L]es hommes veulent gagner des biens matériels et conquérir des territoires, non pour en jouir, non par nécessité, mais pour accroître leur propriété, leur autorité. De même, les relations sexuelles ne sont pas construites sur le plaisir, la tendresse ou l'amour, mais sur la reproduction, la préservation de la virginité des filles, la réclusion et le contrôle des femmes pour le renforcement du prestige mâle et la surestimation du pénis.¹⁶

Dans ce passage, nous pouvons constater à quel point cette arme à la fois militaire et sexuelle de l'homme détermine la condition féminine au Proche-Orient.

La condition féminine dans le monde arabe

La femme libanaise vit ainsi dans des conditions défavorables pour son estime et son bien-être surtout par le fait qu'elle n'est pas incluse dans la sphère publique. Contrairement à l'Haïtienne que nous avons étudiée précédemment, la Libanaise ne participe pas à la vie de la communauté, car elle incarne la passivité, la dépendance et la soumission. La figure féminine au Liban reste marquée par l'oppression des femmes de sa société : la

¹⁶ Évelyne Accad, *Des femmes, des hommes et la guerre. Fiction et réalité au Proche-Orient*, Paris, Éditions Côté-femmes, coll. « Femmes et changements », 1993, p. 47.

préservation de la virginité avant le mariage, la pratique de l'excision, le mariage forcé, l'éducation limitée, la polygamie institutionnalisée, etc. Toutes ces valeurs traditionnelles obligeant la femme arabe à vivre dans l'oppression et la résignation ont un effet destructeur sur son identité et son estime de soi. Évelyne Accad souligne à ce propos que « [l]a femme devient une chose à laquelle on fixe un prix¹⁷ ». Cette « chose » est souvent comparée à un champ ou à une terre agricole qui appartient strictement à l'homme : la femme devient un simple objet sexuel. Dès sa naissance, par exemple, la fille est destinée à vivre selon la loi du père et elle est rejetée et dévalorisée par celui-ci qui désire uniquement des garçons. Au contraire, la naissance d'un garçon devient un honneur pour la famille :

In North Africa and the Arab world the birth of a child is a time for rejoicing-provided that the child is a male. When a boy is born there is a celebration in the house and « moghli », a special pudding of pounded rice decorated with nuts, is prepared for the occasion. If, on the other hand, the child is a girl, her birth will be greeted differently : the mother is likely to be sad at the prospect of her daughter repeating her own fate; the father is annoyed because he must bear the burden of guarding the girl's (and the family's) honor and must find her a husband. The family system is « programmed » only to accept the birth of male children, and a baby girl is a severe impediment.¹⁸

La naissance d'une fille est comparée à un « fardeau », à la fois pour la mère qui doit lui apprendre les bonnes manières au foyer familial, et pour le père qui doit, à toute fin pratique, la vendre à un autre homme afin qu'elle ne déshonore sa famille avant le mariage.

¹⁷ Évelyne Accad, *Veil of Shame : The Role of Women in the Contemporary Fiction of North Africa and the Arab World*, Sherbrooke, Naaman, coll. « English Series », 1978, p. 25.

¹⁸ *Ibid.*, p. 20.

La femme arabe vit différentes formes d'oppressions sociales. D'abord, l'excision et l'infibulation, des pratiques rituelles imposées aux jeunes filles de douze ans, ont comme principales intentions de réduire le désir sexuel de la femme et de préserver sa virginité avant le mariage. Si la jeune fille perd sa virginité, il sera tout à fait normal qu'un homme, tel qu'un cousin, un frère ou un oncle la tue afin de sauver à nouveau l'honneur familial¹⁹. Encore une fois, le séducteur n'est jamais puni, mais c'est toujours la femme séduite qui doit subir les conséquences. À cet égard Benoîte Groult nous renseigne sur ces deux pratiques :

Au XVII^e siècle, le chirurgien Dionis effectuait, toujours à la demande des maris, bien entendu, la résection du clitoris « pour faire des femmes de devoir ». Les épouses ainsi rectifiées ne risquaient effectivement plus d'être des femmes de plaisir. [...] En 1864, Broca, célèbre chirurgien et fondateur de l'école d'anthropologie française, proposa dans un souci d'humanité de « mettre le clitoris à l'abri » en suturant les grandes lèvres devant l'organe, au lieu de l'extraire purement et simplement.²⁰

À l'opposé de l'excision, la circoncision pratiquée chez les garçons s'exprime par un événement spécial et joyeux qui devient « le signe de l'alliance entre Dieu, Abraham et sa descendance²¹ ». De plus, cette pratique très troublante chez les jeunes femmes entraîne de sérieuses conséquences à long terme, notamment des complications lors de l'accouchement et durant les relations

¹⁹ *Ibid.*, p. 23.

²⁰ Benoîte Groult, *Ainsi soit-elle précédé de Ainsi soient-elles* au XXI^e siècle, Paris, Bernard Grasset, 2000, p. 119-120.

²¹ Awa Thiam, *La parole aux négresses*, Préface de Benoîte Groult, Paris, Denoël/Gonthier, coll. « Femme », 1978, p. 80.

sexuelles. Ces complications peuvent entraîner la mort chez certaines femmes :

Les morts qui font suite à ces interventions sont évaluées à environ 5 à 6 % des décès annuels de la population féminine. [...] la principale cause de leur décès est que les veines et artères, cicatrisées après l'excision et l'infibulation, éclatent souvent lors de l'accouchement, ouvrant ainsi la voie à une forte hémorragie, à laquelle succombent parfois des femmes.²²

Les femmes libanaises doivent en plus marier un homme avec qui elle est forcée de se marier. Cette pratique du mariage forcé se traduit par une entente entre le mari et le père de la fille avant le mariage où cette dernière est comparée à un objet et vendue par son père. Selon Accad, le mariage arrangé pousse quelquefois la fille au suicide, qui souhaite se défaire d'un tel mariage. La plupart du temps, les femmes décident de garder le silence et de continuer leur vie comme si rien n'était arrivé²³. Le mariage forcé se transforme souvent en polygamie institutionnalisée où l'homme a le droit de fréquenter plusieurs maîtresses et de les amener dans son foyer familial.

L'éducation limitée contribue aussi à maintenir les femmes dans l'oppression sociale. Au Liban, notamment, seulement 44 % des filles vont à l'école. À l'adolescence, la fille doit servir sa famille et elle est obligée d'assumer ses responsabilités en tant que femme, c'est-à-dire aider sa mère à élever les enfants, à faire les travaux ménagers et à se mettre au service du maître qui revient du travail. Bref, n'ayant aucune habileté connue, la femme

²² *Ibid.*, p. 103.

²³ Evelyne Accad, *op. cit.*, 1978, p. 24.

libanaise voit son rôle se limiter à procréer et à nourrir ses enfants. Contrairement en Haïti où les femmes sont abandonnées par leur mari et doivent éduquer et élever seules leurs filles, au Liban, les jeunes fillettes ne reçoivent pas une éducation de la part de leur mère. Accad affirme à ce sujet : « In Lebanon, the mother's hopes for the future of their sons are related to education and employment; their hopes for their daughters are related to marriage²⁴. » Manji Irshad, déclare dans son ouvrage intitulé *The Trouble with Islam. A Wake-up call for honesty and change* que « [the] Muslims treat women as horribly as we treat Jews²⁵ ». Dans cette œuvre, Irshad dénonce et dépeint la mauvaise condition des femmes dans le monde arabe et elle nous donne également des exemples de son vécu et de son expérience en tant que journaliste dans plusieurs pays islamiques. Elle va jusqu'à affirmer qu'elle ne sera jamais capable de réconcilier la foi musulmane avec l'injustice faites envers les femmes dans le monde arabe²⁶. Les oppressions sociales auxquelles les femmes du monde arabe sont destinées les rendent incapables de s'épanouir et de vivre paisiblement.

Que ce soit dans le monde antillais ou arabe, la condition féminine est peu reluisante étant donné que la femme a été restreinte à une vie misérable. La grand-mère, gardienne des valeurs traditionnelles et symbole du patriarcat, a longtemps été disposée à vivre dans des conditions défavorables qui l'ont

²⁴ *Ibid.*, p. 22.

²⁵ Manji Irshad, *The Trouble with Islam. A Wake-up call for honesty and change*, Canada, Éditions Irshad Manji, 2003, p. 76.

²⁶ *Ibid.*, p. 31.

empêchée d'assumer sa liberté. Dans le présent chapitre, nous pourrions en effet étudier la réalité sous-jacente de la figure grand-maternelle dans les romans à l'étude; cette femme représentera l'héritage culturelle de son pays natal et elle immigrera au Québec en se retrouvant déchirée entre sa culture d'origine et son pays d'accueil. Nous pourrions également comprendre les raisons pour lesquelles la grand-mère prendra la décision de s'exiler dans un pays étranger au sien, et nous pourrions voir comment elle arrivera à se retrouver à travers cette expérience déterminante de sa vie.

Le rôle de la grand-mère

Dans *La dot de Sara* et *Le bonheur a la queue glissante*, Agnant et Farhoud dépeignent deux figures grands-maternelles, respectivement Marianna et Dounia, qui transmettent leur savoir ainsi que leurs valeurs familiales et culturelles aux descendantes de leur lignée. Ces personnages font écho à la réalité en Haïti comme au Liban; la grand-mère joue en effet un rôle de première importance dans la vie de ses enfants et de ses petits-enfants, car elle « assure la permanence, l'identité de la famille et des références solides sur lesquelles chacun peut s'appuyer pour se construire²⁷ ». En effet, ce sont des femmes au grand cœur qui se dévouent à leurs enfants ainsi qu'à leurs petits-enfants tout en leur transmettant les coutumes traditionnelles et le savoir. La génération des grands-mères est marquée par la sagesse, le respect,

²⁷ Maryse Cériote, « Des grands-parents aux Antilles », dans *Quand les grands-parents s'en mêlent*, (s. la dir. de Brigitte Camdessus), Paris, ESF, coll. « Le monde de la famille », 1993, p. 177.

la moralité, les valeurs familiales et religieuses, l'expérience de la vie, le travail, le courage, etc. : « ces femmes fortes et combatives refusent d'accepter les normes de leur milieu, la passivité qu'on entend d'elles et elles assument toute la responsabilité de leur propre existence. Elles se bâtissent une meilleure vie en travaillant très fort²⁸ ». Certaines d'entre elles n'ont plus à se soucier de leur maternité étant donné que ce sont leurs filles qui vivent cette expérience. Très généreuses, elles se mettent toujours au service de leurs enfants, trouvant un plaisir à aider leurs filles lors de leurs grossesses. En effet, la grand-mère en Haïti et au Liban aide sa fille dans son rôle de mère tout au long de sa grossesse et de son accouchement en lui procurant les différents soins nécessaires afin de la rassurer et de subvenir à ses besoins. De même, lors de la naissance de l'enfant, la grand-mère lui apporte tendresse et protection, et elle en prend soin jusqu'à ce que la mère soit capable de s'en occuper²⁹.

Les deux grands-mères qui nous intéressent ici, Marianna et Dounia, ont toutes les deux connu l'exil. Il s'agira maintenant de voir comment elles vivent ces transformations identitaires et réapprennent à donner un sens à leur existence grâce à leur descendance.

²⁸ Lucie Lequin, « Éthique d'écrivaines. Regard sur soi et sur le monde », dans *Aux frontières des deux genres. En hommage à Andrée Chédid*, (s. la dir. de Carmen Boustani), Paris, Éditions Karthala, 2003, p. 263.

²⁹ Maryse Ceriote, *op. cit.*, p. 179.

De l'exil territorial à l'exil intérieur

Rupture des liens chez la grand-mère comme exil territorial

Dans son article intitulé « La parole orpheline de l'écrivain migrant », Simon Harel pose la question : « Tout exilé serait-il à sa manière un orphelin rêvant de s'auto-engendrer, de pouvoir (re)produire ailleurs une identité forte qui s'opposerait à toutes les menaces de dépropriation³⁰? » C'est effectivement ce qui se présente chez les deux protagonistes d'Agnant et de Farhoud, car Marianna et Dounia deviennent orphelines, non seulement de leur propre mère, mais également de leur pays d'accueil. L'une des raisons pour lesquelles la figure grand-maternelle est incapable de s'adapter au nouveau pays d'accueil réside dans ce que les psychanalystes Leon et Rebeca Grinberg appellent un déséquilibre de l'intégration spatiale, temporelle et sociale, éléments « à la base du sentiment d'identité³¹ » :

Spatial integration refers to the interrelations among parts of the self, including the physical self; it lends the person cohesion and allows him to compare and contrast objects. Its orientation is differentiation between self and nonself; it provides a feeling of « individuation. »

Temporal integration connects the different representations of self over time and establishes continuity from one to the next : it lays the groundwork for the feeling of « sameness. »

Social integration has to do with relations between aspects of the self and aspects of objects, relations that are established via projective and introjective identification; it helps to create the feeling of « belonging.³² ».

³⁰ Simon Harel, « La parole orpheline de l'écrivain migrant », dans *Montréal imaginaire : ville et littérature*, (s. la dir. de Pierre Nepveu et Gilles Marcotte), Montréal, Fides, 1992, p.379.

³¹ Julie Brunet, *op. cit.*, p. 47.

³² Leon and Rebeca Grinberg, *Psychoanalytic Perspectives on Migration and Exile*. Traduit de l'espagnol par Nancy Festinger, New Haven et Londres, Yale UP, 1989, p. 131-132.

L'exil territorial vécu par les grands-mères a comme conséquence un problème identitaire, car elles se retrouvent sérieusement affectées par leur migration. D'abord, la crise d'intégration spatiale définie par Leon et Rebeca Grinberg se traduit par la rupture du lien d'attache de Marianna et de Dounia avec leur maison du village natal. Ces deux femmes ne cessent de se remémorer leur demeure familiale en Haïti et au Liban ainsi que les précieux souvenirs qu'elles conservent dans leur cœur. À ce propos, Carole Boyce Davies remarque que « the representation of the house as a source of self-definition occurs with some frequency in the literature of Afro-Caribbean/American women writers. The house and its specific rooms become metaphors of self and loci of self-identification [...] »³³. Par conséquent, la perte d'un objet symbolique pour la grand-mère, comme une maison, l'amène à s'intégrer difficilement au Canada; ainsi, Dounia, arrivée à Montréal, exprime sa peine par rapport à la perte de ses objets de valeur spirituelle : « Émigrer, s'en aller, laisser derrière soi ce que l'on va se mettre à appeler mon soleil, mon eau, mes fruits, mes plantes, mes arbres, mon village. Quand on est dans son village natal, on ne dit pas mon soleil, on dit le soleil, et c'est à peine si on en parle puisqu'il est là, il a toujours été là [...] »³⁴.

³³ Carole Boyce Davies, *Black Women, Writing and Identity. Migrations of the Subject*, London, Routledge, 1994, p. 126.

³⁴ Abia Farhoud, *Le bonheur à la queue glissante*, Montréal, l'Hexagone, coll. « Fictions », 1998, p. 44.

Chez Agnant, Marianna est également perturbée par son exil, car dès son arrivée à Montréal, elle se sent dépaysée par l'hiver rigoureux de cette ville :

Les premières années qui suivirent mon arrivée, le froid terrible de l'hiver me fit énormément souffrir. Sara n'avait pas le don de me faire oublier les fenêtres givrées; son babillage ne parvenait pas à couvrir la rage du vent sur le toit, ni cette froidure dont rien ne peut avoir raison. Je n'aime pas le bruit que fait le vent l'hiver. Ses hurlements sinistres glacent mon sang. Ils éveillent en moi je ne sais trop quelles frayeurs endormies. Le grand parc en face de la maison où pendant l'été on voit des couples s'enlacer, insouciant, se transforme, l'hiver venu, en un cimetière d'arbres, un asile de géants vaincus par le froid. Je m'attriste en les voyant. J'imagine, contemplant leurs longs bras décharnés aux griffes nues dressés vers le ciel, qu'ils sont en train de prier, d'implorer tous les saints, pour leur demander de mettre fin à leur souffrance.³⁵

Le lien d'intégration spatiale et temporelle de Marianna est également affecté par l'espace restreint de l'appartement de sa fille Giselle dans laquelle elle se sent emprisonnée : « Je n'avais pas l'habitude de vivre ainsi, du matin au soir entre quatre murs blancs d'une cage. Voilà ce à quoi me faisait penser ce quatre-pièces où nous vivions, sans balcon, sans galerie, barricadées, coupées du monde³⁶. » En effet, cette citation dépeint bien la difficulté de Marianna à vivre entre les quatre murs de l'appartement de Giselle, et c'est ainsi qu'elle ne cesse de se remémorer sa petite maison à l'Anse-aux-Mombins en Haïti et celle de sa grand-mère Aïda. Marianna pense constamment à sa demeure du passé tout en habitant chez sa fille Giselle à Montréal; elle est incapable de combler son lien d'intégration temporelle étant donné que ses souvenirs se confondent avec les événements du présent. À ce sujet, Leon et Rebeca

³⁵ Marie-Célie Agnant, *La dot de Sara*, Montréal, Les Éditions du remue ménage, 1995, p. 52.

³⁶ *Ibid.*, p. 27.

Grinberg soulignent que « [...] the immigrant needs to bring with him familiar objects of affective significance so that he feels accompanied and can recognize through them a continuity with his past³⁷ ». Les contes et les légendes que Marianna transporte avec elle au Canada sont des « objets » de valeurs spirituelles qui lui permettent en partie de réconcilier son passé et son présent au pays d'accueil. Cette littérature orale qui s'exprime à la fois dans ses souvenirs et dans ses livres, illustre cette continuité dont nous parle Grinberg :

Qu'aurions-nous fait sans nos contes et notre univers de légendes, sans Bouqui et Malice et Compère Chien, et Compère Macaque? Les mélodies de Thézin et de la *mambo* Sia me trottent dans la tête depuis que j'ai exhumé pour Sara ces deux contes si beaux. [...] Ces contes, ces légendes font les délices de Sara qui s'amuse à en inventer d'autres qu'elle me raconte à son tour.³⁸

Du côté de Dounia, l'exil géographique se vit d'une manière plus positive que celui de Marianna étant donné qu'il lui devient un moyen de sécurité et de liberté. Quand la guerre éclate au Liban, la famille de Dounia s'exile au Canada afin de guérir les « séquelles traumatisantes³⁹ » de cette guerre, pour obtenir le confort et la sécurité, et pour y demeurer définitivement. C'est bien grâce à ses enfants et petits-enfants que l'héroïne réussit à se « libérer de sa prison silencieuse⁴⁰ » et qu'elle parvient à apprécier le Canada. Cependant, son long cheminement entre le Liban et le Canada

³⁷ Leon et Rebeca Grinberg, *op. cit.*, p. 133.

³⁸ Marie-Célie Agnant, *op. cit.*, p. 60-61.

³⁹ Marie Carrière, « Deuils au pluriel. Sur deux textes d'Abla Farhoud », *Voix et images*, vol. 93, n° 3, printemps, 2006, p. 106.

⁴⁰ Julie Brunet, *op. cit.*, p. 38.

pendant la guerre de 1975 représente tout de même une crise du lien d'intégration sociale; Dounia a toujours l'impression d'être étrangère partout où elle se trouve et partout où elle doit faire face à des étrangers de son village : « Au Liban, on nous appelait « Américains »; au Canada, les premières années, on nous appelait « les Syriens »; au village de mon mari, on m'appelait par le nom de mon village. Quand j'y pense, je n'ai été appelée Dounia que dans mon village natal⁴¹. » Cette expérience de l'exil est complexifiée par les allées et retours entre le Liban et le Canada de Dounia :

Si je compte sans me tromper, j'ai vécu une trentaine d'années au Liban et une quarantaine d'années au Canada. [...] Chaghour, le village où je suis née, j'y suis restée jusqu'à mon mariage; Bir-Barra, le village de mon mari, une douzaine d'années; notre première émigration dans les années cinquante a duré une quinzaine d'années; retour au Liban pour une dizaine d'années. La guerre du Liban est arrivée, et nous sommes revenus au Canada.⁴²

Ces multiples migrations accentuent aussi l'étrangeté de Dounia par rapport à la culture canadienne-française, son incapacité de communiquer oralement dans sa langue maternelle et dans la langue de ses enfants et de ses petits-enfants, et enfin sa dépendance affective et économique envers son mari Salim qui lui rend la vie misérable. Leon et Rebeca Grinberg font écho à cette situation en affirmant que

[t]he tensions of exile affect family life by creating new conflicts or reactivating old ones. Guilt for having involved one's family in such a hard way of life may cause intense suffering; alternatively, guilt feeling may be projected onto the couple, causing mutual accusations

⁴¹ Abia Farhoud, *op. cit.*, p. 109.

⁴² *Ibid.*, p. 36.

of having failed to protect the children by exposing them to an uncertain and difficult future.⁴³

Ainsi, les allées et retours de Dounia et sa famille entre le Liban et le Canada ont affecté non seulement l'héroïne, mais également ses enfants qui « trop souvent transplanté[s] [ont] rarement [donné] des fruits à planter⁴⁴ ».

L'exil chez nos deux protagonistes est non seulement extérieur ou territorial, mais il s'exprime également comme une crise intérieure qui sera liée à la rupture de la filiation maternelle. Progressivement, les liens d'intégration spatiale, temporelle et sociale décrits précédemment se reconstruiront chez les deux grands-mères de notre corpus par « une régénération du rapport à la généalogie féminine⁴⁵ » qui sera développée dans le chapitre trois du présent travail.

La rupture de la filiation maternelle chez Agnant comme exil intérieur

L'instabilité identitaire causée par la rupture des liens maternels lors du départ de Giselle témoigne d'un exil intérieur vécu chez Marianna. Celle-ci subit cette rupture, car elle se trouve entièrement séparée de sa fille Giselle qui prend la décision de s'éloigner des valeurs traditionnelles de la société patriarcale et d'immigrer à Montréal. Afin de se rapprocher de sa fille, Marianna se convainc de quitter son village natal de l'Anse-aux-Mombins pour aller la rejoindre. Établie dans l'une des villes les plus cosmopolites du

⁴³ Leon et Rebeca Grinberg, *op. cit.*, p. 159.

⁴⁴ Abia Farhoud, *op. cit.*, p. 135.

⁴⁵ Julie Brunet, *op. cit.*, p. 49.

Québec, Marianna sent un froid entre elle et Giselle et elle a l'impression que cette dernière s'est complètement détachée d'elle, ce qui n'était pas très surprenant pour Marianna, qui a pu constater l'indépendance de sa fille depuis son adolescence :

Giselle avait quinze ans, je m'en souviens comme aujourd'hui, lorsque je sentis que je la perdais. Nous arrivions à peine à communiquer. Son monde déjà n'était plus le mien. Impuissante, je voyais s'en aller le fil que je pouvais plus rattraper. [...] Giselle voulait voler plus loin que le ciel, beaucoup plus loin que ne lui permettaient ses ailes. De sentir mon unique fille si étrangère, si distante a été pour moi la plus profonde des blessures et, chaque année qui s'écoulait, c'était comme autant de coups de burin; la blessure grandissait.⁴⁶

La relation mère-fille, pivot de l'identité féminine, a toujours été conflictuelle entre Marianna et Giselle. À son arrivée à Montréal, à l'appartement de sa fille, Marianna est confrontée à deux problèmes, car elle doit renoncer à la fois au lien mère-fille qui est devenu une relation mère-mère et elle doit également renoncer à son rôle maternel qui est révolu⁴⁷. Selon la psychanalyste Sylvie Bouchet, cette situation entre la mère et la fille se traduit par le concept de « l'aire transitionnelle » où la grand-mère adopte un nouveau rôle et où il est question d'une nouvelle relation entre cette dernière et sa fille qui devient mère à son tour :

Dans leur grande majorité, les grands-mères ont désiré que leur fille ait un enfant. L'annonce de la grossesse déclenche une réaction très positive, parfois teintée d'amertume chez celles qui sont les plus sensibles à la remise en question de leur propre fonction maternelle. On y trouve la marque de la déstabilisation narcissique à travers la

⁴⁶ Marie-Célie Agnant, *op. cit.*, p. 29.

⁴⁷ Sylvie Bouchet, *De mère à grand-mère. Approche psychanalytique d'une identité nouvelle*, Paris, Bayard, coll. « Païdos », 1992, p. 69.

question du vieillissement, de la perte de la séduction. On y trouve aussi l'amorce d'un travail de dégagement : peu à peu, la future grand-mère s'habitue à l'idée de laisser la place à la jeune mère.⁴⁸

La naissance de Sara vient effectivement rendre compte de ce concept de « l'aire transitionnelle » défini par Bouchet, car c'est un événement important qui joue sur l'identité de la grand-mère. Par conséquent, une certaine rupture maternelle se manifeste puisque « la crise de la grand-maternité se résout dans l'intégration de la perte de la fonction maternelle, fonction de nourrissage et de reproduction. Autrement dit, cette crise se résout dans l'aménagement du lien mère/enfant englobé dans le lien grand-mère/petit-enfant⁴⁹ ».

Bouchet énumère les quatre étapes qui expliquent la crise identitaire de la grand-maternité. Il y a d'abord ce qu'elle appelle « la confrontation au différent » qui s'exprime par l'arrivée du petit-fils ou de la petite-fille ainsi que par le changement du rôle de la fille qui devient à son tour une jeune mère. La deuxième étape se traduit par « la mobilisation pulsionnelle » où la grand-mère éprouve à la fois de la haine et de l'amour pour le nouveau venu dans la famille, ensuite « l'épreuve de la castration » qui se résume comme la fin du double rôle maternel de nourrissage et de reproduction chez la grand-mère qui est étroitement lié au concept de « l'aire transitionnelle ». Enfin, la quatrième étape qui témoigne de la crise identitaire chez la grand-mère se traduit par « la confrontation à la mort » qui renvoie au vieillissement et à la

⁴⁸ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 40.

peur de mourir⁵⁰. Marianna a suivi ce parcours psychologique : elle vit un exil intérieur par la rupture des liens avec sa fille Giselle ainsi que par la prise de conscience du changement de son rôle maternel. Cet événement marquant de sa vie aura un effet dévastateur sur son identité personnelle, étant donné qu'une relation saine entre une mère et sa fille est primordiale pour le bien-être et l'épanouissement de la femme. À cet égard, Adrienne Rich affirme :

The loss of the daughter to the mother, the mother to the daughter, is the essential female tragedy. We acknowledge Lear (father-daughter split), Hamlet (son and mother), and Oedipus (son and mother) as great embodiments of the human tragedy; but there is no presently enduring recognition of mother-daughter passion and rupture.⁵¹

Le lien maternel brisé entre la mère et sa fille chez Agnant entraînera de graves conséquences sur le sentiment identitaire de Marianna, et c'est ainsi que la figure grand-maternelle devra se trouver un autre moyen pour combler son vide intérieur.

Dounia, orpheline de mère

Chez Farhoud, la rupture maternelle représente une blessure très profonde pour Dounia qui s'est retrouvée elle-même orpheline de mère à l'âge de six ans. Le décès de sa mère, en effet, a entraîné l'analphabétisme ainsi que le mutisme de Dounia puisque son père la privait d'éducation en ne lui montrant point comment lire et écrire, ni même comment tracer son propre nom. L'immigration au Canada de l'héroïne a entraîné des conséquences sur

⁵⁰ *Ibid.*, p. 133.

⁵¹ Adrienne Rich, *Of Women Born : Motherhood as Experience and Institution*, New-York, W.W Norton & Co., 1976, p. 237.

sa vie, mais elles n'ont pas été aussi sérieuses que la mort de sa mère. Dounia doit toujours vivre avec ce deuil de la filiation mère-fille qui restera gravé dans son esprit jusqu'à sa mort, mais cette souffrance « est enfouie au plus profond de son être, recouverte par une accumulation de blessures ultérieures liées à sa condition de femme⁵² ». Il est alors tout à fait normal que Dounia ait une identité bouleversée, car elle n'a jamais eu l'occasion d'entretenir une bonne relation avec sa mère vu que cette dernière est décédée au moment où elle était enfant. Elle n'a jamais eu l'occasion d'apprendre sa langue maternelle comme une mère lui aurait enseigné puisque le père la confinait toujours au silence en lui apprenant à se taire : « Son père et sa communauté d'hommes, mais aussi de femmes le lui ont appris. Ils lui ont appris aussi la subordination et la honte⁵³ » :

Parce que ce père, qui allait jusqu'à insulter la mémoire de ma mère qui avait enfanté une fille qui se laissait fendre la lèvre, nous avait appris à le respecter, à l'honorer, à respecter nos frères et notre mari, à dépendre du soutien des hommes. Parce que ce père et toute sa communauté d'hommes, et de femmes aussi, nous ont appris à plier, à nous taire, à ne rien dévoiler, à avoir honte, à tout endurer. Sans même nous en apercevoir, notre muselière grandissait à mesure que nous grandissions... Laisse ton mal dans ton cœur et souffre en silence; le mal dévoilé n'est que scandale et déshonneur... Toutes les femmes étaient pétries de ces mots et les murmuraient en silence.⁵⁴

Il nous faut donc tenir compte de la blessure la plus profonde de Dounia, la perte de sa mère, qui a marqué sa vie et qui l'a entraînée à se

⁵² Marie Carrière, *op. cit.*, p. 116.

⁵³ Irène Oore, « Le mutisme dans *Le bonheur a la queue glissante* d'Abla Farhoud et dans *Un sourire blindé* de Sergio Kokis », dans *La création littéraire dans le contexte de l'exigüité*, (s. la dir. de Robert Viau), Beauport, Québec, MNH, 2000, p. 477.

⁵⁴ Abla Farhoud, *op. cit.*, p. 143.

replier sur elle-même pendant une grande partie de son existence. Cette autre forme d'exil empêchera l'héroïne de s'épanouir ainsi que de s'ouvrir au monde extérieur canadien. Les difficultés de son immigration en terre d'accueil s'ajoutent à cette souffrance profonde. Prisonnière, dépendante et solitaire de son pays d'accueil, Dounia reste avec cette peine à s'y intégrer, car elle est profondément bouleversée à la fois par cette rupture filiale et par son exil territorial.

Il s'agira de voir si pour sortir de ce mutisme ou pour tenter de prendre racine, le rapport au langage de Marianna et Dounia leur permettra de se reconstruire une identité et de renouer les liens avec les femmes de leur génération.

Le rapport à la langue de la figure grand-maternelle

Dans les deux romans à l'étude, les narratrices d'Agnant et de Farhoud font entendre des voix grands-maternelles homodiégétiques. Les voix de Marianna et de Dounia « entretiennent effectivement une relation autodiégétique avec les événements qu'elles relatent⁵⁵ ». La perspective narrative de la grand-mère constitue alors une « voix personnelle⁵⁶ », selon le terme de Susan Sniader Lanser, mais elle ne se fera pas entendre de la même

⁵⁵ Julie Brunet, *op. cit.*, p. 79.

⁵⁶ Susan Sniader Lanser, *Fictions of Authority : Women Writers and Narrative Voice*, Ithaca, Cornelle UP, 1992, p. 19.

façon chez les deux narratrices en ce qui a trait à « l'autorité discursive⁵⁷ ». Marianna et Dounia étant originaires de deux différents pays, leur identité culturelle et personnelle est distincte. Cette différence s'exprime également dans le style et dans la langue des deux protagonistes. Susan Sniader Lanser circonscrit globalement comme suit les deux modes narratifs autorial et personnel sur lesquels nous appuierons nos analyses :

I use the term *authorial voice* to identify narrative situations that are heterodiegetic, public, and potentially self-referential. [...] such a voice (re) produces the structural and functional situation of authorship. In other words, where a distinction between the (implied) author and a public, heterodiegetic narrator is not textually marked, readers are invited to equate the narrator with the author and the narratee with themselves (or their historical equivalents). [...] Moreover, since authorial narrators exist outside narrative time (indeed, « outside fiction ») and are not « humanized » by events, they conventionally carry an authority superior to that conferred on characters, even on narrating characters.

I use the term *personal voice* to refer to narrators who are self-consciously telling their own histories. [...] The authority of personal voice is contingent in ways that the authority of authorial voice is not : while the autodiegetic « I » remains a structurally « superior » voice mediating the voices of other characters, it does not carry the superhuman privileges that attach to authorial voice, and its status is dependent on a reader's response not only to the narrator's acts but to the character's actions, just as the authority of the representation is dependent in turn on the successful construction of a credible voice. These differences make personal voice in some ways less formidable for women than authorial voice, since an authorial narrator claims broad powers of knowledge and judgment, while a personal narrator claims only the validity of one person's right to interpret her experience.⁵⁸

Dans ce passage, il faut retenir que la voix autorielle, renvoyant à l'objectivité, permet, en quelque sorte, de critiquer la société et de dénoncer

⁵⁷ Julie Brunet, *op. cit.*, p. 78.

⁵⁸ Susan Sniader Lanser, *op. cit.*, p. 15, 16, 18 et 19.

les injustices faites envers la femme alors que la voix personnelle, associée à la subjectivité et à l'intimité, permet de donner la parole aux femmes et de s'interroger sur les événements importants de leur vie. Cette voix entraîne donc « une féminisation de l'autorité discursive, une revalorisation du féminin, un rejet de la hiérarchie symbolique traditionnelle qui tient les femmes à distance de la création artistique et, enfin, un subtil défi lancé à l'équation masculin-neutre-universel⁵⁹ ». Ainsi chez Marianna et Dounia, nous tiendrons compte des différents pouvoirs que détiennent les deux modes narratifs décrits par Lanser, qui nous permettront d'étudier les différentes formes d'autorité que nous laisse entendre la voix grand-maternelle.

La femme libre dans ses paroles

Dans *La dot de Sara*, la voix personnelle de la grand-mère exprime l'assurance, la confiance et l'autorité, car elle possède une voix forte, positive et volontaire⁶⁰. En effet, Marianna est toujours libre de parler de ce qu'elle désire faire entendre, comparativement à sa consoeur Dounia qui est privée de la parole. Tout au long de son existence, jamais un homme n'a empêché Marianna d'exprimer ses opinions; au contraire elle a toujours été indépendante et travailleuse : « Je pris la décision ferme et irrévocable d'élever seule mon enfant. Je ne voulais pas de beau-père pour ma fille,

⁵⁹ Lori Saint-Martin, « Voix/voies de femme : Gabrielle Roy et le problème de l'autorité discursive », dans *Féminisme et forme littéraire. Lectures au féminin de l'œuvre de Gabrielle Roy*, (s. la dir. de Lori Saint-Martin), Montréal, Les Cahiers de l'Iref, 1998, p. 86.

⁶⁰ Julie Brunet, *op. cit.*, p. 87.

encore moins devenir chemin de passage pour saisons de leurres⁶¹. » Marianna a toujours l'habitude de dire que les hommes sont « des cannibales, des anthropophages⁶² », affirmant qu'ils doivent tout posséder de leur femme et qu'« [a]ux hommes, il faut tout donner⁶³ ». En effet, la charge et la force des mots de Marianna dégagent une impression d'autorité, car elle choisit un vocabulaire très imagé et bien précis pour donner son avis au sujet des hommes.

Afin de se faire entendre, Marianna a recours à des proverbes ainsi qu'à des expressions créoles qu'elle transmet à sa petite-fille Sara. Elle se réfère à la tradition orale, notamment aux contes, légendes et histoires, en entrelaçant la langue française et le créole. Dans le roman d'Agnant, les expressions en créoles et « l'écho des paroles familiales en créole⁶⁴ » permet à la grand-mère « de recréer un plaisir, une musique [...]»⁶⁵ ainsi que de renouer avec sa langue haïtienne, à la base de son identité personnelle et culturelle. Bien que le créole soit sa langue maternelle, il pourrait devenir un enjeu de l'instabilité identitaire chez Marianna puisqu'elle se rend compte que cette langue d'origine du créole n'est pas la langue de Giselle et de Sara au Québec. Cette situation amène ainsi la grand-mère à subir un exil, à la fois

⁶¹ Marie-Célie Agnant, *op. cit.*, p. 22-23.

⁶² *Ibid.*, p. 131.

⁶³ *Ibid.*, p. 132.

⁶⁴ Carmen Mata Barreiro, « Le Moi femme/le Nous histoire : voix et vies dans l'œuvre de Marie-Célie Agnant », *Revue des lettres et de Traduction*, n° 7, 2001, p. 368.

⁶⁵ *Ibid.*

territorial et langagier, ainsi qu'« à changer son rapport à la réalité⁶⁶ ». Quoi qu'il en soit, le français, langue utilisée en Haïti dans le village de l'Anse-aux-Mombins et langue maternelle de Giselle et de Sara, permet à Marianna de communiquer avec sa fille et sa petite-fille et de s'unir à sa famille. À cet égard, Simon Harel souligne que « le français, n'étant plus uniquement perçu comme la langue d'une communauté restreinte, fortement homogène, peut devenir un instrument d'unification⁶⁷ ». Qualifiée de battante et de « guerrière⁶⁸ » tout comme son ancêtre Aïda, Marianna possède le pouvoir de la parole et la liberté d'expression; elle parle avec assurance; surtout lorsqu'elle se moque des hommes au sous-sol de l'église lors de ses rencontres avec les autres femmes de son voisinage et avec monsieur Raymond, le seul homme du groupe : « Quant à monsieur Raymond, nous ne faisons pas beaucoup attention à lui, sauf pour le taquiner et lui demander à tout bout de champ de se taire⁶⁹. » Ces paroles remplies d'humour viennent ainsi rendre compte de la voix forte et autoritaire de Marianna.

Le désir de sortir du silence

Dans le roman de Farhoud, l'importance de la langue est un élément central du monologue de la grand-mère étant donné que cette dernière subit également un exil langagier. Contrairement à Marianna, Dounia a un

⁶⁶ Louise Gauthier, *La mémoire sans frontière. Émile Ollivier, Naïm Kattan et les écrivains migrants au Québec* : op. cit., p. 99.

⁶⁷ Simon Harel, *Le voleur de parcours. Identité et cosmopolitisme dans la littérature québécoise contemporaine*, Montréal, XYZ, coll. « Documents », 1999, p. 79.

⁶⁸ Marie-Célie Agnant, op. cit., p. 15.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 106.

« caractère hésitant et effrayé⁷⁰ » et « [l]es mots se cachent semblables à l'aiguille glissant dans le foin⁷¹ ». Sa voix personnelle et hésitante occasionne un certain repliement sur soi qui fait en sorte qu'elle a du mal à prendre la parole et qu'elle se trouve condamnée au silence pendant la majeure partie de sa vie. Nous avons affaire ici à une autorité discursive réduite dans la mesure où il y a un hiatus entre le discours du personnage et sa réalité : si la voix narrative de Dounia « révèle son espace intérieur, tel un regard intime⁷² », la narratrice-protagoniste se considère pourtant comme une analphabète incapable de communiquer ses sentiments: « Je ne pouvais parler à personne. Je ne connaissais pas la langue du pays, je ne sortais jamais de la maison, je n'avais ni parents ni amies, mon mari avait tellement de problèmes, c'était impossible de lui parler, et ma belle-mère, que Dieu lui pardonne, me détestait comme si je lui avais tué ses enfants⁷³. » La fiction confère donc au personnage, malgré son mutisme et son analphabétisme, une voix auctoriale particulière puisque Dounia, faute de pouvoir communiquer avec son entourage, arrive tout de même à rejoindre le lecteur.

C'est une bien mince autorité, car privée du pouvoir de la parole et de la langue sur autrui, elle ne peut s'affirmer devant son mari Salim sachant bien qu'elle sera battue ou non écoutée. À preuve : elle lui demande de ne pas

⁷⁰ Julie Brunet, *op. cit.*, p. 87.

⁷¹ Abba Farhoud, *op. cit.*, p. 52.

⁷² Natasha Dagenais, « L'espace migrant/l'espace de la mémoire : *Le bonheur à la queue glissante* d'Abba Farhoud », *Intercultural Journeys/Parcours interculturels*, (s. la dir. de Natasha Dagenais et Joanna Daxell), Actes des colloques en littérature canadienne comparée, Sherbrooke, Les Éditions Topeda Hill, 2001, 2002, p. 133.

⁷³ Abba Farhoud, *op. cit.*, p. 31.

partir avant qu'elle ait accouché de son troisième enfant; il se permet de lui asséner un coup de botte en plein visage lorsqu'il se retrouve sur son cheval prêt à partir avec son beau-père. Plus encore : le père de Dounia n'ose même pas dire un mot et remettre son gendre à sa place. Au contraire, il refuse de faire un geste et de protéger sa fille en lui affirmant avec froideur : « Maudits soient ceux qui t'ont enfantée⁷⁴ ! »

La figure patriarcale ne donne pas la possibilité à Dounia d'accéder au langage et à l'éducation, l'obligeant à vivre dans « un monde de mutisme, voire d'illettrisme⁷⁵ ». Non seulement son mari, mais également son père l'ont retirée de la sphère publique en la privant d'éducation : elle n'a donc pas appris l'arabe, sa propre langue maternelle : « Tu sais lire, Dounia ? » J'ai dit : « Non, père. – Comment ? Tu ne sais pas les lettres de l'alphabet ? » J'ai dit : Oui, je connais l'alphabet. – Bon alors, tu sais lire ! Les mots sont des lettres mises côte à côte et les phrases sont des suites de mots. Prends un journal et lis⁷⁶ » affirme son père avec impatience. Ainsi, ce passage montre bien que jamais le père ou le mari ne lui a enseigné la langue de son pays et ne l'a initiée aux coutumes lui permettant d'accéder au savoir. La parole est donc laissée au monde des hommes, « à ceux qui détiennent le pouvoir⁷⁷ », et la

⁷⁴ *Ibid.*, p. 142.

⁷⁵ Christl Verduyn, « Femme(s) sans lettres », dans *La francophonie sans frontière. Une nouvelle cartographie de l'imaginaire au féminin*, (s. la dir. de Lucie Lequin et Catherine Mavrikakis), Paris, l'Harmattan, 2001, p. 300.

⁷⁶ Abba Farhoud, *op. cit.*, p. 81.

⁷⁷ Irène Oore, *op. cit.*, p. 477.

femme qu'est Dounia doit se taire et apprendre à vivre dans le silence qui la « protège contre la violence tant émotive que physique de [son] entourage⁷⁸ ».

Doublement étrangère dans son exil territorial et langagier, Dounia s'exprime seulement avec des gestes et des proverbes, qui, selon Mary Jean Green, forment « des barrières à la communication⁷⁹ » entre Dounia et sa fille Myriam. Au moment où Myriam décide d'écrire un livre sur la vie de sa mère, cette dernière ne veut pratiquement rien avouer à sa fille au sujet de son fils aîné, Abdallah, atteint d'une déficience mentale très sérieuse. Celui-ci a vécu plusieurs bouleversements pendant sa jeunesse au cours des nombreux exils de ses parents entre le Liban et le Canada. Par conséquent, il s'est toujours trouvé différent de ses sœurs et de ses frères. Son identité en a été affectée et il est devenu très dépendant de Dounia et Salim. Il a passé son enfance dans les hôpitaux et les gens le qualifiaient de fou. Tout comme sa mère, Abdallah a toujours été prisonnier de son destin puisqu'il n'a jamais su apprendre un métier comme ses sœurs Myriam, Kaokab et Samira; bref il avait toujours été « le mouton sacrifié de la famille⁸⁰ ». Au lieu de raconter à sa fille Myriam ce qu'elle a sur le cœur, Dounia communique avec des proverbes qui expliquent le minimum de ce qu'elle a sur la conscience⁸¹. Marie Carrière explique les fonctions que remplissent les proverbes de la grand-mère :

⁷⁸ *Ibid.*, p. 479.

⁷⁹ Mary Jean Green, *Women and Narrative Identity. Rewriting the Quebec National Text*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's UP, 2001, p. 149.

⁸⁰ Abba Farhoud, *op. cit.*, p. 136.

⁸¹ Marie Carrière, *op. cit.*, p. 122.

Premièrement, puisque les proverbes sont des expressions figées, où l'ordre des mots est prescrit et doit être respecté, ils lui fournissent des réponses standardisées lui évitant de chercher ses mots; ainsi, les paroles de Dounia, sous forme de proverbes, ne paraissent plus trouées ou incohérentes. Deuxièmement, parce que ces expressions sont figées et qu'elle n'a pas à y réfléchir pour les articuler, elle se cache derrière elles, sans avoir à dire réellement ce qu'elle pense. [...] Bien qu'ils permettent à Dounia de prétendre participer à des conversations, les proverbes sont en fait un masque derrière lequel elle peut demeurer coite. Se cantonnant aux proverbes arabes en guise de résignation à son destin, elle se réfugie dans des paroles qui lui sont certes familières, mais vides de sens.

En définitive, Myriam ne peut entièrement comprendre les pensées de sa mère puisque Dounia laisse entendre les paroles de la tradition en ne mémorisant que des proverbes, au lieu d'affirmer sa propre pensée. Selon Green, ces proverbes appartiennent particulièrement à la culture libanaise, et ils témoignent de la résignation des femmes dans une société patriarcale. Ils limitent la conversation entre une mère et sa fille et c'est ainsi que le lien maternel et filial devient empoisonné par la figure patriarcale⁸².

Vivant dans un espace clos et sombre, Dounia se sent isolée de tout et elle a toujours l'impression d'être invisible pour les gens qui l'entourent. La présence d'une femme du nom de Madame Chevette, la première vendeuse du magasin de Salim, joue un rôle important dans sa vie. Cette dame représente un soleil aux yeux de Dounia puisque c'est elle qui la reconforte en lui apprenant des mots en français. C'est effectivement par cet apprentissage que la grand-mère s'ouvre peu à peu au monde et qu'elle « retrouve le courage

⁸² *Ibid.*

d'explorer à petits pas ce nouvel espace, surtout quand Salim s'absente⁸³ ». En outre, Dounia se sent spéciale en la présence de Madame Chevette, car c'est la seule personne qui a accolé « Madame » à son prénom : « Mme Chevette disait mon nom avec tant d'amour et de respect que je me sentais une femme exceptionnelle une journée par semaine⁸⁴ » déclare Dounia. En fin de compte, ce personnage est crucial puisqu'il apparaît comme une sorte de figure maternelle; c'est grâce à sa grande générosité que Dounia apprend quelques mots français et qu'elle commence à sortir de son espace intérieur du présent. Comme le processus est très lent, l'héroïne éprouve, la plupart du temps, un sentiment d'emprisonnement et « le monde devient de plus en plus grand, tandis que Dounia a l'impression de se faire de plus en plus petite, voire invisible⁸⁵ ».

Sensation tenace, qui a des racines profondes : dès son mariage avec Salim, Dounia a dû renoncer à sa parole ainsi qu'à sa liberté pour vivre dans l'espace restreint du présent, alors que dans son enfance, elle habitait dans son village natal où elle était plus libre dans ses mouvements et où les gens l'appelaient par son prénom. Faisant la navette entre le Liban et le Canada, Dounia a subi un exil langagier, qui a fait d'elle « une étrangère dans sa propre famille [...]. Isolée entre les quatre murs de ses résidences successives, tout entière absorbée par les travaux ménagers, la préparation des repas, le bien-être de ses enfants, elle réalise qu'elle n'a jamais pris le temps d'analyser

⁸³ Natasha Dagenais, *loc. cit.*, p. 131.

⁸⁴ Abla Farhoud, *op. cit.*, p. 75.

⁸⁵ Natasha Dagenais, *loc. cit.*, p. 129.

ses propres besoins, ses propres désirs⁸⁶ ». De ce fait, sa solitude et sa dépendance envers son mari et ses enfants aggravent les conséquences de son exil langagier, car elle ne peut rien faire seule et elle se considère sans importance à l'extérieur du foyer familial :

[...] j'ai senti tout d'un coup que je n'avais rien à voir avec tout ce qui m'entourait, que sans mon mari et mes enfants, j'étais nue, toute nue. À la maison, j'étais protégée par les murs, par le toit, par tout le travail que j'avais à faire, par Salim qui parlait la même langue que moi. À la maison, j'avais une raison d'être, dehors, je n'étais plus rien.⁸⁷

Elle ressent une solitude immense tout au long de sa vie de couple avec Salim, ce dernier étant toujours misérable, malheureux et de mauvaise humeur. Dounia va jusqu'à comparer son mutisme à un désert froid dans lequel elle se trouve emprisonnée et où elle ne peut exprimer sa douleur intérieure : « Impossible d'écrire aux morts, impossible d'écrire aux vivants. Impossible de parler aux vivants, comme de parler aux morts. J'étais seule dans un désert froid. Même si j'avais pu crier, il n'y avait personne ni pour m'entendre ni pour me consoler⁸⁸ » affirme-t-elle tristement. Selon Daniel Castillo Durante,

le langage est fondamental pour comprendre la problématique de l'altérité. L'existence de l'autre sous n'importe quelle forme (sujet, pays, culture, marché, etc.) se pose en termes de relation. À certains égards, l'autre n'existe que dans la mesure où il modifie notre environnement immédiat, c'est là en tout cas son pouvoir d'altération. L'élément qui déclenche la relation, c'est la diversité⁸⁹.

⁸⁶ Blandine Campion, « Les mots pour le dire », *Spirale*, n° 161, juillet-août, 1998, p. 20.

⁸⁷ Abia Farhoud, *op. cit.*, p. 124.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 33.

⁸⁹ Daniel Castillo Durante, *Les dépouilles de l'altérité*, Montréal, XYZ éditeur, coll. « Documents », 2004, p. 39.

En effet, Dounia n'a pas de langage; elle a beaucoup de difficulté à comprendre et à se faire comprendre; elle est donc condamnée à rester « l'autre » éternellement, celle qui, bien malgré elle, « modifie l'environnement immédiat » des gens qu'elle côtoie.

Afin de combler le vide qui la gruge, Dounia fait un retour sur son enfance, cette période où elle était forte, où elle pouvait s'exprimer confortablement dans sa langue maternelle et où elle avait des liens intimes avec les gens de son village et de son entourage : « Pourtant je me souviens, quand j'étais petite, je parlais. Je savais parler. Contrairement à ma sœur, toujours silencieuse, je parlais. Je disais ce que je pensais⁹⁰. » Dans l'espace du passé, Dounia était une jeune femme exubérante qui parlait sans se soucier des gens qui l'entourait; dans l'espace du présent, elle reste silencieuse et « prisonnière de son corps et de sa langue, incapable à la longue de révéler tous les (mauvais) souvenirs qui l'ont marquée⁹¹ ». Dounia se souvient même des moments de sa jeunesse où elle avait réussi à faire rire son père, le prêtre le plus respecté de sa communauté. Bref, l'héroïne parlait dans sa langue maternelle, et toutes les connaissances lui étaient permises pour son éducation. Dans l'espace restreint du présent, elle se compare à une barbare qui ne connaît ni la langue parlée ni les gens qui l'entourent :

La langue n'était plus un obstacle et pourtant, très vite, je me suis aperçue que je n'avais plus d'affinités avec les gens qui parlaient ma langue. Sauf mes amies d'enfance que j'ai perdues, l'une partie, l'une

⁹⁰ Abia Farhoud, *op. cit.*, p. 15

⁹¹ Natasha Dagenais, *loc. cit.*, p. 133.

morte, je n'ai tissé aucun lien de réelle amitié dans aucun des deux pays où j'ai si longtemps vécu. [...] Peut-être que Salim a raison, je suis une barbare, comme les Grecs appellent les étrangers. Il a sûrement raison, je suis une barbare depuis si longtemps que je m'y suis habituée...et cela me plaît.⁹²

Ainsi donc, Dounia et Marianna n'ont pas seulement un destin différent : elles ont aussi une façon divergente de se poser devant le monde. Dans *La dot de Sara*, la narratrice détient une voix personnelle forte et confiante qui a la capacité de s'exprimer avec facilité, alors que dans *Le bonheur à la queue glissante* la narratrice se trouve condamnée au silence par sa voix personnelle « hésitante, timide [et] inexpérimentée⁹³ » car elle demeure « exilée à l'intérieur de sa langue maternelle, de son corps et de sa maison⁹⁴ ». Les deux, toutefois, en plus de faire entendre leur voix du présent pour tenter de reconstruire leur identité, font à l'occasion ressurgir celle d'autrefois en se tournant vers leur passé pour mesurer la trajectoire parcourue.

Le retour vers le passé

La question de la mémoire occupe une grande partie de notre corpus. Nos deux protagonistes font un retour dans « l'espace du souvenir⁹⁵ » afin de « [reconstruire] [leur] vie en se remémorant les événements-clés qui ont

⁹² Abba Farhoud, *op. cit.*, p. 109.

⁹³ Julie Brunet, *op. cit.*, p. 85.

⁹⁴ Natasha Dagenais, *loc. cit.*, p. 131.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 133.

marqué [leur] jeunesse et [leur] âge adulte⁹⁶ ». Avant que la migrante puisse bien effectuer les liens d'intégration spatiale, temporelle et sociale, il est nécessaire qu'elle fasse un retour à la source, c'est-à-dire à son pays d'origine afin de vivre entièrement dans le présent et de rebâtir son identité personnelle.

Lucie Lequin et Maïr Verthuy affirment leur propos face à ce sujet :

il s'agit moins de raconter le passé qu'il soit familial, national ou sans lieu, que d'y puiser des explications, comprendre, remonter à la source du soi, des mots, en capter le sens, se rassurer, guérir, sortir de l'intellect et même trouver ses raisons de vivre. Oublier la douleur de guerres, des massacres, sortir du deuil, celui du pays, de l'aimé-e, s'éloigner des certitudes, mais en conserver une mémoire vive ou seulement quelques traces, pour mieux entendre le présent et le placer, peut-être, dans l'aire du rapprochement et de la tolérance.⁹⁷

Par ce retour au passé, la grand-mère réussit à « apprécier et [à] comprendre ce qu'[elle] vi[t] aujourd'hui⁹⁸ ». Elle arrive aussi à se retrouver, surtout avec la présence de ses descendantes qui l'aident à vivre dans cette nouvelle société et à s'intégrer plus confortablement dans l'espace du présent du pays d'accueil.

Selon Christl Verduyn, « [p]ar son regard en arrière, l'héroïne considère à nouveau son enfance, son adolescence et les individus qui ont influencé ces époques de sa vie. C'est ainsi qu'elle peut se réconcilier avec la fille-femme qu'elle a été et qu'elle peut devenir la femme qu'elle aspire à

⁹⁶ *Ibid.*, p. 127.

⁹⁷ Lucie Lequin et Maïr Verthuy, « Multi-culture, multi-écriture, la migration de part et d'autre » : *op. cit.*, 1996, p. 9.

⁹⁸ Marie-Célie Agnant, *op. cit.*, p. 67.

être⁹⁹ »; l'auteure souligne également que « c'est très souvent en jetant un regard sur son passé que la protagoniste se rend compte de l'importance de sa vie, de la tradition ou de l'héritage de sa mère¹⁰⁰ ». C'est en parlant de la bonté de son arrière-grand-mère Aïda que Marianna fait comprendre à sa fille Giselle combien crucial est le passé pour quiconque cherche à se réconcilier avec soi-même :

Aïda, figure-toi, outre le fait d'être ma grand-mère, elle est ton arrière grand-mère, l'aurais-tu oublié? C'est elle, ma fille, qui a coupé ton cordon ombilical et l'a enseveli sous l'abricotier dans la cour, disais-je, une pointe de malice dans la voix. [...] notre passé c'est comme la lune, n'est-ce pas? Il nous suit, il a les yeux fixés sur nous. Il est très difficile de fuir son passé, Giselle. Quoi qu'on fasse, il nous en restera toujours un peu.¹⁰¹

D'autre part, les nombreuses histoires que raconte Marianna à sa petite-fille Sara « sont devenues une manière de vivre, qui [lui] permet d'exorciser un passé de misères et de [se] raccrocher à ce qu'il y a de bon dans ce passé¹⁰² ». Avec Sara comme public, peu à peu la grand-mère réussit à s'émanciper à Montréal en se créant de nouvelles amitiés et en rencontrant des femmes haïtiennes avec lesquelles elle partage ses multiples expériences.

Dans le roman de Farhoud, Dounia fait un retour vers le passé afin d'oublier ce sentiment d'exil autant territorial que langagier qu'elle ressent depuis son mariage avec Salim. En se remémorant les beaux souvenirs

⁹⁹ Christl Verduyn, *L'idée de la découverte de soi dans le roman féminin canadien depuis 1960; Étude d'œuvres québécoises et canadiennes-anglaises*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1979, p. 126-127.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 134.

¹⁰¹ Marie-Célie Agnant, *op. cit.*, p. 14.

¹⁰² *Ibid.*, p. 112.

d'enfance qui ont profondément marqué sa jeunesse, l'héroïne reconstruit sa vie, et cette action l'aide à se réconcilier avec elle-même; Dounia se rappelle les moments où elle pouvait parler sa langue maternelle. Pendant son enfance, Dounia avait « les mots à la bouche¹⁰³ », et c'est la raison pour laquelle elle fait constamment un retour sur cette période de sa vie qui représentait un temps de bonheur. C'est la seule et unique façon pour cette femme de se retrouver étant donné qu'elle ne peut raconter l'histoire de sa famille, ni par l'écriture ni par la parole, comme le fait Marianna avec sa fille et sa petite-fille.

Comme l'affirme Sylvie Bouchet, les souvenirs des générations, « la perspective d'en faire le récit, de le rassembler pour ensuite le transmettre aux petits-enfants signerait la sortie de la crise, l'intégration d'une nouvelle identité qui est là une nouvelle dimension du soi familial¹⁰⁴ ». Bien que Dounia n'ait pas les habiletés nécessaires pour raconter ses belles histoires de jeunesse à ses enfants et petits-enfants, elle accepte de se confier à eux, plus particulièrement à sa fille Myriam, l'écrivaine. Cette dernière écrit un livre sur la vie de sa mère : elle lui pose plusieurs questions très personnelles « de sorte que ces questions obligent Dounia à aller à la rencontre du passé, à l'accueillir, à partager ses joies et ses peines¹⁰⁵ ». Après avoir été privée de la parole par son mari et son père, Dounia éclate de colère et elle réussit à dévoiler tout ce qu'elle a sur le cœur devant sa fille en refusant de supporter

¹⁰³ Julie Brunet, *op. cit.*, p. 57.

¹⁰⁴ Sylvie Bouchet, *op. cit.*, p. 38.

¹⁰⁵ Natasha Dagenais, *loc. cit.*, p. 135.

encore et encore son exil intérieur : « Tu m'as vue plier, tout accepter, me taire, est-ce un exemple de vie pour mes filles? On ne met pas des enfants au monde pour les laisser se débrouiller tout seuls. Un animal en cage, voilà ce que tu as eu comme mère¹⁰⁶! » Dans ce passage, Dounia s'affirme tout en étant fâchée contre elle-même et en laissant entendre à sa fille la mauvaise mère qu'elle a toujours été pour ses enfants. Elle se dit ne pas être satisfaite de son rôle maternel étant donné qu'elle n'a jamais su parler correctement à ses enfants. Elle va même jusqu'à se comparer à sa propre mère décédée prématurément:

Je me revois petite, sans mère, et je revois mes enfants, sans mère eux aussi. Ma mère et moi, nous parlions la même langue, mais elle n'était plus là pour me parler. Quand je suis devenue mère à mon tour, je n'étais pas là pour mes enfants. Je les ai nourris, c'est tout, je ne leur ai pas parlé, nous n'avons jamais parlé ensemble. Je suis passée à côté de quelque chose que je ne pourrai jamais rattraper.¹⁰⁷

Cette remise en question de la mère que Dounia a été pour ses enfants témoigne de la femme qui ne s'est pas encore tout à fait réalisée. Malgré elle, elle s'apparente à la « mère patriarcale », n'ayant qu'une simple fonction, s'occuper de son mari et de ses enfants au foyer familial :

[L]a femme réduite à ne jouer qu'un simple rôle de reproduction et non pas à connaître le plaisir de la production personnelle et/ou artistique. Vivre dans la maison du père, selon la belle expression de Patricia Smart, c'est, pour Dounia, devoir faire face non seulement à une vie « sans lettres », au malheur, au sentiment d'emprisonnement, mais aussi à l'impossibilité d'être la mère qu'elle aurait tant aimé être.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Abba Farhoud, *op. cit.*, p. 126.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 99.

¹⁰⁸ Christl Verduyn, *op. cit.*, 2001, p. 303.

Dounia se retrouve ainsi à la recherche de son identité maternelle et personnelle par le fait qu'elle n'a jamais eu la chance d'accéder « à la symbolique de la mère : l'expression, l'épanouissement, et la puissance au féminin¹⁰⁹ ».

Les deux figures grands-maternelles de notre corpus, orphelines de mère, ont de la difficulté à se retrouver « à l'heure de la double crise identitaire provoquée par la rupture du lien mère-fille et par l'exil¹¹⁰ ». La voix personnelle de ces deux femmes, étroitement liée aux souvenirs du passé, sera maintenant transformée au présent : c'est dans leur rapport avec leur fille que les grands-mères apprendront à se défaire de la culture patriarcale à laquelle elles ont toujours dû se plier en tant que mères et épouses.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 45.

Chapitre II

La figure maternelle et les nouveaux aspects de la réalité féminine au Québec

La femme et la maternité

En Haïti, au Liban et à bien des endroits ailleurs dans le monde, le rôle de la femme se limite à être une mère dévouée à ses enfants ainsi qu'une épouse au service de son mari. Dans les sociétés patriarcales et traditionnelles, la maternité répond aux mêmes impératifs ; chaque culture « [prescrit] la même division des tâches selon le sexe¹¹¹ ». Encore aujourd'hui, les femmes sont privées de liberté, car « beaucoup sont encore marquées par le modèle idéal [et traditionnel] de la mère au foyer, qui se consacre entièrement à ses enfants¹¹² ». Les rôles culturels de la mère et du père sont complètement différents et ils « sont clairement délimités par le biologique : la femme porte les enfants, les éduque aussi à temps plein à la maison, tandis que l'homme va à l'extérieur remplir son rôle de pourvoyeur. La mère prépare à manger alors que le père apporte la nourriture¹¹³ ». Monique Plaza affirme que « [l]a maman, c'est une personne qui se définit par le service qu'elle doit à l'enfant : son existence n'a de sens que par rapport à l'enfant qu'elle doit porter,

¹¹¹ Julie Brunet, *Histoires de grands-mères : Exil, filiation et narration dans l'écriture des femmes migrantes du Québec* : op. cit., p. 20.

¹¹² Lori Saint-Martin, *Le nom de la mère. Mères, filles et écriture dans la littérature québécoise au féminin* : op. cit., 1999, p. 12.

¹¹³ Martine Ross, *Le prix à payer pour être mère*, Montréal, Les Éditions du remue-ménage, 1983, p. 138.

éduquer, accompagner, servir, apaiser [...]»¹¹⁴. De son côté, la psychanalyste Marianne Hirsch définit également la mère en relation avec son enfant : « The adult woman who is a mother, in particular, continues to exist only in relation to her child, never as subject in her own right. And in her maternal fonction, she remains an object, [...] always represented through the small child's point of view »¹¹⁵. En somme, la véritable mission de la mère n'est pas des plus valorisantes, car la figure maternelle ne possède qu'un seul et unique rôle : assurer le bien-être de ses enfants et de son mari. Ces définitions de la mère traditionnelle atteste alors que « la maternité a été [et restera toujours] la principale justification de l'oppression des femmes »¹¹⁶ et que « le corps de [celles-ci a longtemps été] le terrain en lequel [s'est fondé] le patriarcat »¹¹⁷.

Un tour d'horizon sur les types de mères

Avant d'entreprendre l'étude de la figure maternelle présentée dans notre corpus, il est nécessaire que nous fassions un tour d'horizon sur les différents types de mères. Dans son ouvrage intitulé *Le nom de la mère. Mères, filles et écriture dans la littérature québécoise au féminin*, Lori Saint-Martin en cerne quelques-uns. L'auteure nous parle d'abord de la « mère maltraitante » qui n'a jamais l'intention d'agir avec une méchanceté

¹¹⁴ Monique Plaza, « La Même Mère », *Questions féministes*, n° 7, février 1980, p. 75.

¹¹⁵ Marianne Hirsch, *The Mother/Daughter Plot. Narrative, Psychoanalysis, Feminism*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1989, p. 167.

¹¹⁶ Lori Saint-Martin, *op. cit.*, 1999, p. 14.

¹¹⁷ Adrienne Rich, *Naître d'une femme. La maternité en tant qu'expérience et institution*. Traduit de l'américain par Jeanne Faure-Cousin, Paris, Denoël/Gonthier, coll. « Femmes », 1980, p. 51.

naturelle puisque, souvent, elle a été elle-même maltraitée dans son passé, soit par ses propres parents, soit par son mari: « Victime d'une terrible blessure narcissique, elle se venge par l'indifférence ou par une emprise violente sur la vie de son enfant¹¹⁸. » Cette mère n'agit pas par pure méchanceté, c'est-à-dire qu'il ne devient pas naturel pour elle d'agir ainsi mais sa méchanceté se dit plutôt sociale : « Si elles [les mères] négligent ou maltraitent leurs enfants, c'est le plus souvent faute de les avoir désirés; elles se vengent ainsi d'une société qui impose la maternité aux femmes¹¹⁹. » La mère se sent donc étouffée par la présence d'un nouvel enfant dans sa vie.

Saint-Martin traite également de la « mère patriarcale¹²⁰ », terme emprunté à Nicole Brossard dans son livre *L'Amèr ou le chapitre effrité*, qui se définit comme la mère traditionnelle soumise à l'homme, et qui reproduit l'aliénation dont elle a été elle-même victime. Elle se présente comme « la parfaite dresseuse frustrée [...] mise en place par le patriarcat pour assurer sa pérennité¹²¹ ». De son côté, Miléna Santoro définit la mère patriarcale comme suit :

The « patriarchal mother » [...] is the collaborator in patriarchal culture, which, she suggest, prevents women from realizing their full potential and limits their ability to express themselves. A patriarchal mother would be one who raises her children to conform to socio – cultural expectations conditioned by respect for traditional notions of authority, gender roles, and sexual identity, notions that have,

¹¹⁸ Lori Saint-Martin, *op. cit.*, p. 53.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 54.

¹²⁰ Nicole Brossard, *L'Amèr ou le chapitre effrité*, Montréal, Éditions Quinze, 1977, p. 14.

¹²¹ Lori Saint-Martin, *op. cit.*, 1999, p. 78.

according to this narrator at least, served too often to elide or devalue women's voices.¹²²

Cette mère obtient souvent des résultats contraires à ceux escomptés. Se sentant brimée et contrôlée par sa mère, la fille se détourne d'elle et opte pour un autre chemin étant donné qu'elle veut échapper à son destin empoisonné et qu'elle ne désire pas « vivre comme elle, chargée d'entraves, dans la honte et l'épuisement du corps trop fertile¹²³ ».

À ces types de mères, Catherine Serrurier en ajoute d'autres qu'elle nous explique dans son ouvrage intitulé *Éloge des mauvaises mères*. L'auteure commence d'abord par décrire « la mère à préférence : La mère à filles. La mère à garçons¹²⁴ » où l'accent est mis sur la préférence de la mère selon le sexe de son enfant, ce qui témoigne « [d']un vice insidieux et perfide qui fait d'autant plus de mal qu'il est le plus souvent inconscient¹²⁵ ». Le deuxième type de mauvaise mère, selon Serrurier, se résume par l'expression « mère volontairement seule¹²⁶ » et représente une femme égoïste voulant garder à elle seule son enfant tout en ignorant l'intérêt du père pour celui-ci. « La mère coupable¹²⁷ » se dit de la mère qui remet constamment en question son rôle et « son excellence maternelle¹²⁸ » comme dans le roman de Farhoud, où Dounia

¹²² Miléna Santoro, *Mothers of Invention. Feminist Authors and Experimental Fiction in France and Quebec*, McGill, Queen's University Press, 2002, p. 166.

¹²³ Lori Saint-Martin, *op. cit.*, 1999, p. 78.

¹²⁴ Catherine Serrurier, *Éloge des mauvaises mères*. Préface de Jean-Pierre Chartier, Marseille, Hommes et Perspectives, 1992, p. 31.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*, p. 38.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 43.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 42.

ne cesse de réfléchir à sa raison d'être dans le monde, et particulièrement la raison d'être de sa naissance avant celle de ses enfants¹²⁹.

Selon l'auteure, les mères qui éprouvent ce sentiment de culpabilité sont souvent des commerçantes ou des enseignantes qui pensent négliger leurs enfants au détriment de leur commerce, ou en s'occupant de leurs élèves plutôt que de leurs enfants¹³⁰. La quatrième mère que nous dépeint Serrurier est « la mère dépressive¹³¹ » qui est déprimée en la présence de ses enfants et qui nourrit un sentiment de frustration envers elle-même. « La mère abusive¹³² », autre genre de mère, est extrêmement protectrice de son enfant. C'est une femme étouffante et « parfaitement maternelle au sens vulgaire¹³³ », c'est-à-dire qu'elle est tellement protectrice de son enfant qu'elle ne le laisse pas choisir son propre destin et qu'elle prend beaucoup trop d'espace dans sa vie. Enfin « la mère sadique » prend avantage de l'innocence de son enfant et s'amuse à faire souffrir des êtres innocents, tout comme dans le roman *L'Obéissance* de Suzanne Jacob où la mère commet un infanticide en poussant sa petite fille de huit ans à la noyade dans une rivière derrière la demeure familiale. La mère conservatrice, pour sa part, a de la difficulté à comprendre les coutumes de sa fille en ce qui a trait aux valeurs religieuses, telles que l'idée du mariage, la préservation de la virginité avant le mariage, etc., alors que la mère matrophobe, décrite par Lori Saint-Martin, s'éloigne, en

¹²⁹ Abba Farhoud, *op. cit.*, p. 102.

¹³⁰ Catherine Serrurier, *op. cit.*, p. 45.

¹³¹ *Ibid.*, p. 48.

¹³² *Ibid.*, p. 55.

¹³³ *Ibid.*, p. 56.

vieillissant, de sa propre mère; femme de son temps, elle veut vivre sa vie comme elle le désire et rejette l'opinion négative de sa mère face à ses décisions. Voyons maintenant quels types de mère sont à l'œuvre dans les romans.

Marianna, une mère patriarcale ambiguë

Dans *La dot de Sara*, la grand-mère, à la fois conservatrice et protectrice de sa fille, appartient au type de mère patriarcale ambiguë, qui ne correspond parfaitement à aucun type de mère évoqué plus haut. L'ambiguïté de Marianna tient au fait qu'elle est une mère exilée qui se retrouve déchirée entre deux pays, deux langues et deux cultures. À la fois traditionnelle et progressiste, elle désire une vie meilleure pour sa fille; par exemple Marianna se dévoue entièrement à son travail de couturière afin que sa fille puisse profiter d'une bonne éducation à l'extérieur du foyer familial. Cependant, elle peut agir de manière très conservatrice quand il vient le moment de réfléchir aux coutumes de son pays d'origine :

Ce mariage me déroutait. Le bonhomme qu'elle épousait portait ce nom étrange de Morelis. Giselle l'avait, semble-t-il, rencontré chez des amis. Comment peut-on, du jour au lendemain, accorder sa vie avec un homme dont on ne connaît ni le passé ni même...ni même...Se marier par hasard, voilà ce que faisait Giselle. Je n'arrivais pas à trouver les mots pour expliquer mes inquiétudes. Ici, au moins, je me disais, on connaît toujours la famille, on peut s'informer, trouver quelqu'un qui connaît la personne, on peut ainsi se renseigner. D'ailleurs on connaît tout le monde, mais là-bas...On se rencontre par hasard, c'est bien cela, n'importe où; et c'est cet homme, ce parfait inconnu qui deviendra le père des enfants de ma fille!¹³⁴

¹³⁴ Marie-Célie Agnant, *La dot de Sara* : op. cit., p. 36.

Dans ce passage, Marianna a le comportement d'une mère patriarcale puisqu'elle adopte une position très conservatrice à l'idée du mariage entre Morelis et Giselle; elle essaie de protéger sa fille, inquiète de la voir mariée à cet homme qu'elle connaît à peine. Elle ne peut comprendre la raison pour laquelle sa fille Giselle épouse un homme étranger qu'elle rencontre par hasard à Montréal. En tant que mère traditionnelle, Marianna est contre cette idée du mariage entre Morelis et Giselle; paradoxalement, elle-même a épousé un homme qu'elle a longtemps fréquenté et qui l'a rendue malheureuse : sa propre expérience prouve que même le fait de connaître le prétendant, comme le commande la tradition, ne protège pas nécessairement des déconvenues. C'est ainsi que le mariage de Giselle avec cet inconnu devient une inquiétude et une situation hors de l'ordinaire pour Marianna qui ne voit pas l'ironie de sa position.

L'ambiguïté de Marianna tient également au fait qu'elle a toujours voulu que sa fille Giselle ait accès à une bonne éducation. Grâce à sa mère qui a passé ses journées entières à travailler sur sa machine à coudre, Giselle a pu séjourner en pension chez les sœurs : « Mais, j'avais juré de mourir s'il le fallait, agrippée à cette machine à coudre, plutôt que de retirer Giselle du pensionnat. Que deviendra-t-elle, je me demandais, si elle ne peut recevoir une bonne éducation? Je n'ai rien d'autre à lui donner ¹³⁵ » affirme Marianna. Ce passage montre bien la grande générosité de la (grand-)mère pour sa fille

¹³⁵ *Ibid.*, p. 32.

puisqu'elle se consacrait entièrement au travail dans le but d'assurer le bien-être de son enfant. C'est en ceci que Marianna occupe une place importante au sein de sa communauté haïtienne étant donné qu'elle « voit tout et gère tout¹³⁶ ».

Il demeure aussi important pour Marianna que Sara, sa petite-fille, ait une bonne éducation comme sa mère Giselle, mais elle désirerait qu'elle soit éduquée à la maison et non pas à l'école comme toutes les autres jeunes demoiselles : « Quel besoin d'enfermer une enfant si jeune toute la journée? Elle a bien le temps d'aller à l'école. Et d'ailleurs, n'apprend-elle pas des tas de choses avec moi à la maison? Je ne dis rien cependant pour éviter encore les interminables discussions à propos de la psychologie et de l'éducation¹³⁷. » Dans ce passage, il y a conflit culturel entre la mère et la fille qui ne sont pas sur la même longueur d'ondes concernant l'éducation de la jeune Sara. De son côté, Marianna, incarnant la tradition et oubliant qu'elle a elle-même envoyé sa fille au pensionnat, croit que l'éducation à la maison suffirait pour Sara et que celle-ci est trop jeune pour aller à l'école. La grand-mère voudrait plutôt l'éduquer au foyer familial comme les autres femmes haïtiennes de son village à l'Anse-aux-Mombins. Marianna croit également que les petites-filles doivent rester à la maison, et que l'école est plus particulièrement pour « les futurs messieurs¹³⁸ ».

¹³⁶ Carmen Mata Barreiro, *loc. cit.*, p. 367.

¹³⁷ Marie-Célie Agnant, *op. cit.*, p. 59.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 18.

En tant que mère patriarcale, Marianna peut parfois devenir envahissante aux yeux de Giselle lorsque les deux femmes ne partagent pas le même point de vue. Plusieurs conflits et tensions surviennent entre la mère traditionnelle et la fille qui ne désire pas se faire contrôler, surtout en ce qui a trait à leurs différentes valeurs et à leurs différentes manières de voir les choses. Par exemple, à son arrivée à Montréal, Marianna n'est pas d'accord face à la décision de Giselle de conduire la jeune Sara à la garderie comme la majorité des mères québécoises :

– Et qui va s'occuper d'elle dans cette...comment tu dis? – Une garderie, maman. Il y a des gens payés pour le faire et je te le répète, la garderie c'est une crèche et c'est bon pour le développement des enfants. – Fadaïses que tout cela! Et lorsqu'ils ont dix, quinze, vingt enfants à nettoyer et à nourrir, tu penses qu'ils vont vraiment s'occuper d'elle? Et ce froid, tu n'y penses pas, tu vas la sortir dehors tous les matins par ce froid pour la conduire à la garderie? Mais elle va geler! Elle ne résistera pas. Ce n'est pas une vie!¹³⁹

Le froid fait partie de la géographie et du climat au Québec en hiver et n'est certainement pas un danger pour la petite Sara; il apparaît pourtant à Marianna comme un danger : elle est persuadée que sa petite-fille pourrait geler si sa mère la sortait dans le froid pour l'emmener à la garderie. Marianna ne trouve pas normal d'envoyer une jeune fille innocente se faire garder par des étrangers; elle voudrait plutôt veiller sur sa petite-fille à l'appartement de Giselle. Marianna brime et contrôle sa propre fille au sujet du gardiennage de la petite Sara, car elle ne respecte pas le choix de Giselle sur les coutumes et les valeurs québécoises qu'elle adopte pour élever sa fille Sara. Au contraire,

¹³⁹ *Ibid.*, p. 40.

elle oblige Giselle « à se conformer en tous points au modèle féminin traditionnel¹⁴⁰ » haïtien. De guerre lasse, Giselle accepte l'idée de sa mère de garder Sara à la maison au lieu de l'emmener à la garderie. Cependant, lorsque vient le temps pour Sara d'entrer à la maternelle, Marianna se rend vite compte que la fillette est heureuse et qu'elle n'a plus autant besoin de la présence de sa grand-mère. Ceci lui fait de la peine, mais peu à peu elle constate que Giselle avait raison : Sara s'épanouit à l'école et elle devient une jeune fille indépendante.

Marianna est déroutée par plusieurs situations de la vie en pays d'accueil, et particulièrement par les choix de sa fille Giselle : « Giselle est une âme tourmentée. La vision qu'elle a de la vie, sa façon de penser me surprennent et me déroutent¹⁴¹. » Outre le froid, la grand-mère se sent menacée par la présence des étrangers dans son milieu social; elle souffre de xénophobie, elle est déboussolée parce que sa fille et sa petite-fille vivent parmi des « inconnus »; en cela, elle fait montre « d'une aliénation, d'une incapacité à vivre la ville et à l'investir de propriétés positives¹⁴² ». L'« étranger », les responsables de la garderie et le mari de sa fille, représentent ainsi des êtres menaçants et aliénants pour Marianna et les femmes de sa famille, particulièrement parce qu'elle n'a pas entièrement le contrôle sur les décisions de Giselle. En fin de compte, le rôle de co-parent de

¹⁴⁰ Lori Saint-Martin, *op. cit.*, 1999, p. 25.

¹⁴¹ Marie-Célie Agnant, *op. cit.*, p. 45.

¹⁴² Simon Harel, *Le voleur de parcours. Identité et cosmopolitisme dans la littérature québécoise contemporaine* : *op. cit.*, 1999, p. 43.

Marianna pour la jeune Sara n'est pas nécessairement apprécié par sa fille. Au contraire, la (grand-)mère devient de plus en plus envahissante, et sa façon de penser risque de devenir problématique pour la réconciliation mère-fille.

La mère de la nouvelle génération de québécoises élève sa fille à devenir indépendante et autonome, alors que la mère traditionnelle entraîne sa fille ou sa petite-fille à devenir dépendante d'elle : « Tu es trop tolérante, Marianna. Je te défends de repasser les vêtements de Sara. Il faut qu'elle apprenne à le faire elle-même¹⁴³ » affirme Giselle à sa mère. En effet, Marianna a toujours été au service de son mari et de ses enfants, tandis que Giselle refuse de tout faire pour sa fille. Au contraire, elle l'oblige à l'aider. Cette dernière n'a cependant pas d'autorité sur Sara, c'est-à-dire que la fillette défie l'autorité de sa mère, et parfois Giselle perd le contrôle. Cette perte de l'autorité sur sa fille apparaît à Marianna comme la conséquence de la double tâche de Giselle : absorbée par son travail, elle est moins présente pour sa fille. C'est effectivement l'une des raisons pour lesquelles Marianna hésite à retourner en Haïti; elle ne veut pas que Sara soit toujours seule et qu'elle fasse de mauvais coups : « C'est à cause d'elle que je suis restée, pour éviter qu'elle ne soit livrée à elle-même, pareille à tous ces enfants laissés seuls, une clé au cou, quand les mères ne reviennent que tard le soir pour continuer à galoper, faire la cuisine, le marché, la lessive, surveiller les devoirs¹⁴⁴. » Marianna

¹⁴³ Marie-Célie Agnant, *op. cit.*, p. 91.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 97-98.

préfère alors ce qu'elle a connu à l'inconnu puisqu'elle ne fait pas confiance au style de vie des mères québécoises.

Le niveau d'inquiétude de Giselle envers sa fille est différent de celui que Marianna éprouve envers sa petite-fille au moment où celle-ci fuit sa mère et sa grand-mère :

– Giselle! Giselle! Je la secoue très fort. Le téléphone sonnait il y a quelques minutes. Tu ne l'as pas entendu? Il est déjà trois heures du matin. Où est Sara? Son lit est vide! La gorge serrée, j'articule à peine. D'une voix pâteuse et enrrouée, Giselle me répond : – Je ne sais pas, maman. – Et comment tu ne sais pas? Pourquoi n'as-tu pas appelé chez ses amies? Je crie affolée. – J'ai téléphoné hier soir chez Isabelle et Katrine, elles ne l'ont pas vue de la soirée. Je ne t'ai rien dit, je ne voulais pas t'empêcher de dormir. Puis, à force de l'attendre, de compter les heures, je me suis endormie. – Tu aurais dû me réveiller. Pourquoi ne m'as-tu rien dit? Je veux savoir où est Sara! Et qui appelait tout à l'heure au téléphone? Mais pourquoi n'as-tu pas répondu? Pourquoi? – Je ne sais pas maman. Je veux dormir...¹⁴⁵

Nous constatons que Giselle est loin d'être aussi inquiète pour sa fille que ne l'est Marianna, à bout de nerfs et de plus en plus nerveuse; Giselle réussit à s'endormir en pensant que Sara reviendra saine et sauvée sans aucun problème; ce qui est étrange c'est que Giselle, à un autre moment, lui mentionne clairement et sévèrement qu'elle ne voudrait surtout pas qu'elle se retrouve enceinte :

– Si tu me ramènes une grossesse, je te fous à la porte, lui crie-t-elle, puis elle se met à pleurer. – Je ne veux pas qu'elle soit malheureuse, Marianna. – Je le sais bien, mais tu n'obtiendras rien ainsi. Il faut plutôt lui parler. – Parle-lui toi-même! Moi je suis fatiguée. Tu ne sais

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 93-94.

sans doute pas que toutes les gamines ici risquent de tomber enceintes avant l'âge de quinze ans. Ce serait épouvantable!¹⁴⁶

Cette tirade marque une ambiguïté aussi chez Giselle : elle élève sa fille pour en faire un être indépendant mais craint en même temps les pièges particuliers qui guettent les adolescentes. Trop absorbée par son travail, elle « délègue » en quelque sorte l'autorité à sa mère par ce cri du cœur : « Parle-lui toi-même! »

Giselle, une mère matrophobe

Pourtant, dans l'ensemble, Giselle appartient au type de mère matrophobe, car elle ne veut pas reproduire le comportement de sa mère. Ce concept de « la matrophobie¹⁴⁷ » défini par « la peur de devenir sa mère¹⁴⁸ », est palpable chez Giselle. En principe, la fille, consciente de la situation aliénante dans laquelle a toujours vécu sa propre mère, cherche à se défaire du modèle idéal de la mère. La fille veut s'évader du carcan culturel et traditionnel trop rigide, alors que la mère incarne les règles hostiles du patriarcat.

La génération de mères immigrées au Québec trouve sa propre identité personnelle en vivant de façon autonome et elle commence à créer, à se transformer ainsi qu'à prendre la parole, comparativement aux mères

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 91-92.

¹⁴⁷ Lori Saint-Martin, *op. cit.*, 1999, p. 46.

¹⁴⁸ *Ibid.*

patriarcales qui ne possèdent que très rarement la liberté d'expression.

Adrienne Rich résume ainsi le phénomène :

Pour des millions de filles, la mère représente celle qui leur a appris le compromis et, se détestant, elles s'efforcent de se libérer de celle qui leur a fatalement transmis les limitations et l'avilissement de la condition féminine. [...] La matrophobie peut être considérée comme un éclatement des femmes, dans leur désir d'échapper une bonne fois à la tutelle de leurs mères, de devenir des individualités libres. La mère, nous la tenons pour la victime, pour la femme non libre, pour la martyre.¹⁴⁹

En effet, plusieurs filles refusent la passivité de leur mère, car elles éprouvent un sentiment d'humiliation à l'égard de celle qui accepte tout. Fréquemment, les filles ont une « angoisse [qui] tourne autour de la crainte de répéter malgré elle[s] le modèle maternel dont elle[s] [ont] vu de près les souffrances qu'il entraîne¹⁵⁰ ». Il est alors nécessaire que la fille se forge une identité personnelle plutôt que d'imiter le modèle de sa mère.

Dans *La dot de Sara*, Giselle choisit le chemin de l'exil afin de s'émanciper et de vivre plus librement. Désirant se tenir loin du modèle maternel de Marianna, elle décide de s'exiler à Montréal et d'élever sa fille Sara. Dans les sociétés patriarcales comme Haïti, nombreuses sont les filles qui doivent se soumettre à la « Loi du père¹⁵¹ » et qui sont entraînées à répéter le même modèle incarné par leur mère. Chez Agnant, cependant, Giselle prend la décision de ne pas suivre la même route que sa mère en se révoltant

¹⁴⁹ Adrienne Rich, *op. cit.*, p. 233-234.

¹⁵⁰ Lori Saint-Martin, *op. cit.*, 1999, p. 47.

¹⁵¹ Luce Irigaray, *Le Corps-à-corps avec la mère*, Montréal, Pleine Lune, 1981, p. 88-89.

contre celle qui aimerait lui transmettre son héritage ancestral. Il s'agit pour elle de « traverser la frontière des traditions afin de défricher une aire où la femme [...] peut s'accomplir dans la liberté, hors des carcans des normes établies : l'exil participe alors d'une stratégie de passage et d'échange vers une plus grande autonomie [...] »¹⁵².

Dans le roman d'Agnant, le concept de la matrophobie est illustré à travers le personnage de Giselle qui depuis son adolescence commence à prendre ses distances vis-à-vis de sa mère. Pendant sa jeunesse, elle n'avait qu'une pensée en tête, celle de ne jamais suivre le même destin misérable que sa mère à l'Anse-aux-Mombins. Giselle commence, en effet, à s'éloigner de Marianna en se croyant très différente d'elle et des autres femmes de son village natal de l'Anse-aux-Mombins :

Avec Giselle, dès l'adolescence, j'étais sûre d'avoir raté le bateau. D'abord le fait de n'avoir eu qu'un enfant – c'est ainsi que Dieu l'avait voulu, je n'y pouvais rien – puis ce séjour en pension chez les sœurs, à la capitale, avec toutes ces filles aux grands airs, avait fini par faire d'elle presque une étrangère, une précieuse qui trouvait même un peu étrange que ce soit moi sa mère. Loin de comprendre l'ampleur des sacrifices que je faisais pour décrocher les rêves que je nourrissais pour elle, Giselle en ce temps-là se croyait sortie de la cuisse de jupiter. J'avais aussi l'impression parfois qu'elle m'en voulait de mener la vie que je menais, trop simple, dénuée d'intérêt, fade, au milieu de mes chiffons, de mes bobines de fil et des commères qui n'arrivaient même pas à payer en entier les tarifs dérisoires que je réclamaï pour la confection d'une robe.¹⁵³

¹⁵² Lucie Lequin et Catherine Mavrikakis, « La francophonie comme cacophonie », dans *La francophonie sans frontière. Une nouvelle cartographie de l'imaginaire au féminin*, (s. la dir. de Lucie Lequin et Catherine Mavrikakis), Paris, l'Harmattan, 2001, p. 18.

¹⁵³ Marie-Célie Agnant, *op. cit.*, p. 28-29.

Depuis son adolescence, Giselle semble étrangère aux yeux de Marianna, car elle devient de plus en plus matérialiste au pensionnat parmi les autres filles. Elle est dégoûtée et révoltée face au train de vie misérable des femmes haïtiennes qu'ont connu sa mère et sa grand-mère Aïda. C'est ainsi qu'elle prend son propre chemin et décide de vivre autrement que dans son village natal. L'atmosphère du couvent influence Giselle, et par conséquent, elle commence à prendre de plus en plus de distance à l'égard de sa mère. Elle renie les valeurs haïtiennes, le vécu ainsi que l'expérience de Marianna. Elle est consciente des dures conditions de travail auxquelles sa mère a été soumise; elle a vu sa mère se faire abandonner par son mari à l'annonce de sa grossesse; elle se rappelle également le temps où sa mère devait travailler très fort sur sa machine à coudre afin de subvenir à ses besoins. C'est ce qui l'a conduite à rejeter ce type d'existence :

[L]e spectacle de la souffrance et des difficultés d'une mère veuve, répudiée ou abandonnée par son mari peut susciter, chez la fille, des émotions intenses et contradictoires allant de la reconnaissance de la vertu d'oblativité d'une mère-pélican, prête à tout sacrifier pour ses enfants à l'hostilité envers celle qui, par déplacement, est rendue responsable des malheurs de la famille. Souvent, [...] la fille répond à ce spectacle par un mouvement contre-identificatoire qui lui fait jurer que jamais elle ne se laissera traiter par un homme comme l'a été la mère, quitte à être rapidement démentie par la réalité : jamais elle ne sera comme sa mère, fût-ce au prix d'une rupture radicale avec cette dernière.¹⁵⁴

Pour Giselle, le fait de s'identifier à sa mère serait un échec étant donné qu'elle a toujours vu les femmes de son pays d'origine « jouer le rôle ingrat de

¹⁵⁴ Julie Brunet, *op. cit.*, p. 38-39.

soutien de leur famille, voire de leur communauté¹⁵⁵ » et être condamnées à un travail pénible.

En outre, Giselle apparaît comme une mère matrophobe car elle refuse d'entendre parler de l'héritage et des traditions haïtiennes dont discute Marianna; elle refuse aussi de continuer à les pratiquer. Nous pouvons constater que la fille nie entièrement la terre maternelle; son sang maternel et son pays d'origine :

– Tu sais que c'était un héritage de grand-mère Aïda, ce gros mortier noir. Je l'ai laissé là-bas. Je le garde pour Sara. J'avais les yeux fermés, mais je sentais sur moi le regard incrédule et furieux de Giselle. Je continuais pourtant à parler. J'éprouvais comme un besoin physique de ces souvenirs et Giselle m'en voulait de toujours parler de « là-bas », comme elle disait. [...] Je me rendais compte soudain que je parlais seule. Dès que j'entreprenais mon voyage « là-bas », elle partait, Giselle, sur la pointe des pieds, ou avec fracas, selon son humeur, me laissant seule, suspendue à mes souvenirs.¹⁵⁶

Ce passage dépeint, en effet, la fille matrophobe qui désire vivre le moment présent et ne pas retourner au passé ainsi qu'aux valeurs traditionnelles d'Haïti. Selon Giselle, on ne peut pas « vivre en même temps sous deux cieux¹⁵⁷ » et il faut laisser nos ancêtres dormir en paix, même si parfois elle éprouve le besoin de se joindre à Marianna et à Sara lorsque celles-ci se retrouvent en plein milieu d'une légende ou d'un conte haïtien : « Elle [Giselle] lutte, on dirait, contre un désir irrésistible de prendre part à ce monde, notre monde de femmes et de légendes comme elle l'appelle, mais

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 39.

¹⁵⁶ Marie-Célie Agnant, *op. cit.*, p. 50-51.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 55.

c'est plus fort qu'elle, elle se rebiffe et c'est bien dommage¹⁵⁸. » Ainsi, Giselle renie son passé et ne veut pas entendre parler de l'héritage empoisonné de sa mère qui représente la misère et la lutte pour la survie.

Giselle se révèle aussi matrophobe au moment où Marianna rencontre Chimène, une grande amie d'enfance à l'hôpital à Montréal avec sa fille et sa petite-fille. Lors d'un rendez-vous à cet hôpital, Marianna échange plusieurs souvenirs avec Chimène et c'est à ce moment que Giselle devient très impatiente envers ces deux femmes qui ne cessent de rester attachées à leur passé :

– Pourquoi n'as tu pas salué Chimène? – Mais je lui ai adressé un salut de la tête! Fait-elle, de manière assez brusque. – Entre nous, Giselle, je n'apprécie pas ta façon de faire. Ce n'est pas d'aujourd'hui que nous connaissons Chimène. Une si bonne personne! Je croyais que tu aurais été contente de la revoir après tant d'années. Au bord de la colère, Giselle m'apostrophe : – Mais qu'est-ce que tu crois donc, Marianna? Espères-tu qu'à chaque fois que je rencontre l'ancienne marchande de viande, la marchande de pois, la marchande de savon, je vais me mettre à les embrasser et à les inviter chez moi? [...] Vous avez beau traverser l'océan attifées comme jamais, ce n'est qu'un leurre, vous restez les mêmes, car dans vos bagages vous emportez toutes vos vieilles hardes, vos vieilles pantoufles qui vous ramènent sans cesse au point de départ, dans les mêmes sentiers, et vous marchez en regardant en arrière.¹⁵⁹

En plus d'appeler sa mère par son prénom, au lieu de maman, une façon de garder ses distances, Giselle jette un regard froid sur Chimène, car elle incarne, tout comme sa mère, le modèle féminin traditionnel. Elle ne réalise pas à quel point Chimène, originaire d'Haïti, occupe une place importante

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 67.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 73-74.

dans la vie de sa mère. À cet égard, Daniel Castillo Durante souligne que « [l']acculturation – le processus par lequel un groupe humain assimile tout ou, moins, une partie des valeurs culturelles d'un groupe humain – risque de faire de l'autre (l'ethnique) une sorte de déraciné, la copie d'une copie¹⁶⁰ ». Le fait que Marianna retrouve sa meilleure amie Chimène est très bénéfique, car cette rencontre leur permet d'échapper à « l'acculturation¹⁶¹ » : les deux femmes assimilent peu à peu les valeurs du pays d'accueil sans perdre les leurs. La fille ne voit pas la chose du même œil : elle adopte un comportement hostile envers sa mère, lui reprochant de vivre toujours accrochée à son passé ainsi qu'aux vieilles traditions d'Haïti où il n'y a que la misère et le désordre pour la femme. En d'autres mots, tout ce champ lexical de l'ailleurs, de là-bas, de l'arrière et du temps passé témoigne de la matrophobie chez Giselle et d'un souvenir indispensable chez Marianna.

Le comportement matrophobe de Giselle apparaît disproportionné car Marianna ne l'a jamais empêchée de se découvrir et de réaliser des expériences où elle a appris de ses erreurs. Elle a toujours espéré que sa fille devienne indépendante et travailleuse comme elle en l'envoyant au pensionnat. Même si parfois Marianna lui fait la morale, il reste qu'elle veut seulement lui donner quelques conseils et la libérer « des contraintes qui ont pesé sur elle-même¹⁶² » pendant toute son existence. C'est bien grâce à sa mère que Giselle a eu accès à une bonne éducation au pensionnat chez les

¹⁶⁰ Daniel Castillo Durante, *Les dépouilles de l'altérité* : *op.cit.*, p. 47.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² Julie Brunet, *op. cit.*, p. 40.

soeurs. Bien que Giselle renie sa mère et ses ancêtres pour échapper au destin traditionnel, elle refait, involontairement sans doute, un parcours similaire : à son arrivée au Québec, elle épouse un homme du nom de Fred qui la bat et l'abandonne après la naissance de Sara, tout comme son père avait abandonné sa mère pendant sa grossesse. Ainsi, la fille ne peut tout à fait renier et fuir sa mère puisqu'elle a les mêmes racines et le même destin qu'elle.

Cette fatalité représente alors, entre la mère et la fille, un appel au rapprochement et à la réconciliation entre générations comme on le verra dans le chapitre suivant. Ces deux femmes chez Agnant ressentent le besoin de réapprendre à se connaître. La figure grand-maternelle et maternelle dans *La dot de Sara*, seront alors obligées « de trouver un compromis satisfaisant entre distance et proximité, entre identité et différence et de négocier un nouveau rapport au maternel¹⁶³ ».

Dounia et l'image de la mère soumise

Dans *Le bonheur à la queue glissante*, Dounia incarne le modèle de la mère soumise vu qu'elle est toujours docile envers son mari et qu'elle fait tout pour lui plaire, laissant de côté sa fille et ses petits-enfants : « Myriam et les enfants voulaient que je reste pour le souper et que je dorme chez eux. Je n'avais rien préparé pour le souper de Salim et il n'aime pas manger seul. Je ne l'ai pas dit à Myriam, elle m'aurait répondu que son père est assez grand et

¹⁶³ *Ibid.*, p. 45.

que je devrais commencer à penser à moi. Comme si c'était facile à faire¹⁶⁴. »

Nous avons ici un exemple parfait de la mère soumise qui ne veut pas déplaire à son mari; peu importe la situation dans laquelle elle se trouve avec ses enfants, la mère traditionnelle fait tout pour que son mari soit heureux, même si cela ne lui plaît pas.

Contrairement à la figure (grand)-maternelle en Haïti incarnée par Marianna, celle au Liban a beaucoup plus de difficulté. En effet, la mère libanaise se retrouve exclue du monde social, politique et économique, et les tâches sont divisées selon les sexes. Dounia ne peut avoir ni langue ni identité personnelle puisqu'elle n'est qu'une fonction « qui fait des gestes commandés [et] stéréotypés¹⁶⁵ » : « Avant, je n'avais pas tellement le temps de faire des expériences. Avec six enfants, une mère n'a pas de temps pour elle-même. Son plaisir, c'est quand les autres sont contents¹⁶⁶ » affirme Dounia. Cette citation montre bien le seul et unique rôle qu'exerce la mère, et c'est au nom de la maternité qu'elle est exclue de la sphère publique étant « inapte à créer¹⁶⁷ ». Le rôle maternel de Dounia l'a ainsi retirée du monde du savoir; elle n'a jamais eu accès à l'éducation que son père avait eue et elle est toujours restée aux côtés de ses enfants et de son mari afin d'assurer l'harmonie familiale. Ces valeurs patriarcales peuvent entraîner non seulement un malaise identitaire chez la mère, mais également chez la fille qui construit

¹⁶⁴ Abba Farhoud, *Le bonheur a la queue glissante* : op. cit., p. 35.

¹⁶⁵ Luce Irigaray, op. cit., 1981, p. 86.

¹⁶⁶ Abba Farhoud, op. cit., p. 60.

¹⁶⁷ Lori Saint-Martin, op. cit., 1999, p. 31.

son identité en s'identifiant à sa mère. Quoi qu'il en soit, la mère doit être en mesure de se découvrir et de trouver son identité personnelle afin que sa fille puisse s'affirmer et s'épanouir pleinement¹⁶⁸.

De plus, Dounia appartient au type de mère traditionnelle soumise par le fait qu'elle ressent une culpabilité envers sa fille Myriam de ne lui jamais avoir donné un bel exemple :

Je t'en prie, ne me dis pas que je t'ai aidée à comprendre la vie comme une mère doit le faire. Tu m'a vue plier, tout accepter, me taire, est-ce un exemple de vie pour mes filles? On ne met pas des enfants au monde pour les laisser se débrouiller tout seuls. Un animal en cage, voilà ce que tu as eu comme mère! Je n'ai jamais rien fait de valable pour toi ni pour aucun de mes enfants parce que, de la cage où je me trouvais, je ne voyais rien. Ignorante, voilà ce que j'ai été, c'est la pire calamité.¹⁶⁹

L'héroïne déplore le piètre modèle qu'elle a été pour ses filles mêmes si elles se sont très bien débrouillées et qu'elles ont fait leur propre chemin dans la vie. Elle aura l'impression de se « racheter » un peu quand viendra le temps de partager avec Myriam, l'écrivaine, l'histoire de sa vie, comme nous le verrons plus loin.

La mère coupable dont nous parlait Catherine Serrurier précédemment s'exprime dans les confidences de Dounia au sujet d'Abdallah, le fils aux prises avec des problèmes mentaux dont elle s'estime responsable :

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 19.

¹⁶⁹ Abla Farhoud, *op.cit.*, p. 120.

Je t'en conjure, je ne veux pas que tu parles d'Abdallah dans ton livre. Surtout pas que ça vienne de moi. Ne me mets pas là-dedans, je t'en supplie, c'est mon fils, que Dieu garde tes enfants en bonne santé, c'est mon fils, et tout ce que je pourrais dire sera bien en deçà de la réalité. Tout ce que je pourrais dire serait très loin de ce que j'ai vécu, alors j'aime mieux ne pas en parler. Comprends-moi, c'est mon premier enfant, le premier qui a pris mon sein, qui s'est nourri de mon corps. C'est celui que j'ai aimé par-dessus tout, c'est ma chair, mon âme. Qu'est-ce que j'ai fait? Qu'est-ce que je n'ai pas fait? Parce que nous sommes partis de notre pays? [...] Il faudrait qu'elle [Myriam] soit touchée dans sa propre chair pour me comprendre!¹⁷⁰

La naissance d'un premier fils a été un moment spécial de la vie du couple, et particulièrement pour Salim qui valorisait beaucoup plus la naissance des garçons que celle des filles. La fragilité du fils tant attendu, trahissant les attentes du père, nourrit la culpabilité de la mère :

Mon fils, plus je ressasse nos vies, plus je les tourne à l'endroit et à l'envers, plus je sais que tu t'es trompé de parents. C'est ta seule faute. Ton père t'a voulu à son image, il a voulu faire de toi un homme, sans tenir compte du fait que tu étais un petit garçon sensible et doux. Pourquoi doivent-ils tous se ressembler? Ton père voulait que tu continues sa lignée d'hommes orgueilleux aimant la bravade pour tout et pour rien.¹⁷¹

Dounia se sent désolée et coupable pour Abdallah, mais elle semble rejeter sa culpabilité du côté de Salim en l'accusant de ne jamais avoir accepté la maladie de son fils.

En définitive, la mère traditionnelle soumise présentée dans *Le bonheur a la queue glissante* est tenue à l'écart de la société où elle doit garder le silence et ne rien laisser paraître. La maternité condamne la figure

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 121-122.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 138.

maternelle à vivre dans « un ghetto » où la besogne ménagère, le foyer familial et l'éducation des enfants constituent son « univers essentiel¹⁷² ». Ainsi, selon Lori Saint-Martin, ce type de mère « est victime de l'institution de la maternité, souvent aussi de la pauvreté et de l'ignorance, une esclave dont la fille doit se démarquer pour devenir une femme libre¹⁷³ ».

Myriam et l'image de la mère intégrée

Chez Farhoud, la relation entre Myriam et Dounia est marquée par la tension, la résistance et la distance de la fille par rapport à sa mère plutôt que par le concept de la matrophobie. D'abord, Dounia ne semble pas accepter la décision du divorce de sa fille Myriam. Le mariage est une valeur importante pour elle et elle préférerait que Myriam continue à habiter avec son mari pour le bonheur de ses enfants :

– Je pense, ma fille, que les enfants de cet âge ont besoin de leur père. Elle m'a répondu : – Leur père n'est pas mort, ils vivront avec lui une semaine sur deux. Cela m'a donné un coup au cœur. Je les voyais avec leurs valises allant de la maison de leur père à la maison de leur mère sans jamais une maison à eux. J'ai seulement dit : – Tu es sûre que leur père pourra leur faire à manger? Ses yeux étaient petits. Elle avait sans doute beaucoup pleuré : – Tout ce qui t'importe, mère, c'est la nourriture. Il n'y a pas que manger dans la vie. Mais ne t'en fais pas, leur père sait très bien faire la cuisine. J'ai pensé : – Une mère ne se remplace pas, mais je n'ai rien dit, je ne voulais pas ajouter à sa peine.¹⁷⁴

En effet, une caractéristique marquante de la mère soumise c'est de vivre au côté de son mari qui incarne l'autorité, de se mettre à son service et de se

¹⁷² Adrienne Rich, *op. cit.*, p. 45.

¹⁷³ Lori Saint-Martin, *op. cit.*, 1999, p. 25.

¹⁷⁴ Abba Farhoud, *op. cit.*, p. 13-14.

soumettre à ses règles. Pour Myriam, même si elle est triste de se divorcer et qu'elle possède de beaux souvenirs avec cet homme, elle sait bien qu'elle n'est plus heureuse avec lui et que sa vie de couple ne fonctionne plus. De son côté, Dounia ne peut pas imaginer ses petits-enfants, Véronique et David, vivre sans la présence d'une figure paternelle; elle va même jusqu'à penser que le père ne pourra pas bien prendre soin de ses enfants. Cette ancienne mentalité de la mère patriarcale témoigne du sexisme de Dounia lorsqu'elle exprime son désaccord face au choix de Myriam; elle croit le père de ses petits-enfants incapable d'assumer les tâches domestiques au foyer familial. La grand-mère a beaucoup de difficulté à accepter que les enfants vivent dans un milieu où le modèle paternel traditionnel se trouve absent pour Véronique et David.

Malgré l'incompréhension de Dounia en ce qui a trait au style de vie de Myriam, il se crée un certain rapprochement entre la mère et sa fille par l'écriture. Myriam s'intègre à la vie de sa mère en l'encourageant fortement à partager ses souvenirs avec elle et en lui demandant de participer à l'écriture d'un livre sur l'histoire de sa vie. Dounia réalise rapidement que sa fille est très différente et la voit parfois comme une étrangère :

De tous mes enfants, c'est elle que je sens la plus loin de moi et en même temps la plus proche. [...] Si elle ne me ressemblait pas physiquement, je serais bien embêtée de dire qu'elle est ma fille. Même si je l'aime et qu'elle m'aime, j'ai l'impression parfois d'être en présence d'une étrangère : sa façon d'hésiter, de chercher ses mots quand elle parle l'arabe, d'y mettre des mots de français et surtout sa manière de penser qui ne ressemble pas à la mienne. Moi aussi, j'hésite, je cherche mes mots, mais ce n'est pas pareil, moi, j'ai perdu

quelques chose en chemin, tandis que Myriam a emprunté une autre route. Je ne sais pas si c'est seulement la langue ou simplement qu'elle est d'une autre génération ou peut-être l'école. Ça change beaucoup une personne d'avoir étudié longtemps. Même si nous étions restés au Liban et qu'elle avait étudié l'arabe, il y aurait eu une distance entre elle et moi.¹⁷⁵

Il existe, en effet, une distance entre la mère et la fille par le fait que Myriam est née au Canada et qu'elle a étudié pendant plusieurs années; par conséquent, Myriam apparaît comme une étrangère aux yeux de sa mère. De plus, Myriam est bien consciente du destin de Dounia qui a vécu un exil à la fois territorial et langagier; elle sympathise avec elle en lui demandant d'écrire un livre, pensant que ce serait une excellente idée pour qu'elle puisse se remémorer son passé. Myriam a cependant cette tendance à forcer sa mère à avouer des choses qu'elle a de la difficulté à exprimer elle-même : « Elle me mettait les mots à la bouche¹⁷⁶ » se plaint Dounia, comme si sa fille voulait paradoxalement, en la faisant parler, « la contraindre au silence et gommer sa subjectivité¹⁷⁷ ». Myriam veut savoir toute la vérité sur la vie de sa mère, même ses secrets les plus intimes; elle désire « la déguiser, la changer, la rendre plus extraordinaire¹⁷⁸ » comme si elle voulait camoufler la banalité de cette vérité; elle ne rejette pas ni n'accepte pas tout à fait sa mère, mais elle la réinvente. Il existe ainsi une tension entre la fille qui essaie de transformer, d'ignorer et de camoufler l'histoire de sa mère et celle-ci qui refuse d'avouer ses secrets cachés au plus profond de son être.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 24-25.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 118.

¹⁷⁷ Julie Brunet, *op. cit.*, p. 84.

¹⁷⁸ *Ibid.*

Si nous nous concentrons maintenant sur le rôle que joue Myriam par son précieux talent d'écriture auprès de sa mère, nous remarquons que cette femme est pleine d'ambition et qu'elle se dévoue entièrement à sa carrière d'écrivaine. En tant que jeune mère québécoise, Myriam refuse de se soumettre aux valeurs patriarcales et d'être prisonnière du foyer familial comme l'a toujours été Dounia tout en acceptant, tout de même, d'écouter les histoires de sa mère dont elle manifeste le désir d'écrire la vie¹⁷⁹ : « – J'ai écrit une quinzaine de livres et je n'ai jamais parlé de toi. J'ai le goût de te connaître¹⁸⁰ ». En effet, cette jeune femme de carrière possède un langage ainsi qu'une identité personnelle qui fait qu'elle n'occupe pas seulement la fonction de mère et d'épouse, mais qu'elle se présente également comme une femme artiste qui se place du côté de la création littéraire par l'écriture de ses nombreux livres. Cette mère québécoise est libre d'entreprendre une profession selon ses propres intérêts et de s'impliquer dans la sphère publique tout en mettant en priorité sa famille comme la grand-mère. L'écriture de Myriam est, en effet, très significative pour Dounia puisqu'elle permet une certaine réparation qui « établit entre [la fille] et sa mère une nouvelle filiation ancrée dans la créativité plutôt que dans le lien de sang¹⁸¹ » :

La fille qui a dépassé sa mère, qui s'est éloignée d'elle, pourra donc se dire : « je suis historienne de ma mère, sa continuation; grâce à moi, rien de sa vie ne sera oublié ». En effet, réinventer sa mère *comme artiste* procure à la femme qui écrit de nombreux avantages. Ayant été

¹⁷⁹ Patrice J. Proulx, « Migration and Memory in Marie-Célie Agnant's *La dot de Sara* and Abia Farhoud's *Le bonheur a la queue glissante*, in *Textualizing the Immigrant Experience in Contemporary Quebec*, Wesport, Connecticut, Praeger Publishers, 2004, p. 132.

¹⁸⁰ Abia Farhoud, *op. cit.*, p. 29.

¹⁸¹ Lori Saint-Martin, *op. cit.*, 1999, p. 136.

témoin des malheurs de sa mère, elle peut lui conférer un statut de créatrice qui la rachète et la dédommage en quelque sorte des entraves familiales. L'écriture devient donc pleinement réparatrice : elle donne forme et sens, rétroactivement, à la vie de la mère.¹⁸²

À ce propos, Daniel Castillo Durante affirme que

En s'écrivant, le mélancolique [l'étranger] essaie de saisir ce qu'il a perdu. Cette tentative exige de sa part beaucoup d'énergie qui peut se traduire en violence. La violence sous-jacente à sa parole relève de cette dynamique. Il doit briser le carcan dans lequel l'enferme la perte afin de mobiliser des énergies susceptibles de l'extraire de la prostration qui le ronge de l'intérieur¹⁸³.

Dounia ne peut « s'écrire », mais Myriam le fait pour elle : l'écriture de la fille est une tentative de contrer la mélancolie de la mère. C'est bien par le projet d'écriture de sa fille que Dounia peut « commencer à faire [son] deuil¹⁸⁴ » du pays d'origine. L'écriture constitue un rapprochement entre Myriam et Dounia, car, peu à peu, la mère s'ouvre à sa fille et lui raconte ce qu'elle a sur le cœur :

[E]lle [Dounia] raconte sa vie à Myriam [...] elle remonte jusqu'à son enfance, elle raconte la mort de sa mère, sa parole libre et audacieuse d'antan, ses multiples exils, le refus de son père de lui apprendre à lire, la perte graduelle de son nom qu'on lui a dérobé au moment du mariage quand on a commencé à la désigner par le nom de son village; par la suite, elle est devenue l'épouse de..., la mère de... et même l'Américaine lorsque la famille est retournée vivre au Liban.¹⁸⁵

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ Daniel Castillo Durante, *op. cit.*, p. 197.

¹⁸⁴ Marie Carrière, « Deuils au pluriel. Sur deux textes d'Abla Farhoud » : *op. cit.*, p. 107.

¹⁸⁵ Lucie Lequin, « Abla Farhoud et la fragilité du bonheur », *Rocky Mountain E- Review of Language and Literature*, vol. 58, no 1, spring 2004, p. 7.

Les aveux qu'elle fait à Myriam « lui permet[ent] de se réconcilier non seulement avec son passé mais, surtout, avec elle-même¹⁸⁶ ». L'entreprise de l'écriture de Myriam « déclenche le travail douloureux de remémoration de sa mère, qui a vécu jusqu'alors dans un état de silence obstiné¹⁸⁷ ». Le livre de Myriam portant sur la vie de Dounia ne change rien à son deuil, mais « il lui permet néanmoins de reconstruire et revaloriser son identité meurtrie¹⁸⁸ ». Lucie Lequin souligne qu'« écrire et dire deviennent ainsi acte de deuil salutaire et acte de vie. Ces auteures migrantes écrivent à la fois pour ne pas perdre la voix, celle du passé, du pays, et pour trouver leur tonalité et leur place dans la nouvelle langue¹⁸⁹ ». En somme, il nous faut retenir que l'écriture de Myriam reconstruit l'identité de Dounia et lui permet de plus en plus d'apprécier la vie ainsi que « le bonheur qui a la queue glissante¹⁹⁰ ».

Dans le roman de Farhoud, les enfants de Myriam sont beaucoup plus près de leur grand-mère que de leur propre mère étant donné que Myriam est très occupée par sa carrière d'écriture. À plusieurs reprises, Dounia offre à sa fille de venir l'aider avec les travaux ménagers et de garder Véronique et David pendant que Myriam se consacre à l'écriture de ses livres :

Les enfants sont venus manger et ils sont repartis pour l'école en me faisant promettre de rester jusqu'à leur retour. En mangeant, Véronique, la plus âgée, a dit à sa mère : « J'aimerais beaucoup que

¹⁸⁶ Marie Carrière, *op. cit.*, p. 121.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 124.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ Lucie Lequin, « L'épreuve de l'exil et la traversée des frontières. Des voix de femmes », *Québec Studies*, n° 14, 1992, p. 38.

¹⁹⁰ Marie Carrière, *op. cit.*, p. 124.

sitto Dounia habite avec nous. » Souvent mes enfants et petits-enfants parlent de moi comme si je n'étais pas là. Véronique s'est tournée vers moi pour me faire comprendre ce qu'elle venait de dire. J'aurais pu lui répondre que j'aime mieux qu'elle s'ennuie de moi plutôt que d'être fatiguée de trop me voir [...] ¹⁹¹

Les enfants de Myriam s'ennuient plus de leur grand-mère que de leur mère; ils aiment l'attention que leur accorde Dounia. De leur côté, Véronique et David témoignent énormément d'affection à leur grand-mère et ils sont également heureux de partager plusieurs beaux moments avec elle.

Dans *Le bonheur a la queue glissante*, la mère intégrée à la culture québécoise se trouve également différente de la mère traditionnelle. Contrairement à la figure maternelle chez Agnant, la mère chez Farhoud ne nie pas les valeurs et les histoires de sa famille d'origine libanaise. Il importe de souligner un certain paradoxe chez les filles de Dounia, plus particulièrement chez Myriam; c'est bien cette dernière qui aurait dû être une fille matrophobe et non Giselle étant donné que Myriam a toujours vu sa mère se taire et vivre dans le monde du mutisme et de l'analphabétisme. Or, les filles de Dounia ne ressemblent point à leur mère et elles n'ont pas suivi le même modèle que cette dernière pour ce qui est de l'éducation. Depuis leur adolescence, elles ont toujours été libres de choisir leur propre chemin et elles ont eu accès au pouvoir de la parole, à l'opposé de leur mère qui a toujours vécu comme un animal emprisonné dans une cage ¹⁹². Les filles ont réussi et elles « sont devenues, sans obstacles [...] des femmes accomplies et modernes

¹⁹¹ Abla Farhoud, *op. cit.*, p. 25.

¹⁹² *Ibid.*, p. 120.

en qui Dounia a du mal à se reconnaître, au point de se demander ce qui fait d'elle leur mère¹⁹³ » : Samira, l'aînée des filles, est une femme d'affaires sans enfants et mariée à un homme très riche, Kaokab est professeure de langues et elle est célibataire, et enfin Myriam consacre la plupart de son temps à la rédaction de livres. Femme d'affaires, professeure de langues et écrivaine, ces grandes professions sont très symboliques étant donné l'analphabétisme de Dounia : « Elle [Myriam] écrit des livres, moi, je sais seulement écrire mon nom [...] Kaokab est professeure de langues, moi je parle à peine ma propre langue et quelques mots de français et d'anglais¹⁹⁴ ». Ces trois femmes « sont fortes et elles laissent leurs traces dans le monde public¹⁹⁵ », ne vivant pas seulement pour élever leurs enfants et pour plaire à leur mari comme l'ont fait leur mère pendant leur vie, mais vivant aussi pour les plaisirs de l'existence : l'amour, la lecture, les langues, les arts, etc. En effet, il devient très important pour une mère de se ménager du temps personnel afin de pouvoir s'épanouir, et de ne pas vivre selon les seules règles de la figure patriarcale de la famille comme les mères le faisaient auparavant. Toutefois, comme l'indique Luce Irigaray, il ne s'agit pas, pour la mère émancipée, de condamner sa propre mère traditionnelle :

Il ne faut pas retuer la mère qui a été immolée à l'origine de notre culture. Il s'agit de lui redonner la vie, à cette mère, à notre mère en nous et entre nous. Il faut que nous refusions que son désir soit anéanti par la loi du père. Nous devons lui donner droit au plaisir, à la

¹⁹³ Julie Brunet, *op. cit.*, p. 37.

¹⁹⁴ Abla Farhoud, *op. cit.*, p. 12.

¹⁹⁵ Lucie Lequin, « Écrivaines migrantes et éthique », dans *D'autres rêves. Les écritures migrantes au Québec*, (s. la dir. d'Anne de Vaucher Gravili), Venise, Supernova, 2000, p. 133.

jouissance, à la passion, lui redonner droit à la parole, parfois aux cris et à la colère.¹⁹⁶

En opposition à la mère traditionnelle que nous avons étudié précédemment, celle qui vit dans le modernisme québécois n'est pas « celle qui traditionnellement n'[a] ni nom ni famille ni pays, qui ne [vient] d'abord du père, ensuite du mari et qui [migre] nécessairement d'une appartenance à l'autre sans jamais pouvoir réellement s'y installer¹⁹⁷ ». Au contraire, la mère immigrée au Québec depuis plusieurs années incarne la femme moderne et indépendante qui échappe au modèle traditionnel en s'épanouissant et en vivant dans des conditions plus favorables. Elle se définit non seulement comme une mère qui doit s'occuper des tâches ménagères et qui doit assurer le bien-être de ses enfants, mais également comme une femme qui est responsable de « [mettre] au monde autre chose que des enfants, [elle engendre] autre chose que des enfants : de l'amour, du désir, du langage, de l'art, du social, du politique, du religieux, etc.¹⁹⁸ ». Chez Agnant et Farhoud notamment, la figure maternelle représente la mère qui a des opinions fortes et qui sait prendre de bonnes décisions. Elle montre aussi ses traits de personnalité par son courage, sa grande ambition, particulièrement dans le domaine des arts, et enfin par son agressivité lorsqu'elle ne peut plus endurer

¹⁹⁶ Luce Irigaray, *Sexes et parentés*, Paris, Les Éditions de minuit, coll. « critique », 1987, p. 30.

¹⁹⁷ Lucie Lequin et Maïr Verthuy, « Nouveau palimpsestes de la littérature québécoise ou l'écriture migrante au féminin », dans *Le Renouveau de la parole identitaire*, (s. la dir. de Mireille Calle-Gruber et Jeanne-Marie Clerc), Kingston, Queen's University Press, 1993, p. 265.

¹⁹⁸ Luce Irigaray, *op. cit.*, 1987, p. 30.

la situation dans laquelle elle se retrouve¹⁹⁹. Cette migration au Québec accorde ainsi aux nouvelles mères la possibilité de choisir, de s'ouvrir au monde extérieur et de profiter de leur liberté. Enfin, cette arrivée au pays d'accueil permettra également à la grand-mère de reconstruire son identité auprès de ses filles et de ses petits-enfants qui lui tendront « le fil de la filiation²⁰⁰ ».

¹⁹⁹ Christl Verduyn, *L'idée de la découverte de soi dans le roman féminin canadien depuis 1960; Étude d'œuvres québécoises et canadiennes-anglaises*, 1979, p. 153.

²⁰⁰ Lucie Lequin, *loc. cit.*, 2004, p. 7.

Chapitre III

De la grand-mère à la petite-fille : la reconstruction de l'identité personnelle et culturelle à travers la transmission intergénérationnelle

Le rôle crucial de la petite-fille

Les liens de la généalogie féminine se renouent à travers la transmission intergénérationnelle de la grand-mère, la mère et la petite-fille qui retrouvent chacune à sa façon sa propre subjectivité. À travers « la multivoix²⁰¹ » qui s'exprime par les voix plurielles de la généalogie féminine, les femmes de notre corpus se construisent une identité culturelle et personnelle bien solide. À cet égard, la présence de la petite-fille sera déterminante dans la vie de la grand-mère et de la mère étant donné que c'est elle qui réconciliera le lien maternel entre la (grand)-mère et la fille.

Sara, le « petit soldat²⁰² » qui incarne la voix de l'autorité

Dans *La dot de Sara*, la figure filiale représentée par le personnage de Sara, la petite-fille de Marianna, incarne le nouveau, la jeunesse et la modernité de la société québécoise, contrairement à la figure grand-maternelle qui se tourne vers l'ancien, la vieillesse et la tradition. Agnant la présente comme une fillette forte, confiante et heureuse grâce à l'héritage positif que sa

²⁰¹ Lucie Lequin, « Marie-Célie Agnant : une écriture de la mémoire et du silence » : *op. cit.*, 2002, p. 23.

²⁰² Marie-Célie Agnant, *La dot de Sara* : *op. cit.*, p. 13.

grand-mère lui transmet. Dans l'œuvre, elle est qualifiée de « petit soldat » puisqu'elle fait partie de la génération de femmes « guerrières²⁰³ » comme son arrière-grand-mère Aïda :

Elle avait aussi, dès sa tendre enfance, cette démarche décidée de petit soldat. Sara a par-dessus tout, je crois, le caractère de grand-mère Aïda. Aïda, qui pouvait vous cajoler à vous faire perdre la tête, tout en tenant bien serrée une badine dans les mains. Ne jamais perdre le contrôle de la situation, telle était sa devise. Maîtresse d'elle-même, elle n'élevait jamais cette voix qui filtrait de son corps comme un filet d'eau qui glisse du rocher. Elle savait où elle allait, grand-mère Aïda, elle fonçait, en un corps à corps extraordinaire avec la vie.²⁰⁴

Jouant également le rôle d'intermédiaire entre Giselle et Marianna, Sara permet à sa grand-mère de « mieux saisir sa propre vie qui pourtant lui échappe²⁰⁵ » et de reconstruire la relation mère-fille : « En dépit des relations orageuses qu'elle entretient avec sa mère, je sens parfois que Sara est comme un pont entre Giselle et moi. Nous parlons beaucoup, elle et moi, et Giselle redécouvre comme un goût d'humanité à travers mes histoires [...]»²⁰⁶. » C'est bien en lui posant des questions sur Haïti, son pays d'origine, que Sara accorde à sa grand-mère la chance de revivre tous les beaux souvenirs de son passé. De son côté, en racontant ses belles histoires à Sara, Marianna se rapproche de ses racines et de sa fille Giselle; cette dernière redevient, peu à peu, sensible au passé maternel quand elle entend sa mère raconter ses légendes et ses contes haïtiens.

²⁰³ *Ibid.*, p. 15.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 13.

²⁰⁵ Lucie Lequin, « Écrivaines migrantes et éthique » : *op. cit.*, 2000, p. 124.

²⁰⁶ Marie-Célie Agnant, *op. cit.*, p. 102.

En outre, Sara joue, à quelques reprises, le rôle maternel de Giselle, c'est-à-dire qu'elle s' imagine parfois comme la mère de sa propre mère en racontant à sa grand-mère ce qu'elle aurait fait à la place de Giselle : « Moi, j'aurais dû être sa mère. Je lui aurais enseigné l'indépendance amoureuse, le vrai sens de l'amour. Je lui aurais fait prendre conscience de sa pleine valeur. Elle aurait eu moins de dépit. Elle aurait été heureuse et n'aurait pas passé toute sa vie avec un cœur en écharpe²⁰⁷. » Ce passage illustre très bien la voix d'autorité de Sara qui lui a été particulièrement transmise par Marianna; cette autorité est cependant imprégnée d'un idéalisme et d'une utopie d'enfance : la petite-fille est trop jeune pour avoir connu de telles expériences et elle n'a jamais eu non plus à faire de compromis. Il reste que sa grand-mère lui a « légué la force des battantes par les exemples d'Aïda et de Chimène, [une bonne amie d'origine haïtienne de Marianna], elle lui a également inculqué l'esprit critique, une certaine éthique et une grande liberté de pensée. Elle l'a initiée à une sagesse qui découle d'une longue expérience de labeur et d'amour²⁰⁸ ». Ceci dit, nous pouvons qualifier Sara de fille forte et courageuse qui respecte sa mère et qui lui « fait prendre conscience de sa propre valeur²⁰⁹ ».

Chez Agnant, « la voix autorielle » de Sara s'exprime aussi à plusieurs reprises contre Marianna, surtout au moment où la grand-mère lui explique les coutumes traditionnelles de l'Haïtienne, notamment en ce qui a trait à

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 140-141.

²⁰⁸ Lucie Lequin, *op. cit.*, 2000, p. 127.

²⁰⁹ *Ibid.*

l'éducation, au rôle de la femme, aux tâches domestiques, etc. : « Moi je refuse de savoir coudre et faire à manger! Et personne ne pourra m'y obliger!²¹⁰ » affirme Sara à sa grand-mère. Cette citation met en évidence le caractère fort de la petite-fille vivant dans le modernisme québécois et n'ayant jamais connu les dures conditions de vie auxquelles sa grand-mère était condamnée en Haïti. Cette voix d'autorité se manifeste aussi lorsque Sara donne son opinion à Marianna sur l'idée du mariage et des enfants :

Tu vas attendre longtemps, grand-maman, je ne me marierai pas. Jamais! Ce serait bien trop chiant de passer toute ma vie avec un même type, de l'avoir dans mon lit durant toute mon existence, le voir vieillir, devenir chauve et bedonnant. Jamais au grand jamais! [...] Je dois d'abord terminer mes études, avoir une bonne profession qui me permettra de gagner beaucoup d'argent pour pouvoir voyager beaucoup, beaucoup, beaucoup. Je veux voir le monde entier.²¹¹

Dans cette citation nous pouvons remarquer l'identité forte de Sara lorsqu'elle s'affirme devant sa grand-mère. Elle ne se retrouve pas tiraillée entre deux cultures, deux langues et deux continents comme Marianna. Au contraire, elle est une jeune québécoise déterminée qui fait son chemin dans la vie et qui est libre de choisir son « appartenance culturelle²¹² » ainsi que d'exprimer ses propres pensées. En effet, son prénom prédit bien son futur : « Sara, saura, sera²¹³ ». Marianna a donc pu lui transmettre « le pouvoir des mots²¹⁴ » en héritage.

²¹⁰ Marie-Célie Agnant, *op. cit.*, p. 19.

²¹¹ *Ibid.*, p. 137-138.

²¹² Lucie Lequin, *op. cit.*, 2000, p. 127.

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ *Ibid.*

La voix autorielle de Sara s'exprime également au moment où elle adopte un comportement maternel à l'égard de sa grand-mère en la réconfortant et en la rassurant; elle viendra lui rendre visite en Haïti lorsque Marianna quittera la ville de Montréal pour son pays d'origine : « Pas une larme, pas un cri, grand-maman, promis juré. Ce ne serait pas juste de pleurer, je le sais. De toute façon, avant longtemps, je viendrai te voir, à la ruelle Pistache ou aux Mombins, peu importe, je viendrai²¹⁵. » Le comportement de Sara montre bien le rapprochement entre la grand-mère et la petite-fille, et peu à peu, la figure maternelle de Giselle adopte à son tour le même comportement envers sa propre mère tout en réalisant qu'elle a fait une erreur de s'être éloignée d'elle, le pivot de son identité : « Il m'a fallu toutes ces années pour comprendre l'ampleur du sacrifice de ta vie pour moi, Marianna²¹⁶. » Ainsi, le rôle de Sara est d'une grande importance; c'est elle qui permet un certain rapprochement entre Giselle et Marianna.

En définitive, la voix d'autorité de Sara, même teintée de l'idéalisme et de l'utopie de l'enfance, montre bien la liberté et l'indépendance qui représentent la femme moderne au Québec. Pour cette jeune fille, les études sont extrêmement importantes afin qu'elle puisse vivre seule sans le soutien financier d'un homme. N'ayant que « ces mots-là à la bouche²¹⁷ », la fille cultive l'initiative, l'ambition et la confiance surtout grâce à ses ancêtres qui lui ont appris à rester forte malgré les obstacles qu'elle rencontrait.

²¹⁵ Marie-Célie Agnant, *op. cit.*, p. 170.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 161.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 152.

Véronique et les autres petits-enfants

Dans *Le bonheur a la queue glissante*, le rôle des petits-enfants est également crucial pour la reconstruction de l'identité personnelle et culturelle de la grand-mère. Véronique, en particulier, la fille de Myriam, ainsi que les autres petits-enfants de Dounia, tels que David, Amélie, Julien et Gabriel, permettent à la grand-mère de vivre dans un environnement plus paisible et heureux. Ses enfants et ses petits-enfants sont sa raison de vivre, car elle est entourée d'amour et de bonheur en leur présence : « Mon pays, c'est mes petits-enfants qui s'accrochent à mon cou, qui m'appellent *sitto* Dounia [...] Je veux mourir là où mes enfants et mes petits-enfants vivent²¹⁸ ». En effet, Dounia se sent en sécurité avec eux et elle peut aussi profiter pleinement de la vie sans se soucier des règles sévères que lui impose son mari Salim. Elle est très heureuse auprès de ses petits-enfants, et c'est bien grâce à leur présence que nous pouvons affirmer que Dounia devient de plus en plus heureuse en vieillissant, contrairement à Salim qui, vu son caractère pessimiste, n'a pas d'ami et vieillit à l'écart des autres.

Par leur comportement, les petits-enfants de Dounia lui permettent de se sentir bien et d'apprécier encore plus la vie; ils vont même jusqu'à lui attribuer le nom de « déesse²¹⁹ ». Les petits-enfants redonnent sens à la vie de Dounia. Par exemple, Véronique montre à sa grand-mère comment écrire son nom. Cette scène du roman est significative en ce qui a trait à

²¹⁸ Abia Farhoud, *Le bonheur a la queue glissante* : op. cit., p. 22.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 21.

l'analphabétisme de Dounia; elle a grandi dans le mutisme, ce problème qui ne lui a pas permis de s'exprimer avec facilité et de vivre avec une certaine indépendance comme sa consœur Marianna. Véronique comble donc une importante lacune : elle donne un nom, une voix à sa grand-mère.

La présence des petits-enfants est alors importante pour que Dounia regagne l'estime et la confiance qu'elle avait pendant son enfance. Ces derniers lui apprennent plusieurs aspects de la vie : « [...] avec Véronique, j'apprends l'intelligence, avec David, j'apprends l'amour, avec Amélie, j'apprends l'espérance, avec Julien, j'apprends à jouer, avec Gabriel, j'apprends à vivre²²⁰ ». Selon la psychanalyste Michèle Charpentier, quatre facteurs influencent les liens affectifs entre la grand-mère et ses petits-enfants. Il y a d'abord la relation entre la figure grand-maternelle et les parents qui pourrait affecter le rapport entre la grand-mère et son petit-enfant. Ensuite, le lieu de résidence représente quelquefois un facteur déterminant puisqu'il arrive que la grand-mère a de la difficulté à se déplacer pour aller rendre visite à ses petits-enfants. L'âge de ces derniers et de la grand-mère influence aussi la relation, car plus l'écart d'âge est grand entre eux, moins les liens affectifs sont présents. Enfin, le dernier facteur se traduit par la disponibilité qu'a la grand-mère pour son petit-enfant²²¹. En effet, « [l]es grand-mères d'aujourd'hui, ayant investi moins de temps dans l'éducation et le soin des

²²⁰ *Ibid.*, p. 101-102.

²²¹ Michèle Charpentier, *Condition féminine et vieillissement*, Montréal, Les Éditions du remue-ménage, 1995, p. 113-116.

enfants, s'engagent davantage auprès de leurs petits-enfants²²² ». Souvent, cet engagement entre la figure grand-maternelle et filiale devient « un signe d'alliance mère-fille [qui permet] d'améliorer la condition féminine, familiale et sociale²²³ ».

La multivoix : l'identité relationnelle de la grand-mère, la mère et la petite-fille

Dans notre corpus, l'identité relationnelle des femmes se reconstruit à travers les différentes voix plurielles de la généalogie féminine. Les textes d'Agnant et de Farhoud reposent en partie sur ce que Susan Sniader Lanser appelle « la voix commune²²⁴ ». Cette voix narrative se définit comme suit : « [...] a spectrum of practices that articulate either a collective voice or a collective of voices that share narrative authority²²⁵ ». Ce type de voix, poursuit Lanser, n'est pas à la portée de toutes les femmes :

Women have been unable to say « we » and transform men into « others » because they lack concrete means for organizing themselves into a unity which can stand face to face with the correlative unity [...]. They live dispersed among the males, attached through residence, housework, economic condition and social standing to certain men more firmly than they are to other women.²²⁶

²²² *Ibid.*, p. 116.

²²³ *Ibid.*, p. 117-118.

²²⁴ Il est important de faire la différence entre la voix commune qui exprime un discours partagé et le plurilinguisme, théorie empruntée à Mikhail Bakhtine, où il est question de la somme des langues, des voix et des idées reçues dans l'univers socio-culturel répété par autrui.

²²⁵ Susan Sniader Lanser, *Fictions of Authority : Women Writers and Narrative Voice* : op. cit., p. 21.

²²⁶ *Ibid.*, p. 223

La voix commune, souvent représentée par le *nous femmes*, permet de rassembler les femmes qui ont vécu dans les mêmes conditions défavorables, mais de façon isolée. Dans les deux cas qui nous occupent, ce type de voix permet de faire le pont entre les générations et expliquent la nécessité des deux *je* à l'œuvre.

La mémoire collective de Marianna

Dans une seule voix narrative personnelle, Agnant en laisse entendre plusieurs par les paroles de Marianna qui se transforment rapidement en voix plurielle et relationnelle²²⁷. Selon les termes de Lucie Lequin, Marianna passe de « la mémoire individuelle à la mémoire collective dans un mouvement de va-et-vient entre les deux²²⁸ ». En effet, la grand-mère possède une « mémoire collective » puisqu'elle porte dans sa voix celle des autres femmes de sa lignée, telles qu'Aïda, Giselle et Sara. La « multivoix²²⁹ » est alors représentée chez Marianna par le *je* narratif « qui incorpore d'autres voix, anciennes ou actuelles. Il ne s'agit donc pas d'un *je* uniquement personnel, intime, autobiographique mais d'une voix multidirectionnelle [...]»²³⁰.

La protagoniste raconte donc à la fois son histoire individuelle et celle de sa généalogie féminine. Par exemple, Marianna incorpore la voix de sa grand-mère Aïda ainsi que celle des autres femmes de son voisinage, telles

²²⁷ Julie Brunet, *Histoires de grands-mères : Exil, filiation et narration dans l'écriture des femmes migrantes du Québec* : op. cit., p. 79.

²²⁸ Lucie Lequin, op. cit., 2002, p. 23.

²²⁹ Ibid.

²³⁰ Ibid.

que les marchandes, les ouvrières, et ses amies d'origine haïtienne du club du troisième âge où leurs racines se rencontrent. Cette activité du club se déroule au sous-sol de l'église; les femmes peuvent profiter de l'occasion pour s'échanger des prières qui se transforment en conversations intimes et concernent les conséquences de leur exil : « Je me sens bien en vérité dans cette petite salle, avec toutes ces femmes qui, comme moi, sont nées des mêmes blessures, ont survécu et se retrouvent aujourd'hui, fortes malgré tout, malgré leur vulnérabilité et la précarité de leur existence²³¹. » Cette organisation permet à Marianna de se créer de nouvelles amitiés ainsi que de se confier à sa grande amie d'enfance, Chimène, qu'elle rencontre par hasard à un hôpital à Montréal. Toutes ces femmes qui s'intègrent au club du troisième âge font preuve de courage, et comme le souligne Lucie Lequin, « le *je* devient un *nous* narrateur²³² » qui qualifie, exactement les Haïtiennes de « guerrières » et de « survivantes²³³ ».

Dès lors, la narratrice laisse entendre plusieurs voix à travers les contes, les légendes et les histoires familiales qu'elle raconte à Sara. Ces histoires, transmises de génération en génération, nous permettent également d'entendre la voix maternelle des autres femmes fortes : « Ces femmes, comme les légendes, les proverbes, les contes, fibrent l'histoire d'Haïti. Il s'agit avant tout de leur donner une voix et de leur rendre la dignité publique

²³¹ Marie-Célie Agnant, *op. cit.*, p. 106.

²³² Lucie Lequin, *op. cit.*, 2002, p. 23-24.

²³³ Marie-Célie Agnant, *op. cit.*, p. 34.

dont elles ont été privées²³⁴. » En effet, ces Haïtiennes ont longtemps été exclues de la sphère publique, occupant les seuls rôles de mère et d'épouse. La voix commune de ces femmes s'exprime à travers le *nous* des Haïtiennes qui ont montré leur force, leur courage et leur bonté dans la société : « Nous voulions pour nos enfants une part de tout ce que la vie nous avait refusé. Mais il arrivait souvent que notre ingéniosité, notre habileté à faire des miracles, nos prières, nos neuvaines et nos cris ne suffisaient plus. Guerrières, survivantes, c'était cela notre destin²³⁵. » Dans ce passage, Marianna exprime clairement ses pensées par l'entreprise de la voix commune des femmes de sa culture d'Haïti, et c'est ainsi que « s'emboîtent, dans la voix de Marianna, différentes voix appartenant à sa généalogie féminine²³⁶ ».

Dounia, le centre de l'univers

Dans *Le bonheur a la queue glissante*, la voix personnelle de Dounia est également une « multivoix » plurielle et relationnelle puisque la narratrice s'exprime par plusieurs voix, c'est-à-dire qu'aucune voix n'est entièrement la sienne, « ce qui met en relief le caractère relationnel de l'identité²³⁷ ». Le nom de Dounia qui signifie le centre du monde ou de l'univers met particulièrement en évidence le caractère relationnel et maternel de son identité, car ses paroles ne témoignent pas d' « un acte de narration purement

²³⁴ Lucie Lequin, *op. cit.*, 2002, p. 27.

²³⁵ Marie-Célie Agnant, *op. cit.*, p. 34.

²³⁶ Julie Brunet, *op. cit.*, p. 91.

²³⁷ *Ibid.*, p. 79.

individuel, [mais elles] s'inscri[vent] ici [...] sur le plan relationnel²³⁸ », tout comme dans le roman d'Agnant.

La voix relationnelle se manifeste également par le questionnement de Myriam sur la vie de Dounia au moment où elle s'apprête à écrire son histoire. L'entreprise de cette écriture a pour but d'aider Dounia « à se réapproprier non seulement le pouvoir des mots mais aussi l'histoire de sa propre vie²³⁹ ». Nous pourrions alors affirmer que cette perspective narrative a comme fonction d'intégrer le récit de Myriam à celui de Dounia, étant donné que c'est par « l'entremise de Myriam que nous avons accès à ce récit, car bien qu'il soit narré par Dounia, il est possible que ce que nous lisons soit en fait le fruit de la collaboration entre la mère et la fille²⁴⁰ » :

Myriam est très curieuse...elle veut savoir qui a pondu l'œuf et qui a bâti le poulailler...Tout allait bien jusqu'au jour où elle est devenue très exigeante. Toujours plus exigeante. Elle voulait savoir ce que je ne savais pas, que je me souviens de ce que j'avais oublié. Parfois, elle voulait que je pense comme elle, que je lui dise ce qu'elle voulait entendre.²⁴¹

Brunet souligne d'ailleurs que « le combat qui se joue entre la voix (grand)-maternelle et la voix filiale dans le roman de Farhoud situe l'acte narratif à l'intérieur même de la relation (houleuse) entre la (grand-)mère et la fille²⁴² ». En fin de compte, le récit de Dounia permet à Myriam non seulement de

²³⁸ *Ibid.*, p. 87.

²³⁹ *Ibid.*, p. 84.

²⁴⁰ Marie Carrière, « Deuils au pluriel. Sur deux textes d'Abla Farhoud » : *op. cit.*, 2006, p. 117.

²⁴¹ Abla Farhoud, *op. cit.*, p. 118.

²⁴² Julie Brunet, *op. cit.*, p. 87.

compléter avec détail l'histoire de sa mère, mais il lui permet également d'avoir les réponses à ses questions. Le long soliloque de Dounia lui accorde la chance de redécouvrir les événements importants de son existence et de renouer les liens avec sa fille.

Ainsi, les femmes de notre généalogie se rapprochent peu à peu l'une de l'autre. Le mouvement des voix de la (grand-)mère à la (petite-)fille « souligne le rôle que joue la fille dans la mise au monde de la mère²⁴³ ». Grâce à la figure filiale qui impose sa propre voix à celle de la mère en lui faisant « entendre [les paroles] de la femme mûre²⁴⁴ », la figure maternelle parvient à reconstruire son identité personnelle. Ce va-et-vient des différentes voix féminines chez Agnant et Farhoud annonce une certaine « réconciliation harmonieuse des perspectives filiale et (grand-)maternelle²⁴⁵ » qui se manifestera également par l'héritage culturel de la grand-mère.

Vers un héritage culturel positif: la filiation féminine reconstruite et l'épanouissement de la figure (grand-)maternelle et filiale

Depuis la migration en terre d'accueil, l'exil a provoqué chez la grand-mère une rupture des liens maternels. Selon Julie Brunet, la « transmission de valeurs autres entre la grand-mère et sa petite-fille sera la

²⁴³ Lori Saint-Martin, *Le nom de la mère. Mères, filles et écriture dans la littérature québécoise au féminin* : op. cit., 1999, p. 156.

²⁴⁴ Ibid.

²⁴⁵ Julie Brunet, op. cit., p. 87.

base d'une reconstruction de l'identité personnelle et culturelle et d'un réaménagement du lien à la généalogie féminine dont la mère est la première représentante²⁴⁶ ». Si nous nous tournons du côté de la relation (grand-)mère-(petite-)fille chez Agnant, Sara, agissant comme pont entre Giselle et Marianna, permet à ces deux femmes de se réconcilier et de reconstruire leur identité personnelle. Au nom de la (grand-)maternité, elles apprennent « à se connaître l'une et l'autre et, en même temps, à s'affirmer, à s'expliquer, à se dire l'une à l'autre, à travers Sara²⁴⁷ ». À ce propos, Judith Lewis Herman et Helen Block Lewis affirment dans leur article intitulé « Anger in the Mother-Daughter Relationship » :

The reconciliation between mother and daughter and the establishment of a sense of continuity from one generation to the next proceed best when both mother and daughter are able to affirm the value of their common womanhood [...] In reclaiming this heritage, daughters overcome their mothers and discover a sustaining source of pride.²⁴⁸

Dans notre corpus romanesque, nous assistons, en effet, à une réorganisation ainsi qu'à une consolidation du sentiment identitaire chez la grand-mère par la reconstruction des trois liens d'intégration spatiale, temporelle et sociale qui « permet[tent] à l'exilé de continuer à se sentir soi-même en dépit du changement²⁴⁹ ». C'est ainsi que la figure grand-maternelle renaît dans son pays d'accueil et que « les réaménagements identitaires [...] s'imposent après

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 11.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 43.

²⁴⁸ Judith Lewis Herman et Helen Block Lewis, « Anger in the Mother-Daughter Relationship », in *The Psychology of Today's Women. New Psychoanalytic Visions*, (s. la dir. de Tony Berney et Dorothy W. Cantor), New-Jersey, The Analytic Press, 1986, p. 161.

²⁴⁹ Julie Brunet, *op. cit.*, p. 48.

[son] exil²⁵⁰ ». C'est bien grâce aux femmes de sa lignée que la grand-mère parvient à se reconstruire une identité personnelle solide.

Par ailleurs, Luce Irigaray accorde une grande importance à la singularité des relations intergénérationnelles féminines dans chaque famille. Selon elle, il est très important « de nous situer dans cette généalogie féminine pour conquérir et garder notre identité²⁵¹ ». C'est par deux métaphores principales que s'exprimera, dans les deux romans, la reconstitution de l'identité et de la généalogie féminine : le fil à coudre chez Agnant et les recettes culinaires chez Farhoud²⁵². Ces deux métaphores permettront à la figure (grand-)maternelle et filiale de renouer les liens maternels et de reconstruire leur identité.

Le fil à coudre de la grand-mère comme symbole de la généalogie féminine reconstituée

Dans *La dot de Sara*, la métaphore du fil à coudre évoque la filiation maternelle entre Marianna, Giselle et Sara. Le travail de couturière de Marianna a permis, finalement, de recoudre les destinées des trois femmes de la même lignée. Ce travail de la machine à coudre, auquel elle s'est consacrée pendant une grande partie de sa vie, a été très significatif à la fois pour la mère et la fille. D'abord, le métier de couturière a permis à Marianna d'éduquer sa fille Giselle en l'envoyant dans un pensionnat « fréquenté par les filles de

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 49.

²⁵¹ Luce Irigaray, *Sexes et parentés* : *op.cit.*, 1987, p. 31.

²⁵² Julie Brunet, *op. cit.*, p. 50.

bonne famille²⁵³ ». Ce travail lui a aussi permis de se redéfinir par rapport à elle-même et au monde qui l'entoure, et il lui a donné une source d'accomplissement par la grande réussite de Giselle. Le fil à coudre de la grand-mère a donc bénéficié à ses descendantes étant donné que c'est par ce travail que Giselle s'est instruite et que c'est par les mots que la mère et la fille ont pu transmettre à la petite-fille « les outils indispensables pour que celle-ci puisse inventer son propre destin, voire une autre façon de vivre²⁵⁴ ».

De son côté, Giselle reconnaît le dur travail auquel s'est dévouée sa mère pendant son enfance. Marianna a tout fait pour rapprocher les femmes de sa lignée, puisque vivre dans la paix et l'harmonie familiales était un souhait qu'elle avait souvent exprimé et qui était très important pour elle. En effet, les paroles de Giselle expriment bien la reconnaissance qu'elle nourrit envers sa mère : « [...] j'ai appris à apprécier ton labeur durant toutes ces années. D'abord, à la ruelle Pistache, dans cette petite pièce où tu avais installé ton atelier de couture, je reverrai sans cesse ton visage, couvert de poussière et de bouts de fils multicolores, je te reverrai tous les jours courbée jusqu'à l'aube de cette machine à coudre²⁵⁵ ». Dès lors, vers la fin du roman, la transmission intergénérationnelle est réussie et la réconciliation entre la figure (grand)-maternelle et filiale règle la crise identitaire de la grand-mère provoquée par l'exil. Giselle reconnaît tout le dévouement que Marianna a eu pour elle et

²⁵³ Lucie Lequin, « Une écriture sous influence. L'éthique du travail et de l'effort chez France Théoret et Marie-Célie Agnant », *Essays on Canadian Writing*, no 77, Fall 2002, p. 206.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 212.

²⁵⁵ Marie-Célie Agnant, *op. cit.*, p. 161.

apprécie encore plus sa mère en lui déclarant qu'elle ne pourrait pas s'imaginer vivre sans elle, la seule femme qui a pu lui apporter le bonheur : « J'ai [...] appris à voir le monde autrement grâce à toi et aujourd'hui, je dois te l'avouer, maman, en ces moments-là, je remercie le ciel de ta présence ici toutes ces années. Tu n'as pas été que la gardienne de ma fille, tu as été la gardienne de mon équilibre [...] rien ne pourra te remplacer²⁵⁶ ». Même si Giselle s'est longtemps éloignée de sa mère en ayant pris la décision de s'exiler au Québec, elle lui est très reconnaissante; cette femme lui a toujours appris à voir le côté positif de la vie. Giselle est consciente qu'une bonne relation avec sa mère est le fondement de l'identité féminine.

Ainsi, ce fil, symbolique en ce qu'il peut représenter le cordon ombilical qui relie les femmes les unes aux autres, renoue les liens entre les générations; au nom de la maternité, ces trois femmes se rapprochent, et c'est bien le fait d'être mère « qui modifie [chez Giselle] ses perceptions, voire ses souvenirs, et qui favorise sa réconciliation avec Marianna²⁵⁷ ».

Le fil exprime également l'identité multiple que possède Sara, car grâce à l'héritage culturel de sa grand-mère fondé sur la force, l'esprit critique et la liberté de pensée, elle peut choisir sa propre appartenance culturelle sans être déchirée entre deux pays, deux langues et deux cultures comme l'est sa grand-mère. Au contraire, la jeune Sara a la chance ainsi que la possibilité de

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ Julie Brunet, *op. cit.*, p. 70.

pratiquer et d'apprécier les valeurs traditionnelles d'Haïti auprès de Marianna tout en restant fidèle à ses pensées et à ses coutumes québécoises. C'est une jeune fille aux opinions bien tranchées : « J'étudie beaucoup, grand-maman, pour être libre et indépendante²⁵⁸ ». Cependant, nous avons vu que Sara refusait d'apprendre le métier de couturière. Serait-ce à dire qu'elle renie, obscurément, une part de son héritage? Ce refus est paradoxal et intéressant; trop jeune peut-être pour saisir les implications du métier, Sara perçoit pour l'instant la couture comme une forme d'esclavage pour les femmes, et non comme l'humble tâche qui a permis à sa grand-mère de faire instruire sa fille et de briser la tradition de l'ignorance. Plus tard, peut-être, comprendra-t-elle le fil de sa propre histoire.

Cette métaphore du fil à coudre chez Agnant relève d'une certaine forme d'artisanat qui a longtemps été vue comme une simple tâche domestique plutôt qu'une sorte d'art. Les travaux d'aiguille des femmes étaient pratiqués avec minutie, délicatesse et concentration, ce qui montre bien le côté créatif et esthétique de ce travail. Plusieurs formes d'artisanat, telles que la couture, la broderie, le tricot, la fabrication de poupées, le jardinage, etc. constituaient uniquement des arts domestiques mineurs auxquels se confinaient les femmes, alors que les « formes [artistiques] prestigieuses²⁵⁹ », notamment la peinture, la musique, la sculpture, étaient l'apanage des hommes :

²⁵⁸ Marie-Célie Agnant, *op. cit.*, p. 152.

²⁵⁹ Lori Saint-Martin, *La Voyageuse et la Prisonnière. Gabrielle Roy et la question des femmes*, Montréal, Boréal, coll. « Les cahiers de Gabrielle Roy », 2002, p. 273.

Dès le XVI^e siècle, on affirme qu'un fossé immense sépare la broderie de la peinture; la broderie devient alors une forme d'artisanat pratiquée contre rémunération par des brodeurs ou un art domestique réservé aux femmes de milieu aisé, qui y voient désormais un passe-temps et un moyen de faire briller leurs qualités féminines plutôt qu'un métier ou un art. L'apparition de tels clivages entre des formes artistiques considérées jusque-là comme de valeur semblable entraîne l'émergence d'une hiérarchie qui lie les femmes à l'espace domestique, à l'amateurisme, à l'anonymat et à l'artisanat, tandis que les hommes sont associés à la sphère publique (écoles, ateliers de peinture, salons, musées), au travail rémunéré, notamment la peinture et la sculpture.²⁶⁰

Une telle perception construit une société fondée uniquement sur l'opposition sexuelle : le rôle de l'homme dans le domaine culturel et artistique et celui de la femme retirée dans la sphère privée du foyer familial. Cette division art-artisanat tient les femmes « à l'écart de la création artistique²⁶¹ » même si elles peuvent parfois vendre leurs confections aux marchands et aux voisins sans l'autorisation et l'appui de leur mari²⁶².

Dans *La dot de Sara*, la couture de Marianna comme forme d'artisanat lui permet toutefois d'échapper « au destin féminin usuel [du] mariage et [de] la maternité²⁶³ ». Marianna crée des vêtements pour sa fille Giselle à l'aide de sa machine à coudre qui lui a été donnée par sa grand-mère Aïda en souvenir. En effet, de génération en génération, les femmes se partagent de vieux objets ayant fait le tour des membres de la même famille afin de transmettre leur savoir créatif à leurs descendantes. Ainsi, même si la femme a longtemps été

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ *Ibid.*, p. 266.

²⁶² *Ibid.*, p. 283.

²⁶³ *Ibid.*, p. 267.

retirée de la sphère publique tout en étant assimilée « au corps, à la matière, à la reproduction et à la contingence²⁶⁴ », il reste que certaines ont assumé leur féminité en créant et en se dévouant à une forme d'art. En tant que « mères-créatrices²⁶⁵ », elles ont non seulement donné la vie, mais elles ont su « [faire] voler en éclats la dichotomie homme-créateur et femme-procréation²⁶⁶ ».

Les recettes culinaires comme métaphore de la parole : les gestes qui parlent

Dans le roman de Farhoud, ce sont les fameuses recettes culinaires de Dounia qui évoquent une métaphore propre à reconstituer la généalogie féminine. Cette métaphore culinaire renforce la perception du personnage comme « nourrice²⁶⁷ » au service des membres de sa famille. La symbolique de la cuisine prend beaucoup d'ampleur chez Farhoud et elle « se trouve au cœur du processus de transmission générationnelle réciproque [...]»²⁶⁸. La cuisine représente, en effet, un certain refuge pour Dounia puisque c'est dans cette pièce importante de la maison qu'elle peut se réunir avec ses enfants et les écouter parler en leur donnant de la nourriture. De cette façon, la mère participe à la conversation : « [...] préparer à manger a toujours fait partie du quotidien de Dounia; quand elle n'a pas de mots pour s'exprimer, elle donne de la nourriture, qui est source de bien-être et de réconfort²⁶⁹ ». Ainsi, nourrir

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 265.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 280.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 281.

²⁶⁷ Christl Verduyn, « Nouvelles voies / voix : l'écriture de Nadine Ltaif », *Quebec Studies*, no 14, Spring / Summer, 1992, p. 46.

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ Natasha Dagenais, « L'espace migrant / l'espace de la mémoire : *Le bonheur à la queue glissante* d'Abla Farhoud » : *loc. cit.*, p. 135.

ses enfants devient pour Dounia un moyen de participer à la discussion et de se sentir moins rejetée par son analphabétisme : « Je ne me sens pas étrangère, c'est comme si je faisais partie de la maison²⁷⁰. » En outre, Dounia transmet une tradition culturelle libanaise à sa fille Kaokab en l'aidant à préparer sa recette préférée de courgettes au yogourt :

Kaokab m'a servi un petit verre de vin doux, un apéritif comme elle dit, mais j'ai l'impression que l'apéritif restera sans suite, car les courgettes sont encore très loin du feu. Les blanchir, les vider, frotter l'intérieur de chaque courgette avec une sauce à l'ail, préparer la farce en découpant la viande en tout petits morceaux, à la main et non à la machine, les farcir, préparer le yogourt, le faire cuire en le brassant sans arrêt pour ne pas qu'il fasse des grumeaux. Sans compter que le yogourt n'est même pas fait, et ça prend de trois à quatre heures à fermenter! Kaokab revient de la cuisine avec un air malicieux et un litre de yogourt dans chaque main. La vie moderne a quand même certains avantages. Je n'ai jamais cuisiné avec du yogourt fabriqué dans une usine. Avec Kaokab, je dois m'attendre à tout.²⁷¹

Cette citation nous montre la réciprocité des parcours²⁷² : Dounia transmet à sa fille les coutumes traditionnelles du Liban et Kaokab initie sa mère aux valeurs modernes du Québec en lui expliquant avec simplicité comment cuisiner ce mets plus rapidement.

La grand-mère aime bien visiter ses enfants et leur préparer des plats rares. Pour Dounia, nourrir ses enfants et ses petits-enfants est plus important que l'utilisation des mots et « la cuisine est un moyen d'expression complexe,

²⁷⁰ Abia Farhoud, *op. cit.*, p. 77.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 84-85.

²⁷² Julie Brunet, *op. cit.*, p. 64.

[...] qui peut être aussi sophistiqué sinon plus que les mots²⁷³ ». C'est par la préparation de plusieurs mets exotiques que Dounia peut se réconcilier avec sa personne et qu'elle peut avoir un sentiment de réussite comme ses filles. En somme, les mots pour celle-ci sont « les branches de persil qu'[elle] lave, qu'[elle] trie, qu'[elle] découpe, les poivrons et les courgettes qu'[elle] vide pour mieux les farcir, les pommes de terre qu'[elle] épluche, les feuilles de vigne et les feuilles de chou qu'[elle] roule²⁷⁴ ». Cette transmission des valeurs traditionnelles de son passé par le biais de ses recettes culinaires lui permet de se dépasser et de se guérir des blessures provoquées par l'exil. Selon Brunet, c'est bien « en communiquant la culture libanaise que Dounia parvient à mettre en rapport son passé, son présent et son futur, à reconsolider son *lien d'intégration temporelle* (le sentiment de continuité), de même qu'à accepter plus facilement, à digérer [...] les pertes qu'elle a subies dans l'exil²⁷⁵ ». Ainsi, cuisiner devient une façon pour Dounia de se rapprocher encore plus de ses enfants et petits-enfants, et de laisser sa marque. La nourriture devient son écriture, la « nourricriture », c'est-à-dire, selon Christine Klein-Lataud, la « parole nourricière²⁷⁶ ». Le vide des mots que connaît Dounia est alors comblé, comme l'explique cette auteure :

Les mots qui nous nourriront, qui nous exprimeront, qui nous réuniront, qui gicleront en même temps que le sperme, en même temps que le lait, et qui circuleront dans les vaisseaux sanguins et qui

²⁷³ Marie Carrière, *op. cit.*, p. 121.

²⁷⁴ Abla Farhoud, *op. cit.*, p. 14.

²⁷⁵ Julie Brunet, *op. cit.*, p. 64.

²⁷⁶ Christine Klein-Lataud, « La nourricriture ou l'écriture d'Hélène Cixous, de Chantal Chawaf et d'Annie Leclerc », dans *Féminité, subversion, écriture*, (s. la dir. de Suzanne Lamy et Irène Pagés), Québec, Les Éditions du remue-ménage, 1983, p. 98.

relieront le corps à l'éternité sont cette nourriciture seule capable de combler la grande faim de la femme, d'exprimer l'univers de son corps et, dans un vaste mouvement d'expansion et de fusion, de lui permettre de s'approprier l'univers.²⁷⁷

En fin de compte, le sens de la filiation féminine se reconstruit par l'héritage culturel que transmet la grand-mère à sa fille et à sa petite-fille. Dans *La dot de Sara*, la tradition orale des contes ainsi que des légendes haïtiennes que concocte Marianna pour Sara créent une nouvelle complicité entre les femmes de cette génération ; Giselle devient de plus en plus attentive à ces histoires et elle commence à s'intégrer aux discussions de sa mère et sa fille. Cette filiation se révèle également à travers la métaphore du fil à coudre de Marianna qui « représente les diverses lignes de transmission intergénérationnelle multidirectionnelle qui, entre les femmes de la généalogie d'Aïda, tissent divers liens d'attachement, d'appartenance et d'identification²⁷⁸ ». Enfin, dans *Le bonheur a la queue glissante*, les liens généalogiques se reconstituent par les talents culinaires de Dounia. Les recettes et les fameux plats de cette dernière évoquent « le sens de la continuité²⁷⁹ » qui la réunit à ses descendants et qui permet à ceux-ci d'apprécier l'amour et l'affection que Dounia leur transmet en échange des valeurs modernes que lui enseignent ses enfants et ses petits-enfants. Bref, dans les deux romans, la figure grand-maternelle réussit ainsi à se réapproprier sa subjectivité féminine en se « cré[ant] un présent qui dépasse

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 98.

²⁷⁸ Julie Brunet, *op. cit.*, p. 74.

²⁷⁹ *Ibid.*

les dualités²⁸⁰ » socio-culturelles et en se reconstruisant une identité solide fondée sur l'amour des femmes de sa lignée.

²⁸⁰ Valérie Loichot, « Reconstruire dans l'exil : la nourriture créatrice chez Gisèle Pineau », *Études francophones*, vol. 17, n° 2, automne, 2002, p. 40.

Conclusion

La maternité et l'exil, deux thèmes étroitement liés

Ainsi donc, dans les deux romans de notre corpus, toute la question de la maternité est redéfinie par l'exil; les narratrices-protagonistes, Marianna dans *La dot de Sara* et Dounia dans *Le bonheur a la queue glissante*, s'exilent de leur pays d'origine dans le but de renouer les liens avec les femmes de leur lignée. Dans le premier chapitre, nous avons vu comment les référents culturels et personnels de la grand-mère se retrouvent perturbés par les ruptures liées à l'immigration et à la réalité maternelle autre du Québec. Le rapport au langage devient également un élément important chez les deux narratrices, car chacune à sa façon laisse entendre une voix personnelle distincte : l'une confiante et autoritaire, et l'autre hésitante et craintive. Afin de combler sa solitude et de se réconcilier avec elle-même, la figure grand-maternelle fait un retour vers le passé en revivant les beaux souvenirs de son pays d'origine.

Le deuxième chapitre porte sur les différents types de mère que nous proposons Lori Saint-Martin et Catherine Serrurier. Parmi les mères que nous avons retenues pour notre étude, la mère patriarcale ambiguë, la mère matrophobe, la mère soumise et la mère «intégrée», nous permettent d'étudier le rôle maternel dans la réalité du pays d'accueil. Dans *La dot de Sara*, Marianna incarne une mère patriarcale ambiguë, à la fois conservatrice et

protectrice de sa fille Giselle. Quant à cette dernière, elle apparaît d'abord comme une mère matrophobe, car elle désire toujours s'éloigner du destin traditionnel de Marianna. Dans *Le bonheur a la queue glissante*, Dounia appartient au type de mère soumise vu qu'elle se met au service de son mari Salim et qu'elle obéit à ses règles. La mère qui a réussi à s'intégrer, incarnée par Myriam, fait le pont entre les générations et réinvente sa propre mère par son travail d'écriture. Malgré les relations conflictuelles entre la mère et la fille qui sont causées par les différences culturelles entre le pays d'origine et la terre d'accueil, les filles parviennent à accepter leurs racines haïtiennes et libanaises.

Nous avons étudié dans le dernier chapitre de cette thèse l'identité féminine relationnelle des trois générations de femmes. Les deux narratrices-protagonistes d'Agnant et de Farhoud reconstruisent leur identité à travers les différentes voix plurielles de la généalogie féminine : Marianna incorpore la voix d'Aïda, de Giselle et de Sara ainsi que celle des autres femmes de son voisinage « appartenant, de près ou de loin à sa généalogie²⁸¹ », et Dounia porte la voix de sa fille Myriam qui « tente d'exercer un contrôle sur [les paroles] (re)naissante[s] de sa mère²⁸² ». La multivoix qui se traduit par la voix commune des femmes permet de retisser les liens maternels et de rebâtir une identité par la « communication intergénérationnelle²⁸³ ». La

²⁸¹ Julie Brunet, *Histoires de grands-mères : Exil, filiation et narration dans l'écriture des femmes migrantes du Québec* : op. cit., p. 96.

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ *Ibid.*, p. 90.

reconstruction de l'identité féminine se manifeste également à travers les métaphores du fil à coudre dans *La dot de Sara* et des recettes culinaires dans *Le bonheur a la queue glissante*. Ces deux symboles évoquent la reconstitution des liens généalogiques et ils témoignent d'une grande réussite chez la figure grand-maternelle : celle de s'être retrouvée une identité à la fois personnelle et culturelle auprès des femmes de sa lignée, et celle d'avoir transmis à ses descendantes un héritage fondé sur l'amour et la liberté.

Certes, l'exil sera toujours l'écriture de la perte, car les écrivaines migrantes écrivent pour combler un vide. Pour Régine Robin, l'entreprise de l'écriture « rappel[le] qu'il y a de la perte, qu'on n'écrit jamais que dans cette perte, que rien ne viendra combler le manque, mais que l'acte d'écrire, l'impossibilité d'écrire dans l'écriture même est la tentative déçue et toujours recommencée de déjouer la perte, l'appriivoiser, la mettre à distance [...] »²⁸⁴.

De son côté, Daniel Castillo Durante remarque

Pour quelqu'un qui a tout laissé derrière (lieu d'origine, langue, culture, environnement humain, etc.), l'écriture peut certes se transformer en terre d'asile bien plus que le pays d'accueil. L'écriture en tant que parole transnationale ne connaît pas de frontières, et peut même transgresser les différents codes d'appartenance culturelle. Par définition, la parole migrante brise toute loyauté dans la mesure où elle ne se révèle que dans la disparition et le déracinement²⁸⁵.

Les deux écrivaines migrantes de notre étude, Marie-Célie Agnant et Abba Farhoud, ont en effet vécu la même expérience que leurs protagonistes; c'est

²⁸⁴ Régine Robin, *Le deuil de l'origine. Une langue en trop, la langue en moins*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 1993, p. 10.

²⁸⁵ Daniel Castillo Durante, *Les dépouilles de l'altérité : op. cit.*, p. 198-199.

bien dans le texte littéraire qu'elles ont trouvé moyen de contrer l'exil. Leur voix, ainsi que celles des autres écrivaines migrantes se joignent par ailleurs à celles des natives du Québec, comme le remarque Mary Jean Green :

With *pure laine* writers like Noël, Théoret, Ouellette-Michalska, and Anne Hébert, they share the project of giving voice to silenced women of preceding generations whom they see as essential to the construction of woman's identity that can only be fully understood in its relationship to the past. With France Théoret and other feminists these writers share a vision of woman as open to the other.²⁸⁶

La société québécoise, plus progressiste que celles des pays quittés, permet à la femme migrante de s'intégrer à la culture et de participer à un travail d'écriture. Ce précieux projet littéraire lui accorde la possibilité de « survivre et d'affronter les obstacles difficiles du monde réel²⁸⁷ » puisque l'acte d'écrire est une source de consolation permettant à la migrante « d'exister [et] de ne pas [s]e sentir totalement entravée²⁸⁸ ». Le thème du rapport au maternel retrouvé dans les écrits des migrantes et des natives du Québec marque aussi la spécificité de l'écriture au féminin. Les immigrantes et les natives, sont en effet, « préoccupées par la condition ou l'identité féminines, l'exploitation économique et sexuelle des femmes, la répression qu'elles subissent, leur place et leur rôle au sein de la société et de la culture, la folie, etc.²⁸⁹ »

²⁸⁶ Mary Jean Green, *Women and Narrative Identity. Rewriting the Quebec National Text* : *op.cit.*, p. 153-154.

²⁸⁷ Chantal Anglade, « Les femmes des Antilles chuchotent beaucoup dans les cuisines. Entretien avec Chantal Anglade », *Littérature*, sur *remue. net*, décembre 2003, p. 7., consultable à l'adresse : [http : //www.remue.net/cont/pineau_01entretien.html](http://www.remue.net/cont/pineau_01entretien.html).

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 8.

²⁸⁹ Julie Brunet, *op. cit.*, p. 98.

En guise de conclusion, je fais mienne la pensée de Maryse Condé, une auteure originaire de la Guadeloupe: « Est-ce qu'un écrivain [migrant] doit avoir un pays natal [ainsi qu']une identité bien définie²⁹⁰ » pour parvenir à s'épanouir et à s'accomplir pleinement dans tous ses projets? ou « [e]st-ce qu'un écrivain ne pourrait pas être constamment errant, constamment à la recherche d'autres hommes? Est-ce que ce qui appartient à l'écrivain, ce n'est pas seulement la littérature, c'est-à-dire quelque chose qui n'a pas de frontières »? En effet, l'artiste migrant, même loin de « chez lui », même partagé entre deux cultures, peut toujours compter sur son art comme territoire universel d'expression : ce lieu ne connaît pas de frontière et rejoint l'autre quelque et où qu'il soit.

²⁹⁰ Maryse Condé, « Notes sur un retour au pays natal », *Conjonction : Revue franco-haïtienne*, n°176, 1987, p. 23.

Bibliographie

Corpus étudié

Agnant, Marie-Célie. *La dot de Sara*. Montréal, Les Éditions du remue-ménage, 1995.

Farhoud, Aba. *Le bonheur a la queue glissante*. Montréal, l'Hexagone, coll. « Fictions », 1998.

Ouvrages théoriques

Accad, Évelyne. *Des femmes, des hommes et la guerre. Fiction et réalité au Proche-Orient*. Paris, Côté-femmes éditions, coll. « Femmes et changements », 1993.

-----, *Veil of Shame : The Role of Women in the Contemporary Fiction of North Africa and the Arab World*. Sherbrooke, Naaman, coll. « English Series », 1978.

Anglade, Chantal. « Les femmes des Antilles chuchotent beaucoup dans les cuisines. Entretien avec Chantal Anglade », *Littérature*, sur remue.net, décembre 2003, p. 1-11., consultable à l'adresse : http://www.remue.net/cont/pineau_01entretien.html.

Barreiro, Carmen Mata. « Le Moi femme/le Nous histoire : voix et vies dans l'œuvre de Marie-Célie Agnant », *Revue des lettres et de Traduction*, n° 7, 2001, p. 361-374.

Bouchet, Sylvie. *De mère à grand-mère. Approche psychanalytique d'une identité nouvelle*. Paris, Bayard, coll. « Païdos », 1992.

Brossard, Nicole. *L'Amèr ou le chapitre effrité*. Montréal, Éditions Quinze, 1977.

Brunet, Julie. *Histoires de grands-mères : Exil, filiation et narration dans l'écriture des femmes migrantes du Québec*, Les Cahiers de l'Iref, n° 13, Université du Québec à Montréal, 2004.

Campion, Blandine. « Les mots pour le dire », *Spirale*, n° 161, juillet-août, 1998, p. 20.

- Carrière, Marie. « Deuils au pluriel. Sur deux textes d'Abla Farhoud », *Voix et images*, vol. 93, n° 3, printemps, 2006, p. 105-125.
- Castillo Durante, Daniel. *Les dépouilles de l'altérité*. Montréal, XYZ éditeur, coll. « Documents », 2004.
- Cériote, Maryse. « Des grands-parents aux Antilles », dans *Quand les grands-parents s'en mêlent*, (s. la dir. de Brigitte Camdessus), Paris, ESF, coll. « Le monde de la famille », 1993, p. 177-182.
- Césaire, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris, Présence Africaine, 1983.
- Charpentier, Michèle. *Condition féminine et vieillissement*. Montréal, Les Éditions du remue-ménage, 1995.
- Condé, Maryse. « Notes sur un retour au pays natal », *Conjonction : Revue franco-haïtienne*, n° 176, 1987, p. 7-23.
- Dagenais, Natasha. « L'espace migrant / l'espace de la mémoire : *Le bonheur a la queue glissante* d'Abla Farhoud », dans *Intercultural Journeys/Parcours interculturels*, (s. la dir. de Natasha Dagenais et Joanna Daxell), Actes des colloques en littérature canadienne comparée, Sherbrooke, Les Éditions Topeda Hill, 2001, 2002, p. 125-139.
- Davies, Carole Boyce. *Black Women, Writing and Identity. Migrations of the Subject*. London, Routledge, 1994.
- Gauthier, Louise. *La mémoire sans frontière. Émile Ollivier, Naïm Kattan et les écrivains migrants au Québec*. Québec, Les Éditions de L'IQRC, coll. « Culture et société », 1997.
- Glémaud, Michèle. « La littérature des femmes haïtiennes migrantes : le cas du Canada », dans *Multi-culture, multi-écriture. La voix migrante au féminin en France et au Canada*, (s. la dir. de Lucie Lequin et Maïr Verthuy), Paris, l'Harmattan, 1996, p. 123-130.
- Green, Mary Jean. *Women and Narrative Identity. Rewriting the Quebec National Text*. Montréal et Kingston, McGill-Queen's UP, 2001.

- Grinberg, Leon and Rebeca. *Psychoanalytic Perspectives on Migration and Exile*. Traduit de l'espagnol par Nancy Festinger, New Haven et Londres, Yale UP, 1989.
- Groult, Benoîte. *Ainsi soit-elle précédé de Ainsi soient-elles au XXI^e siècle*. Paris, Bernard Grasset, 2000.
- Harel, Simon. « La parole orpheline de l'écrivain migrant », dans *Montréal imaginaire : ville et littérature*, (s. la dir. de Pierre Nepveu et Gilles Marcotte), Montréal, Fides, 1992, p. 373-419.
- . *Les passages obligés de l'écriture migrante*. Montréal, XYZ, coll. « Théories et littérature », 2005.
- . *Le voleur de parcours. Identité et cosmopolitisme dans la littérature québécoise contemporaine*. Montréal, XYZ, coll. « Documents », 1999.
- Herman, Judith, et Helen Block Lewis. « Anger in the Mother-Daughter Relationship », in *The Psychology of Today's Women. New Psychoanalytic Visions*, (s. la dir. De Tony Berney et Dorothy W. Cantor), New-Jersey, The Analytic Press, 1986, p. 139-163.
- Hielscher, Maria Anagnostopoulou. « Parcours identitaires de la femme antillaise : un entretien avec Maryse Condé », *Études francophones*, vol. 14, n° 2, 1999, p. 67-81.
- Hirsch, Marianne. *The Mother/Daughter Plot. Narrative, Psychoanalysis, Feminism*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1989.
- Irigaray, Luce. *Le Corps-à-corps avec la mère*. Montréal, Pleine Lune, 1981.
- . *Sexes et parentés*. Paris, Les Éditions de minuit, coll. « critique », 1987.
- Irshad, Manji. *The Trouble with Islam. A wake-up call for honesty and change*. Toronto, Éditions Irshad Manji, 2003.
- Kerns, Virginia. *Women and the Ancestors. Black Carib Kinship and Ritual*. Chicago, University of Illinois Press, 1983.

- Lanser, Susan Sniader. *Fictions of Authority : Women Writers and Narrative Voice*. Ithaca, Cornelle UP, 1992.
- Lataud, Christine Klein. « La nourricriture ou l'écriture d'Hélène Cixous, de Chantal Chawaf et d'Annie Leclerc », dans *Féminité, subversion, écriture*, (s. la dir. de Suzanne Lamy et Irène Pagés), Québec, Les Éditions du remue-ménage, 1983, p. 93-106.
- Lequin, Lucie. « Éthique d'écrivaines. Regard sur soi et sur le monde », dans *Aux frontières des deux genres. En hommage à Andrée Chedid*, (s. la dir. de Carmen Boustani), Paris, Éditions Karthala, 2003, p. 255-266.
- , « Écrivaines migrantes et éthique », dans *D'autres rêves. Les écritures migrantes au Québec*, (s. la dir. d'Anne de Vaucher Gravilli), Venise, Supernova, 2000, p. 113-141.
- et Maïr Verthuy. « Multi-culture, multi-écriture : la migrance de part et d'autre », dans *Multi-culture, multi-écriture. La voix migrante au féminin en France et au Canada*, (s. la dir. de Lucie Lequin et Maïr Verthuy), Paris, l'Harmattan, 1996, p. 1-12.
- et Catherine Mavrikakis. « La francophonie comme cacophonie », dans *La francophonie sans frontière. Une nouvelle cartographie de l'imaginaire au féminin*, (s. la dir. de Lucie Lequin et Catherine Mavrikakis), Paris, l'Harmattan, 2001, p. 13-22.
- , « Abba Farhoud et la fragilité du bonheur », *Rocky Mountain E-Review of Language and Literature*, vol. 58, no 1, Spring, 2004, p. 1-13.
- , « L'épreuve de l'exil et la traversée des frontières. Des voix de femmes », *Québec Studies*, n° 14, 1992, p. 31-39.
- et Maïr Verthuy. « Nouveau Palimpsestes de la littérature québécoise ou l'écriture migrante au féminin », dans *Le Renouveau de la parole identitaire*, (s. la dir. de Mireille Calle-Gruber et Jeanne-Marie Clerc), Kingston, Queen's University Press, 1993, p. 265-273.
- , « Marie-Célie Agnant : une écriture de la mémoire et du silence », dans *Reconfigurations : Canadian Literatures and Postcolonial*

- Identities/Littératures canadiennes et identités postcoloniales*, (s. la dir. de Marc Maufort et Franca Bellarsi), Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, coll. « New Comparatiste », n° 7, 2002, p. 21-32.
- , « Une écriture sous l'influence. L'éthique du travail et de l'effort chez France Théoret et Marie-Célie Agnant », *Essays on Canadian Writing*, no 77, Fall, 2002, p. 200-217.
- Loichot, Valérie. « Reconstruire dans l'exil : la nourriture créatrice chez Gisèle Pineau », *Études francophones*, vol. 17, n° 2, automne, 2002, p. 25-44.
- Oore, Irène. « Le mutisme dans *Le bonheur a la queue glissante* d'Abla Farhoud et dans *Un sourire blindé* de Sergio Kokis », dans *La création littéraire et le contexte de l'exiguïté*, (s. la dir. de Robert Viau), Beauport, Québec, MNH, 2000, p. 473-483.
- Plaza, Monique. « La Même Mère », *Questions féministes*, n° 7, février, 1980, p. 71-94.
- Proulx, Patrice J. « Migration and Memory in Marie-Célie Agnant's *La dot de Sara* and Abla Farhoud's *Le bonheur a la queue glissante* », in *Textualizing the Immigrant Experience in Contemporary Quebec*, Wesport, Connecticut, Praeger Publishers, 2004, p. 127-134.
- Rich, Adrienne. *Of Women Born : Motherhood as Experience and Institution*. New-York, W.W Norton & Co., 1976.
- , *Naître d'une femme. La maternité en tant qu'expérience et institution*. Traduit de l'américain par Jeanne Faure-Cousin, Paris, Denoël/Gonthier, coll. « Femmes », 1980.
- Robin, Régine. *Le deuil de l'origine. Une langue en trop, la langue en moins*. Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 1993.
- Ross, Martine. *Le prix à payer pour être mère*. Montréal, Les Éditions du remue-ménage, 1983.
- Saint-Martin, Lori. *Le nom de la mère. Mères, filles et écriture dans la littérature québécoise au féminin*. Québec, Nota bene, coll. « Essais Critiques », 1999.

- , « Voix/voies de femme : Gabrielle Roy et le problème de l'autorité discursive », dans *Féminisme et forme littéraire. Lectures au féminin de l'œuvre de Gabrielle Roy*, (s. la dir. de Lori Saint-Martin), Montréal, Les Cahiers de l'Iref, 1998, p. 71-94.
- , *La Voyageuse et la Prisonnière. Gabrielle Roy et la question des femmes*. Québec, Boréal, coll. « Les cahiers de Gabrielle Roy », 2002.
- Santoro, Miléna. *Mothers of Invention. Feminist Authors and Experimental Fiction in France and Quebec*. McGill, Queen's University Press, 2002.
- Serrurier, Catherine. *Éloge des mauvaises mères*. Préface de Jean-Pierre Chartier, Marseille, Hommes et Perspectives, 1992.
- Stevens, Christa. « Entre fatalité et contestation : la littérature des femmes », dans *Le roman francophone actuel en Algérie et aux Antilles*, Études réunies par D. de Ruylder-Tognotti et M. Van Strien-Chardonneau, Amsterdam, Atlanta, Éditions Rodopi B.V., 1998, p. 149-161.
- Thiam, Awa. *La parole aux négresses*. Préface de Benoîte Groult, Paris, Denoël/Gonthier, coll. « Femme », 1978.
- Verduyn, Christl. « Femme(s) sans lettres », dans *La francophonie sans frontière. Une nouvelle cartographie de l'imaginaire au féminin*, (s. la dir. de Lucie Lequin et Catherine Mavrikakis), Paris, l'Harmattan, 2001.
- , *L'idée de la découverte de soi dans le roman féminin canadien depuis 1960; Étude d'œuvres québécoises et canadiennes-anglaises*. Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1979.
- , « Nouvelles voies/voix : l'écriture de Nadine Ltaif », *Québec Studies*, no 14, Spring/Summer, 1992, p. 41-48.