

**Altérité et stéréotype en littérature : les enjeux de la représentation
de l'« Indienne » et de l'Immigrant dans une perspective pancanadienne**

Frédéric Lanouette

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

Département de français
Faculté des études supérieures et postdoctorales
Université d'Ottawa

© Frédéric Lanouette, Ottawa, Canada, 2017

Résumé

Cette thèse de maîtrise propose une analyse discursive du stéréotype et de sa participation dans la rupture entre la réalité et la simulation tel qu'il apparaît dans deux romans et une nouvelle québécoises : *Kuessipan* de Naomi Fontaine, *Le pavillon des miroirs* de Sergio Kokis et « Base de négociation » de Jean Dion. Ses objectifs principaux sont d'abord la mise en place d'une base théorique alliant la compréhension du stéréotype en tant que phénomène diaphragmatique de Daniel Castillo Durante et les principales théories sur la relation entre le sujet et le réel/la réalité, puis la mise en application de ces théories sur les récits étudiés. Notre cadre théorique comprend l'étude de la relation ontologique de Buber, les recherches sur la simulation et le simulacre de Baudrillard, celle portant sur l'image de Serge Gruzinski ainsi que de multiples études sur le réel, autant d'un point de vue sensoriel (Palo Alto) que social (Guy Debord, Walter Lippmann). Cette thèse veut montrer l'étendue de la mainmise du stéréotype dans le discours des figures de l'« Indienne » et de l'Immigrant pour ensuite présenter les techniques utilisées par les altérités discursives afin de remettre en question ladite mainmise.

Remerciements

J'aimerais remercier mon directeur de thèse Daniel Castillo Durante pour sa flexibilité intellectuelle ainsi que pour la qualité des conseils qu'il a su me prodiguer. Merci de m'avoir laissé l'espace et le temps dont j'avais besoin pour réussir.

Je tiens à remercier mes amies du 302 Camylle Gauthier-Trépanier, Catherine Mongenais, Véronique Arseneau, Geneviève Bouchard, Élodie Daniélou et Beverley Marchand pour leurs conseils, les discussions que nous avons eues sur tout et sur rien ainsi que pour avoir calmé (et partagé ?) mes inquiétudes. Sans vous cette expérience aurait été une tout autre histoire.

Je voudrais aussi remercier mes amies Alexandra Davis, Kelsea Anstey et Selina Brown, avec qui j'ai partagé quelques-uns des meilleurs moments de ma vie.

À Bryan, merci d'avoir supporté la trame infernale qu'était ma vie dans le dernier mois de ma période de rédaction. Ton amour et tes encouragements m'ont plus d'une fois sauvé de la dépression.

À Antoine, pour ces deux dernières années et aux soirées trop peu nombreuses que nous avons passées à nous improviser chasseurs de prime. Merci de m'avoir permis de décompresser et, n'oublie pas, *I might not have a med-school degree, but when you get shot you'll be happy I'm here.*

En vrac, je voudrais remercier David Eddings pour avoir écrit *La Belgariade* et *La Mallorée*, les fermiers de la région de Darjeeling en Inde pour le délicieux thé noir, Alan Menken et Stephen Schwartz pour *The Hunchback of Notre Dame* et *Wicked* et les créateurs d'OpenOffice pour leur logiciel de traitement de texte gratuit.

Je tiens finalement à remercier la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université d'Ottawa (FÉSP), le gouvernement de l'Ontario pour sa bourse de recherche (BÉSO), le Département de français et l'Association des étudiants diplômés de l'Université d'Ottawa (GSAÉD).

À maman,
parce que tu as toujours été fière de moi,
et que tu m'as appris qu'avec un peu d'amour
et d'imagination,
il n'y a pas de limites à l'univers

Je t'aime

Introduction

Si j'ai affaire à un inconnu qui n'a pas encore dit un seul mot, je peux croire qu'il vit dans un autre monde où mes actions et mes pensées ne sont pas dignes de figurer. Mais qu'il dise un mot, ou seulement qu'il ait un geste d'impatience, et déjà il cesse de me transcender.

Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*¹

En Occident, toute approche de l'autre passe par un appareil métaphysique qui, depuis Platon, enferme cette problématique dans un cercle vicieux : impossible de parler de l'autre sans, en même temps, l'enfermer dans les limites d'une représentation qui le chosifie.

Castillo Durante, *Les dépouilles de l'altérité*²

Le genre de la science-fiction permet d'explorer le possible, celui du réalisme le réel et celui de la fiction le probable. Même en science-fiction, où l'altérité autre – par là nous entendons une forme de vie extraterrestre – peut en théorie être rencontrée à tous les coins de nébuleuse, la limite de l'expérience humaine ne se situe pas sous les arches d'une galaxie nouvellement découverte, entre deux trous noirs sur le point de se percuter ou dans l'entropie de l'univers, lorsqu'elle n'aura plus l'énergie nécessaire pour réessayer. La limite, dans un monde qui n'en a pas, c'est l'autre³. Face à l'infini de l'espace et à la complexité de sa réalité, l'humanité a décidé d'ériger une frontière au seuil même de son berceau. Prisonnier d'une réalité altérée avec laquelle il n'interagit que de manière détournée, l'être humain devra faire son deuil de l'autre et deviendra indigne et inapte à comprendre l'altérité de ses propres frères et sœurs.

1 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1945, p. 414. Désormais, les références à ce texte théorique seront indiquées par le sigle *PP*, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

2 Daniel Castillo Durante, *Les dépouilles de l'altérité*, Montréal, Éditions XYZ, 2004, p. 19-20. Désormais, les références à ce texte théorique seront indiquées par le sigle *DA*, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

3 Dans le cadre de cette thèse, la notion d'« autre » sans majuscule renvoie à une compréhension sociale du terme. L'autre est mon contemporain, mon semblable, autrui que je côtoie et qui me côtoie. L'utilisation du pluriel, « les autres », comme renvoyant à ceux qui sont extérieurs au *Je*/sujet, est comprise dans cette acception. L'« Autre » avec la majuscule renvoie plutôt à la compréhension psychanalytique lacanienne du « grand Autre », soit d'une instance qui n'est pas rattachée directement à autrui et d'où émane une parole non-régie par le stéréotype. Pour la théorie lacanienne sur le grand Autre, voir Jacques Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

Avec obstination, des œuvres comme *Le jour de l'indépendance* de Roland Emmerich, « Ralentir l'ennemi » de Michel Lamontagne et *Mass Effect* de Drew Karpysyn tentent de nous faire croire que lorsque les extraterrestres débarqueront sur Terre avec comme seul but de réduire l'humanité à l'esclavage, celle-ci sera en mesure de s'unir sous un nouvel étendard et le malentendu⁴ cessera d'être. La guerre des étoiles n'étant toutefois pas à nos portes et hormis la spéculation précédemment évoquée quant à la capacité d'altruisme de l'humanité en cas de crise, la relation entre le sujet en position de pouvoir et la figure de l'autre demeure, au mieux, agonisante.

Le terme-catégorie *alien*, en plus de renvoyer à nos voisins intergalactiques, sert à désigner toute « personne étrangère à un milieu⁵ » et est utilisé dans les médias et dans le monde législatif afin de rendre compte d'une altérité dérangeante⁶. Cette définition, liée à l'opacité communicationnelle qui sépare les pôles d'altérité, ne laisse aucun doute quant à la teneur des interactions qui peuvent exister entre le sujet et celui qui vient d'ailleurs, que cet ailleurs soit la ceinture de Kuiper, le Brésil ou la réserve innue de Uashat.

4 Le mot « malentendu » renvoie ici à son acception usuelle de « [d]ivergence d'interprétation entre personnes qui croyaient se comprendre » telle que retrouvée dans *Le Petit Robert* et fait allusion aux conflits humains persistants basés sur la religion, le contrôle socio-économique et l'influence politique. Paul Robert, « malentendu », *Le Petit Robert*, Le Robert, 2014, p. 1516. Nous le distinguons ainsi du « malentendu » en tant que phénomène qui renvoie à l'acte de communication paradoxale dans une économie langagière régie par le stéréotype. Communiquer le malentendu met en marche une quête de reconnaissance qui pousse inconsciemment à faire appel à des unités d'emprunt (le cliché, la redite, le lieu commun, etc.) et qui au final brouille toute efficacité communicationnelle. Pour une étude approfondie du malentendu, lire le chapitre « Perspectives épistémologiques de l'altérité » dans *Les dépouilles de l'altérité* de Daniel Castillo Durante.

5 *Id.*, « Alien », *Ibid.*, p. 65.

6 Le terme « alien » apparaît surtout dans les médias et les textes de lois américains, où il sert à désigner « an individual who is not a U.S. citizen or U.S. national ». Internal Revenue Service, « Immigration Terms and Definition Involving Aliens », <https://www.irs.gov/individuals/international-taxpayers/immigration-terms-and-definitions-involving-aliens>, page visitée le 10 juin 2017. Le terme peut être traduit en français par « étranger » ou simplement par « immigrant ». Walter Lippmann, dans *Public Opinion*, soulève une caractéristique qu'il trouve surprenante du terme, soit que « the word alien is an unusually exact legal term, far more exact than words like sovereignty, independence, national honor, rights, defense, aggression, imperialism, capitalism, socialism, about which we so readily take sides "for" or "against." » Walter Lippmann, *Public Opinion*, New York, The Macmillan Company, 1945, p. 69. Désormais, les références à ce texte théorique seront indiquées par le sigle *PO*, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte. Le terme est précis et englobant puisqu'il doit être en mesure d'épingler l'autre rapidement pour ne pas déranger le statu quo de la parole de la tribu.

La question de recherche

Cette thèse propose que la figure de l'autre en littérature nord-américaine, qui sera représentée par les figures de l'Immigrant et de l'« Indienne⁷», fait état d'une catégorisation ontologique qui, parce qu'elle évolue de pair avec la stéréotypisation⁸, entraînera une rupture du sujet et de l'objet avec la réalité. C'est à partir de cette relation altérée à sa réalité, et dans un contexte où l'univers parallèle créé par la catégorisation deviendra une sémiocratie⁹ où le stéréotype tirera les ficelles de la représentation, qu'elle réfléchira aux modalités de la relation entre le sujet et l'autre. Cette thèse propose d'interroger la relation entre la réalité et le stéréotype de manière à présenter l'étendue de la lutte engendrée par la mainmise de ce dernier sur la parole littéraire. Dans le même ordre d'idée, elle réfléchira aux mécanismes mis en place par cette même parole afin de rompre l'illusion qui la sépare de la langue¹⁰.

7 Nous orthographions ces termes avec des majuscules pour signifier que nous en traiterons en tant que phénomènes discursifs, à l'image des mots-principes de Buber.

8 La stéréotypisation est l'action de réactiver le stéréotype et de lui permettre d'entrer dans les échanges entre sujet et altérité. (*DA*, p. 41-43)

9 Sémiocratie, formé de la racine grecque « séméion », qui signifie « signe ou marque » et du suffixe « krátos » qui signifie « pouvoir, force », désigne le pouvoir qu'acquiert un signe, « soit par manipulation, soit par une perspective unique d'interprétation » (*DA*, p. 24), dans un espace donné. Roland Barthes fait référence à ce concept dans *L'empire des signes* et dénonce par son utilisation l'emprise qu'ont les signes en Occident. À noter qu'en 2010 l'Observatoire du dialogue et de l'intelligence sociale (Odis) français a publié *L'état social de la France*, où il est question d'une redéfinition de la sémiocratie et de son utilisation potentielle comme mode de gouvernance afin de remplacer la démocratie d'idées. Le glissement proposé est expliqué par l'Odis en ce qu'« il ne s'agit pas de produire de la décision mais de la réflexion : il faut permettre à chacun de réfléchir et de comprendre son environnement, d'y trouver sa place. L'objectif est donc de faire accoucher, par l'ensemble de la société, d'une grille de priorités, d'un système de valeurs, d'un sens que nous voulons donner à notre vivre ensemble : c'est la production d'un sens collectif. » Odis, « Notre expertise », page officielle, http://www.odis.fr/?page_id=123, page visitée le 2 juin 2017. Notre analyse ne tiendra pas compte de cette dernière définition.

10 Nous devons l'élaboration de la différence entre langue et parole à Ferdinand de Saussure. Dans les chapitres 3 et 4 de son *Cours de linguistique générale*, Saussure explique que la langue est « le système de signes acceptés par une communauté linguistique » tandis que la parole est « l'acte de l'individu qui utilise la langue pour émettre ou pour comprendre des énoncés ». Carol Sanders, *Cours de linguistique générale de Saussure*, Paris, Hachette, 1979, p. 17. Nous citons le texte de synthèse de Sanders pour des fins, justement, de synthèse. Pour le texte complet de Saussure, nous renvoyons à l'édition de 1995 du *Cours*, paru aux éditions Payot & Rivages et éditée par Charles Bailly, Albert Séchehayé et Albert Riedlinger.

Le stéréotype

Le mot stéréotype, composé du grec ancien « stereós », signifiant ferme, robuste et même par extension, paternel¹¹, et de « túpos », qui sert à désigner une empreinte ou une marque¹², sera utilisé et développé en tant que concept à partir des théories de Castillo Durante à son sujet.

Les textes théoriques et essais¹³ qui ont traité de ce phénomène sont nombreux à l'amalgamer aux autres figures de la répétition, et vont parfois, à l'instar des dictionnaires¹⁴, en faire un synonyme de cliché, de lieu commun, de poncif ou de toute

11 Pour une réflexion sur le sujet lire l'étude sur le regard du père chez Kafka dans « *Lettre au père de Kafka : les métamorphoses de l'étranger* » tel qu'elle apparaît aux pages 185 à 193 de *Les dépouilles de l'altérité* de Daniel Castillo Durante.

12 C'est à partir de cette racine que le terme pourra être employé dans un contexte typographique. Le stéréotypie désigne en effet une « branche de la clicherie qui permet la multiplication de formes de textes et de clichés typographiques par moulage à partir d'une matrice ». Le Petit Larousse en ligne, « Stéréotypie », <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/st%C3%A9r%C3%A9otypie/74657>, page visitée le 2 juin 2017.

13 Ruth Amossy, dans *Les idées reçues : sémiologie du stéréotype* et *Stéréotypes et clichés : langue, discours, société*, développe un nombre important de concepts, dont celui du stéréotype. Amossy distingue le cliché du lieu commun et du stéréotype, en définissant ce dernier comme « une représentation sociale, un schème collectif figé qui correspond à un modèle culturel daté ». Ruth Amossy, *Les idées reçues : sémiologie du stéréotype*, Paris, Nathan, coll. « Le Texte à l'œuvre », 1991, p. 64. Dirk Geeraerts, dans *Paradigme et paradoxe*, présente quant à lui les stéréotypes comme des figures qui « décrivent des conventions sociales, les prototypes, les principes psychologiques d'économie conceptuelle, qui influencent la catégorisation sémantique ». Dirk Geeraerts, *Paradigm and Paradox: Explorations Into a Paradigmatic Theory of Meaning and its Epistemological Background*, Leuven, Leuven University Press, 1985, traduit et cité par Ruth Amossy dans *Les idées reçues*, p. 31. Geeraerts situe, comme Amossy, le stéréotype au niveau de la parole – les stéréotypes « décrivent » le monde –, mais il faut un pas de plus en leur donnant un pouvoir d'influence qui pourrait l'élever au-delà de la parole et vers la langue. En 1978, dans sa *Leçon inaugurale de la chaire de sémiologie du Collège de France*, Roland Barthes cadre le stéréotype comme figure essentielle de l'agentivité de la langue. Il affirme : « [L]es signes dont la langue est faite, les signes n'existent que pour autant qu'ils sont reconnus, c'est-à-dire pour autant qu'ils se répètent; le signe est suiviste, grégaire; en chaque signe dort ce monstre : un stéréotype : je ne puis jamais parler qu'en ramassant ce qui traîne dans la langue. » Roland Barthes, *Leçon inaugurale de la chaire de sémiologie littéraire du Collège de France*, Paris, Éditions du Seuil, 1978, p. 15. On remarque une dévolution de la complexité de la pensée du stéréotype comme phénomène à cheval entre la parole et la langue. Son aspect numineux, pour emprunter un terme à la terminologie mystique, donc ce qui est à la fois divin et profane, transcendant et immanent, et dans le cas du stéréotype comme nous l'entendons, nécessaire mais embêtant, s'efface chez Amossy et Geeraerts au profit d'une identité prédéterminée qui le fige. Un aspect clé du stéréotype tel que nous le présentons est justement cet aspect métamorphe, mouvant; le stéréotype qui se laisse cadrer n'est plus apte à « réactive[r] le gel au niveau des discours ». Daniel Castillo Durante, *Du stéréotype à la littérature*, Montréal, Éditions XYZ, 1994, p. 20. Désormais, les références à ce texte théorique seront indiquées par le sigle *SL*, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

14 « Faute donc de pouvoir saisir le mot dans le vif de sa spécificité, le dictionnaire l'épingle. Il fait de lui un otage qui, privé de nerf, doit se contenter d'un statut d'objet empaillé. Cet archivage du mot assure la permanence du système. Aseptisé, dépouillé, parqué dans un ghetto – le ghetto lexicographe –, il est expliqué aux enfants-lecteurs que nous sommes. On nous associe à des renvois qui brouillent son

autre figure discursive régie par une économie de la répétition. Castillo Durante changera la donne en le situant à cheval entre le langagier et le non langagier, entre la langue et l'inconscient. Dans une logique diaphragmatique, le stéréotype mettra en marche sa dynamique de contrôle avant la prise de parole et régira la quantité de lumière qui aura droit de passage dans la perception de l'autre¹⁵. Le cliché, le lieu commun et les différentes « unités d'emprunt¹⁶ » deviendront des portes d'entrée par lesquelles le stéréotype mettra en place une forme de gestion langagière. Cette capacité de régie du stéréotype ainsi conceptualisée contrôlera les modalités de la parole et donnera à la perception du réel une de ses modalités d'existence.

Historiquement, comme nous l'avons expliqué, le phénomène de stéréotypie est apparu dans un contexte d'impression. Dans le cadre de la Modernité, il a pénétré les cadres sociaux et a acquis certaines conditions de possibilité propres à l'époque qui l'a vu naître.

À l'ère de la Révolution industrielle, le monde s'accéléra. Les objets faits à la main se raréfièrent et on vit la montée en puissance de l'automatisation, de la machine¹⁷,

altérité ». (DA, p. 24-25)

15 Dans *Les dépouilles de l'altérité*, Castillo Durante explique le « rôle diaphragmatique [du stéréotype] moyennant lequel le langage règle ses distances par rapport au réel ». (DA, p. 43) En s'installant entre le langage et la réalité, le stéréotype est en mesure de contrôler ce qui peut être perçu par le sujet, donc la quantité de lumière qui peut pénétrer jusqu'à l'objet et permettre sa représentation. Ce qui demeure dans l'ombre n'est pas viable dans le « vase clos » où le stéréotype reproduit les discours. (SL, p. 20)

16 Les « unités d'emprunt » sont un « ensemble d'énoncés [et de phénomènes discursifs] dont la cohérence au niveau de leur production de sens obéit à une *tutelle stéréotypale*. [...] Le stéréotype en tant que "principe" présuppose un rôle régulateur de l'économie des discours. [...] Parmi les contraintes qui pèsent sur les mécanismes inhérents au marché des échanges d'unités d'emprunt, celle d'une adaptation aux réalités des valeurs en vigueur dans le social [...] paraît relever d'une logique économique. À l'intérieur de ce cadre, [Castillo Durante] place le stéréotype comme principe régulateur. » (SL, p. 43)

17 Si le stéréotype se rattache principalement à la dualité langue/parole, il est indéniable que son impact traverse aussi les médiums d'expression. Aux suites de la Révolution industrielle anglaise et plus tard mondiale, même l'image, peinte ou prise en photo, « se plie [...] aux règles de la "machine". Descendue du piédestal où l'art l'avait placée, elle est désormais asservie au règne de la grande presse dont elle emprunte les principales caractéristiques. » Anne-Marie Thibault-Laulan, *L'image dans la société contemporaine : publicité – bande dessinée – cinéma – télévision*, Paris, France, Éditions Denoël, coll. « Le point de la question », 1971, p. 39. Les enfants utilisés comme main-d'œuvre ne sont pas les seuls à avoir pâti de l'actualisation d'une logique sociale basée exclusivement sur la rentabilité; l'automatisation de la production a transpiré dans toutes les sphères de production, qu'elles soient commerciales, politiques ou artistiques.

du travail à la chaîne et l'apparition d'un clivage entre le producteur et le client. L'unicité si chère aux religions abrahamiques s'effaça au profit d'une recherche de l'efficacité, d'une maximisation de la production comme l'a défini Willard F. Enteman dans « Stereotypes, the Media, and Photojournalism », qui vint renforcer le « On¹⁸ » tel que critiqué par Heidegger. Pour Enteman, la maximisation « is a strict master, for whatever is to be maximized becomes the sole priority for the organization. As humans, we may have some difficulty thinking about this concept because we are not naturally maximizing creatures¹⁹. » Le stéréotype, autant dans un contexte d'impression que dans celui de la relation entre le sujet et sa réalité, permettra d'un même mouvement la maximisation de la perception et réduira la maximisation à une pratique sociétale presque innée²⁰. Ultiment, ce sera le stéréotype qui légifèrera quelle part du réel sera accessible au sujet par l'entremise de sa réalité.

18 Le « On » du Heidegger d'*Être et temps* est le résultat d'une homogénéisation de la capacité de l'*être-là* à faire usage de son unicité pour aller vers le *Dasein* (le *Tu* de Buber). Lorsqu'il évolue dans la masse, le sujet perd la capacité d'être par lui-même et devient dépendant de la parole de la tribu pour réactiver sa parole. Le qui de la question *Qui contrôle la représentation* « n'est ni celui-ci, ni celui-là, ni soi-même, ni quelques-uns, ni la somme de tous. Le "qui", c'est le neutre, c'est le "on". » Martin Heidegger, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1964, p. 159. Castillo Durante, dans *Du stéréotype à la littérature*, reprend le concept au sens heideggerien et l'insère dans la problématique dont nous traitons, où il devient un matériau à partir duquel le stéréotype « matérialise la grégarité de langage; il fait partie d'un mécanisme qui masque l'effort de réélaboration nécessaire à une inscription métatopique du sujet dans son rapport au langage; je veux dire une parole capable de briser la logique du stéréotype » (*SL*, p. 116) Le « On » comme nous l'entendons fait référence à la société comme masse uniforme en mesure d'étouffer l'unicité du *Je* par homogénéisation, c'est-à-dire qu'il devient impensable de s'élever contre l'ordre établi par le stéréotype sans risquer de s'élever par le fait même contre l'apparente homogénéité de la société, et par extension sa stabilité et son succès. Dans la préface de la deuxième édition de *L'essence du christianisme*, Feuerbach fait mention du « ton "des bonnes sociétés" », qu'il qualifie de « neutre, sans passion et sans caractère, approprié à la défense d'illusions, de préjugés et de mensonges dont tout le monde convient », ce qui ne va pas sans rappeler le contexte où naît le *On*. Ludwig Feuerbach, *L'essence du christianisme*, Paris, Librairie Internationale, 1864, p. III.

19 Willard F. Enteman, « Stereotypes, the Media, and Photojournalism », dans Susan Dente Ross et Paul Martin Lester (dir.), *Images that Injure : Pictorial Stereotypes in the Media*, Californie, Éditions Praeger, 2011, p. 22.

20 Par là nous entendons que le stéréotype fera partie de toute parole qui devra être formulée avec le langage. Au sujet de la maximisation de la parole, Bourdieu explique qu'« en dehors même des usages littéraires — et spécialement poétiques — du langage, il est rare que, dans l'existence ordinaire, la langue fonctionne comme pur instrument de communication : la recherche de la maximisation du rendement informatif n'est que par exception la fin exclusive de la production linguistique et l'usage purement instrumental du langage qu'elle implique entre ordinairement en contradiction avec la recherche, souvent inconsciente, du profit symbolique. » Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Éditions Fayard, 1982, p. 60.

Aux suites de cette révolution, « [l]’homme [est] rest[é] divisé, morcelé, de telle sorte que ne pouvant plus réunir ce qui a été séparé faute d’avoir découvert un centre intégrateur, [il a tenté] de bâtir sur la rupture²¹ ». Ce sera dans cette faille, créée là où l’homme qui a perdu la capacité de penser le monde en tant qu’unicité erre, que le stéréotype coulera les fondations de la banque de l’économie d’expérience. Le phénomène de la copie aura d’ailleurs fait assez de ravages dans la réactivation de sa parole pour que le passage entre sa perception du monde et un réel ruiné par le stéréotype se fasse sans heurts.

Dans ce contexte relationnel, il n’est pas fortuit que le terme « stéréotype » ait fait son apparition dans les sciences sociales sous la plume du journaliste Walter Lippmann. Dans un livre paru en 1922 et intitulé *Opinion publique*, Lippmann examine le phénomène du stéréotype en tant que médiateur avec la réalité. Selon lui, et prenant comme exemple le stéréotype « du progrès » américain, le phénomène a dressé devant le regard du peuple un idéal qu’il n’était pas en mesure d’actualiser et qui a dès lors empêché la masse de voir les vrais ravages de la modernité²² sur leur perception de la réalité²³.

21 Colette Suberbielle, *Les fondements ontologiques du monde et la violence fondatrice*, Paris, France, Eleuthère Editions, 2009, p. 113.

22 Au sujet de la déperdition de l’aura et de la chute de la valeur de l’original au profit de la copie dans le contexte artistique, lire *L’oeuvre d’art à l’époque de sa reproductibilité technique* de Walter Benjamin. L’étude de Benjamin, quoi qu’elle s’inscrive hors du contexte discursif qui nous intéresse, explique avec nuances plusieurs conditions de possibilité de la reproduction de masse à l’époque de la modernité.

23 Lippmann explique que « with the stereotype of "progress" before their eyes, Americans have in the mass seen little that did not accord with that progress. They saw the expansion of cities, but not the accretion of slums; they cheered the census statistics, but refused to consider overcrowding; they pointed with pride to their growth, but would not see the drift from the land, or the unassimilated immigration. They expanded industry furiously at reckless cost to their natural resources; they built up gigantic corporations without arranging for industrial relations. They grew to be one of the most powerful nations on earth without preparing their institutions or their minds for the ending of their isolation. They stumbled into the World War morally and physically unready, and they stumbled out again, much disillusioned, but hardly more experienced. » (*PO*, p. 110) Lippmann fait une réflexion semblable au sujet de la démocratie aux pages 30-31 et 287, et explique que ce mode de gouvernance n’est pas adapté au monde moderne, justement à cause du voile qu’il doit placer entre la réalité et les membres de sa société : « The substance of the argument is that democracy in its original form never seriously faced the problem which arises because the pictures inside people’s heads do not automatically correspond with the world outside. » (*PO*, p. 30-31)

Fort de sa capacité à désactiver toute efficacité relationnelle avec l'altérité, le stéréotype a pénétré le XX^e puis le XXI^e siècle en évoluant tant dans le champ littéraire que social²⁴, mais ce sera en littérature qu'il gagnera le plus à devenir un sujet de recherche. C'est pourquoi nous étudierons les œuvres de notre corpus à partir de l'apport théorique de Castillo Durante à son sujet.

Le réel, la réalité et la perception

Le réel et le degré de participation de l'homme dans la perception de ce réel intéressent les philosophes depuis les débuts de la civilisation occidentale. Dès Platon, la « réalité directe²⁵ », ou « réalité de premier ordre » selon la terminologie de l'École de Palo Alto²⁶, est remise en question. Dans le livre VII de *La République*, Platon présente son allégorie de la caverne²⁷, qui ne va pas sans faire écho à la thèse centrale de la

24 Au sujet du stéréotype hors du cadre littéraire, voir Georges Schadron, « De la naissance du stéréotype à son internalisation », *Discrimination : perspective de la psychologie et de la sociologie*, no. 10-11, décembre 2006; Jacques-Philippe Leyens et Jean-Claude Croizet, *Mauvaises réputations. Réalités et enjeux de la stigmatisation sociale*, Paris, Éditions Armand Collins, 2003; Pascal Morchain et Georges Schadron, « Devenir ce que je crois que vous croyez de moi : un effet de confirmation comportementale de l'image que l'on croit avoir auprès de l'interlocuteur », *Cahiers internationaux de Psychologie Sociale*, no. 50, 2001; Vincent Yzerbyt, Charles M. Judd et Carey S. Ryan, *The psychology of group perception : Contributions to the study of homogeneity, entitativity, and essentialism*, New York, Éditions Psychology Press, 2003.

25 Le réalisme platonicien, ou platonisme, théorise l'existence d'une réalité objective qui existe sans que les sens humains n'aient à la relativiser.

26 La contribution principale de l'École de Palo Alto aux études sur le réel provient du travail de Paul Watzlawick sur le constructivisme. Watzlawick sépare la réalité en deux ordres : « Nous utiliserons donc le terme de réalité de premier ordre, chaque fois que nous entendons ces aspects [l'onomastique, la catégorisation] à un consensus de perception et en particulier à un preuve (ou une réfutation) expérimentale, répétable et vérifiable. Il reste que cet ordre de la réalité ne dit rien de la signification ni de la valeur de son contenu. » Paul Watzlawick, *La réalité de la réalité. Confusion, désinformation, communication*, Paris, France, Éditions du Seuil, coll. « Points », 1978, p. 138. La réalité de premier ordre est le réalisme direct, la réalité dite scientifique. Il s'agit de la réalité perçue par nos sens si ces derniers étaient dénués de toute altération perceptive (par le stéréotype, par exemple). La réalité de second ordre est à la base du constructivisme et elle renvoie à un réel qui n'en est pas un parce que les humains donnent à tout ce qui les entoure des « rôles » (*Ibid.*, p. 138) qui projettent le réel dans l'illusion, dans la pièce de théâtre.

27 L'allégorie de la caverne se résume comme suit : des hommes sont enchaînés dans une caverne, face à un mur. La lumière du soleil ne leur parvient que par miette et tout ce qu'ils voient se résume à des ombres projetées sur le mur et créées par un feu placé derrière eux. De même, tout ce qu'ils entendent ne sont qu'échos et murmures, emportés par le vent et les individus qui se mouvoient devant le feu. L'événement déclencheur de cette analogie survient lorsqu'un homme est libéré de ses chaînes et jeté dans le monde que nous qualifierons d'objectif (pour l'opposer à l'illusion créée par le feu et l'écho dans la caverne). D'emblée surpris et apeuré de voir le monde tel qu'il est, l'homme apprendra à

doctrine philosophique du scepticisme²⁸ dont la création ne suivra la mort du philosophe de l'Agora que de quelques années.

Depuis, les théories sur le réel, la perception et la connaissance de la « réalité » se sont succédé au rythme de la plume de philosophes comme Kant²⁹, Descartes³⁰, et Putnam, du psychologue Piaget et des constructivistes Watzlawick, von Glaserfeld, von Foerster, Varela³¹ et plus tard François-Gabriel Roussel et Madeleine Jeliaskova-Roussel.

l'appivoiser et en viendra à la conclusion qu'il s'agit, en effet, du vrai monde, de la Véritable réalité. Maintenant maître de sa perception, il retournera dans la caverne afin de libérer ses semblables des chaînes de l'illusion, mais il se frappera au doute et au scepticisme et sera rejeté. Platon, *La République*, Paris, Éditions Gonthier, 1969, p. 216-219.

- 28 Le scepticisme est une doctrine philosophique, associée dès ses débuts au pyrrhonisme (de son fondateur Pyrrhon d'Élis), qui prescrit à l'homme le doute comme composante essentielle à sa perception du réel. Pour les sceptiques antiques, le monde est un grand point d'interrogation. Le fait de croire ou non au réel est vu comme une non-question puisqu'il n'existe vraisemblablement aucune position à adopter qui soit indéfendable par rapport à la dualité réel/réalité.
- 29 Dans la *Critique de la raison pure*, Emmanuel Kant remet en question les fondements de la métaphysique en orientant sa pensée vers une tripartite fondamentale : le jugement analytique *a priori*, le jugement synthétique *a posteriori*, et le jugement synthétique *a priori*. Kant explique ce qui différencie les deux premiers de la sorte : « Les jugements analytiques (affirmatifs) sont donc ceux dans lesquels l'union du prédicat [dans le sens de caractéristique empirique] avec le sujet est conçue comme un rapport d'identité; ceux où cette union est conçue sans identité sont des jugements synthétiques. [...] Les premiers, en effet, n'ajoutent rien par le prédicat au concept du sujet, mais ne font que le décomposer par le moyen de l'analyse en ses divers éléments déjà conçus avec lui (quoique d'une manière confuse) ; les seconds, au contraire, ajoutent au concept du sujet un prédicat qui n'y était pas conçu et qu'aucune analyse n'aurait pu en faire sortir. » Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Éditions Germer-Baillière, 1869, p. 55. Kant séparera lui aussi implicitement la réalité en deux ordres, qui seront cadrés par le processus de la connaissance, soit *a posteriori* ou *a priori*. Le troisième jugement fait référence aux sciences objectives, et, quoi qu'elles ne fassent pas partie des considérations principales du philosophe, sont tout de même dignes d'attention : il s'agira du réel d'ordre 1 de Watzlawick : « On mettra peut-être en doute la réalité de la physique pure; mais pour peu que l'on fasse attention aux diverses propositions qui s'offrent au début de la physique proprement dite (de la physique empirique) comme le principe de la permanence de la même quantité de matière, ou celui de l'inertie, ou celui de l'égalité de l'action et de la réaction, etc., on se convaincra bientôt que ces propositions constituent une *physica pura* (ou *rationalis*), qui mériterait bien d'être exposée séparément, comme une science spéciale, dans toute son étendue, si large ou si étroite qu'elle soit. » (*Ibid.*, p. 64)
- 30 « Pour Descartes importe seule la valeur représentative qui confère à l'idée une sorte d'être, l'être objectif de l'idée; mais cela vaut aussi bien pour les entités scientifiques, les objets de perception, les personnes, enfin Dieu au plus haut degré. » Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2005, p. 106.
- 31 Tous ces auteurs se retrouvent dans le livre *L'invention de la réalité. Contributions au constructivisme*, dirigé par Paul Watzlawick. Ernst von Glaserfeld revendique un constructivisme radical – de là le titre de son chapitre « Introduction à un constructivisme radical » – qui affirme « qu'on peut étudier les opérations au moyen desquelles nous constituons notre expérience, et que la conscience d'effectuer ces opérations [...] peut nous aider à le faire différemment, et peut-être mieux. » Ernst von Glaserfeld, « Introduction au constructivisme radical », Paul Watzlawick (dir.), *L'invention de la réalité, Contributions au constructivisme* (dir.), Paris, Éditions du Seuil, 1988, p. 20. Francisco J. Varela se penche quant à lui sur le rapport entre la création de la réalité par la perception et l'image que nous renvoie le réel de notre propre acte créatif. Il distingue le sujet et le monde en deux autonomies qui « spécifient mutuellement leurs conditions de production ». Francisco J. Varela, « Le cercle créatif », Paul Watzlawick (dir.), *L'invention de la réalité, Contributions au constructivisme*, Paris, Éditions du

Ces derniers, dans *Dans le labyrinthe des réalités : la réalité du réel, au temps du virtuel*, firent grimper le nombre d'ordres de la réalité tels qu'évoqués par Watzlawick à quatre instances. Le premier ordre voit la réalité être qualifiée d'objective³² et de vérifiable scientifiquement. Cette instance est « tributaire d'un paramètre incontournable, le temps. En effet, lorsqu'on évoque le monde, que notre représentation humaine ordinaire conçoit en trois dimensions, il faut en ajouter immédiatement une quatrième : le temps³³. » Le deuxième ordre est la réalité sociale, partagée, soumise aux règles de la collectivité, en d'autres mots la réalité telle qu'elle peut être appréhendée par la parole de la tribu³⁴. Il s'agit d'

une superposition de nombreuses couches construites, conventions sur conventions, qui finissent par constituer des systèmes complexes que sont les civilisations. Par exemple, sur le langage, on a inventé l'écriture; puis avec l'un et l'autre, on a élaboré des discours rhétoriques, avec lesquels on a créé des lois, qui se sont superposées les unes aux autres, qui, aujourd'hui, organisent et contraignent bien réellement notre vie quotidienne³⁵.

Le troisième ordre n'est devenu d'actualité qu'au tournant du dernier siècle avec l'apparition et la distribution massive de la virtualité. Il s'agit d'une réalité intangible mais à laquelle les sujets peuvent participer en tant de joueurs au sens vidéoludique du terme. Le quatrième ordre est celui de la réalité subjective, propre à chacun et nécessitant la perception individuelle pour être activée.

Seuil, 1988, p. 329. Finalement, Heinz von Foerster, dans « La construction de la réalité », propose une analogie intéressante, où « [l]'environnement, tel que nous le percevons, est notre invention ». À partir de plusieurs démonstrations neurophysiologiques, il montre que le cerveau est le centre de l'univers perceptif et qu'il invente un monde exclusif. Ce univers ne pourra toutefois pas cohabiter dans son essence inaltérable avec la capacité des autres sujets à inventer leur propre monde. Il en vient à proposer deux issues : soit le sujet refuse d'accepter le pouvoir d'invention des autres et il s'emmure dans le monologue, soit il accepte de rompre l'illusion d'unicité et entre dans la relation *Je/Tu*. Heinz von Foerster, « La construction de la réalité », Paul Watzlawick (dir.), *L'invention de la réalité, Contributions au constructivisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1988, p. 68-69.

32 Kant explique à ce sujet : « On avait admis jusqu'ici que toutes nos connaissances devaient se régler sur les objets; mais, dans cette hypothèse, tous nos efforts pour établir à l'égard de ces objets quelque jugement *a priori* qui étendît notre connaissance, n'aboutissaient à rien. » Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 24.

33 François-Gabriel Roussel et Madeleine Jeliaskova-Roussel, *Dans le labyrinthe des réalités : la réalité du réel, au temps du virtuel*, Paris, L'Harmattan, 2009, page 28.

34 La tribu comme l'entend Castillo Durante est un système langagier encadré par des opinions partagées par la majorité. (*DA*, p. 106)

35 François-Gabriel Roussel et Madeleine Jeliaskova-Roussel, *op. cit.*, p. 33.

En relation avec ce qui précède, la perception, du latin *perceptio*, qui signifie « connaissance ou idée exacte d'une réalité³⁶», se caractérise par la capacité des êtres vivants à faire corps avec leur environnement. La perception est ce qui lie l'humain au réel et lui permet de le transformer, à l'aide de plusieurs mécanismes sensoriels et sociaux, en réalité unique. Cette relation³⁷ est permise par les sens, qui en sont les vecteurs principaux. Plusieurs chercheurs, dont Louis Allix³⁸ et David Marr³⁹ s'entendent d'ailleurs pour faire de la vue le principal acteur de la perception. Dans le cadre de cette thèse, nous privilégierons les sens de la vue et de l'ouïe⁴⁰ puisqu'il

est de coutume d'affirmer que l'œil est *l'organe de l'espace* et l'oreille *l'organe du temps*. [...] Alors même que l'œil déchiffre et discrimine l'espace qui est le sien, l'oreille a plutôt tendance à vivre dans un chaos confus, et il lui faut l'écoute attentive pour faire jouer sa capacité sélective.⁴¹

-
- 36 Dicolatin, « perceptio », dans *Dicolatin*, <http://www.dicolatin.com/XY/LAK/0/PERCEPTIO/index.htm>, page consultée le 12 juin 2017.
- 37 Anne Sauvageot exprime en ce sens qu'en tant qu'« [i]nterface entre le dedans et le dehors, nos sens sont [...] les médias par lesquels transite tout échange avec nos environnements physiques et humains. » Anne Sauvageot, *L'épreuve du sens. De l'action sociale à la réalité virtuelle*, Paris, PUF, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 2003, p. 35.
- 38 « Nous voyons donc directement et immédiatement la réalité lorsque nos yeux sont ouverts et que nous sommes dans des conditions de perception appropriées, c'est-à-dire lorsqu'il y a un bon éclairage, une distance suffisante de l'observateur par rapport à l'objet et un organe sensoriel en état normal de fonctionnement : nous ne saisissons pas alors des objets internes à la conscience (images, représentations, sensations, percepts, impressions, données sensorielles, etc.) qui feraient écran entre la réalité et l'observateur. En outre, nos expériences perceptives possèdent un caractère phénoménal, qualitatif, subjectif et ces couleurs, ces formes apparentes, ces tailles perçues des choses sont des caractéristiques *réelles* des objets extérieurs. » Louis Allix, *Perception et réalité. Essai sur la nature du visible*, Paris, France, Éditions CNRS, coll. « CNRS philosophie », 2004, p. 9.
- 39 David Marr, dans *Vision. A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information*, place la vue au sommet des capacités perceptives de l'humain, dans un contexte moderne où, comme le montrent Guy Debord dans *La Société du spectacle* et Anne-Marie Thibault-Laulan dans *L'image dans la société* contemporaine, l'image représente, livre un message et a aussi la tâche « d'établir un contact, d'étonner, de séduire, de convaincre ». Anne-Marie Thibault-Laulan, *op. cit.*, p. 37. Pour Marr, « la vision est le *processus* qui consiste à découvrir à partir d'images ce qui est présent dans le monde, et où il est. La vision est par conséquent, en premier lieu et avant toute chose, un processus de traitement de l'information. » David Marr, *Vision, A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information*, New York, W.H. Freeman and Company, 1982, p. 3. C'est, pour le dire autrement, le premier rempart sur lequel se dresse la perception pour accéder au réel.
- 40 Ce sens est utilisé principalement puisque c'est par la parole, et conséquemment par l'ouïe, qu'a lieu la catégorisation de l'homme; par le nom. Nommer, dans le cadre d'une parole qui réactive l'altérité dans une économie de la répétition, est dommageable à l'autre qui devient prisonnier d'un nom qu'il n'a pas choisi.
- 41 Anne Sauvageot, *op. cit.*, p. 44.

Le point de jonction entre le sujet et le réel se trouverait ainsi dans la perception, qui elle serait liée intimement aux sens. Un acteur important se cache toutefois derrière tout ce manège, lui qui gère tout ce processus de perception du réel et de création d'une réalité habitable : le cerveau. C'est en effet à cet organe qu'on doit la capacité de l'homme à effectuer des truchements⁴² dans le réel afin de créer une réalité qu'il peut absorber. Le cerveau, « [m]achine biologique avant toutes choses, [...] chercherait à "aller plus vite en anticipant". Pour ce faire, le système nerveux qui prolonge nos sens opère des ségrégations dans la réalité dès la prise d'information⁴³. » Ce que nous voyons ou entendons n'est déjà donc plus une représentation exacte du réel, qui est, pour le dire simplement, irréprésentable dans sa complexité. De la même manière que le stéréotype se place à la frontière du langage, la perception se place à la frontière du réel et contrôle la quantité d'information qui a droit de passage. Ces deux phénomènes opèrent de manière diaphragmatique et par leur réactivation, tout ce qui pénétrera jusqu'au sujet ne sera plus une représentation inaltérée de la réalité, il s'agira d'une *illusion* de cette inaltération.

En sciences cognitives, les illusions⁴⁴ sont erreurs de la perception entraînées par

42 Le cerveau se sert de raccourcis afin de rendre le réel assimilable par l'humain. Le meilleur exemple de ces truchements, hormis la stéréotypisation et l'économie de la répétition qu'elle permet, est la saccade oculaire. Sebastiaan Mathôt, Jean-Baptiste Melmi et Eric Castet, dans un article intitulé « Intrasaccadic perception triggers pupillary constriction », expliquent en quoi le cerveau ne perçoit pas consciemment ce que les yeux voient lorsque ceux-ci sont en mouvement. Pour le dire autrement, le cerveau ne perçoit que ce qui se trouve au début et à la fin du mouvement, pas ce qui se trouve dans la saccade du mouvement. Mathôt S., Melmi J., Castet E., « Intrasaccadic perception triggers pupillary constriction », *PeerJ* 3:e1150, Laboratoire de psychologie cognitive, CNRS, 2015, URL : <https://doi.org/10.7717/peerj.1150>.

43 A. Berthoz, *Le sens du mouvement*, Paris, France, Odile Jacob, 1997, p. 100.

44 Pasquinelli, dans *L'illusion de la réalité*, distingue trois types d'illusions : « 1) L'illusion que les contenus de la fiction sont la transcription de la réalité. Conditions de 1) : l'expérience ne doit pas être la transcription de la réalité, mais elle doit être prise pour telle, en créant ainsi un conflit qui provoque la surprise, et ceci de manière robuste, c'est-à-dire : systématique et imperméable à la connaissance. [...] 2) L'illusion qu'il n'y a pas de médium et que les contenus de la fiction sont directement perçus. Conditions de 2) : il doit y avoir un médium, mais le médium ne doit pas être perceptible, en créant un conflit qui provoque la surprise, et que cela soit de manière robuste, c'est-à-dire : systématique et imperméable à la connaissance. [...] 3) L'illusion qu'il n'y a pas de représentation, et qu'on est en train de vivre l'expérience du monde réel. Conditions de 3) : on doit faire croire qu'il n'y a pas d'illusion. » Le sujet doit vivre dans l'ignorance. Le médium doit être la réalité. Elena Pasquinelli, *L'illusion de réalité. Toute ressemblance avec des personnes ou des situations existantes ne saurait être que fortuite*, Paris, France, Éditions VRIN, coll. « Philosophie concrète », 2012, chapitre 3, p. 67-84.

une rupture entre la réalité du sujet et le cadre dans lequel il la projette⁴⁵. Ces illusions de la perception sont « robustes, au sens où elles sont systématiques au niveau intra et intersubjectif, et imperméables à la conscience qu'il s'agit d'une illusion⁴⁶ ». Celui qui est face à l'illusion n'en est pas conscient, et, en se basant sur la perception par les sens telle que définie précédemment, ne pourrait jamais l'être tant qu'il est incarné. Jean Baudrillard, dans *Simulacres et simulation*, fera de l'illusion, dont il nomme l'équivalent « simulacre », l'élément constitutif de la relation altérée entre le sujet et le monde. La dualité simulation/réel⁴⁷ au cœur de sa théorie a souvent été employée dans le cadre d'études en science-fiction⁴⁸, principalement au sujet de la virtualité, qui a entraîné une complexification de la réalité qui était impensable à l'ère pré-informatique.

Empruntant à la fois au genre de la science-fiction et à d'autres types de récits,

45 Richard Gregory, « Perceptual Illusions and Brain Models », *Proceedings of the Royal Society*, B 171, 1977, p. 179-296. Gregory ajoute à cet effet que « the problem of how the brain 'reads' reality from images is acute, because images represent directly but few, and biologically unimportant, characteristics of objects. What matters biologically are such things as whether an object is poisonous or food, hard or soft, heavy or light, sharp or blunt, friend or foe. These are not properties of images. The owner of the eye cannot eat or be eaten by its images, and yet his life depends upon interpreting them in terms of quite different characteristics of objects. » Richard Gregory, *Ibid.*, p. 179. Il explique ensuite le contexte de naissance de l'illusion sensorielle : « There are purely optical illusions, where light from the object to the eye is bent by reflection (mirrors) or by refraction (the bent-stick-in-water effect, and mirages). There are also what we may call sensory illusions. The sense organs, the eyes, ears, touch and heat-sensitive nerve endings can all be upset, when they will transmit misleading information to the brain. They are upset by prolonged stimulation and by over-stimulation. » Richard Gregory, *Ibid.*, p. 180.

46 Elena Pasquinelli, *op. cit.*, p. 75.

47 Baudrillard voit dans la perception du monde par l'homme une dualité bien établie. D'un côté, le réel objectif, de l'autre, le monde créé par la perception et par l'imposition de sens sur le monde : une réalité aux prises avec les mécanismes de la simulation qui prendra la place du réel. Dans son étude, Baudrillard remarque qu'un glissement important s'est opéré à l'ère moderne (qu'il nomme ère de la simulation) entre les deux états de la perception du monde : « Dans ce passage à un espace dont la courbure n'est plus celle du réel, ni celle de la vérité, l'ère de la simulation s'ouvre donc par une liquidation de tous les référentiels – pire : par leur résurrection artificielle dans les systèmes de signes, matériau plus ductile que le sens, en ce qu'il s'offre à tous les systèmes d'équivalences, à toutes les oppositions binaires, à toute l'algèbre combinatoire. Il ne s'agit plus d'imitation, ni de redoublement, ni même de parodie. Il s'agit d'une substitution au réel des signes du réel, c'est-à-dire d'une opération de dissuasion de tout processus réel par son double opératoire, machine signalétique métastable, programmatique, impeccable, qui offre tous les signes du réel et en court-circuite toutes les péripéties. Plus jamais le réel n'aura l'occasion de se produire ». Jean Baudrillard, *Simulacres et simulations*, Paris, France, Éditions Galilée, 1981, page 11. Désormais, les références à ce texte théorique seront indiquées par le sigle *SS*, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

48 À ce sujet lire *Strange Concepts and the Stories They Make Possible* de Lisa Zunshine et l'article « Artificial Intelligence, Science Fiction, And The Matrix » de Robert J. Sawyer dans *Taking the Red Pill. Science, Philosophy and Religion in The Matrix*.

cette thèse se situe à la jonction des théories énoncées. Elle propose en somme une recontextualisation des termes « réel » et « réalité » qui passera par leur réactivation dans le cadre d'une perception aux prises avec le stéréotype. Le terme « réel » servira à rendre compte du monde objectif⁴⁹ mais inaccessible en ce que le sujet ne possède rien apte à le représenter. Le réel est le résultat de la modalité d'engagement du sujet par rapport à l'autre dans un transfert réciproque de sens. Le terme « réalité » renverra quant à lui à un réel ruiné, où ce qui est perçu est sans liens avec ce qui existe réellement, principalement parce que la rencontre avec l'altérité n'a jamais lieu. Comme nous l'avons expliqué, ce sera dans la rencontre avec cette altérité que la réalité deviendra réelle.

Le corpus

Le corpus principal de cette thèse est constitué de trois œuvres canadiennes qui présentent toutes une version altérée de la réalité québécoise. La première perception étudiée est celle de l'auteure innue Naomi Fontaine. Dans son roman *Kuessipan*⁵⁰, paru en 2011, l'altérité innue est écrasée entre un temps et un espace qui l'étouffent lentement. Chez Fontaine, la réalité des réserves et de la culture innue est présentée de manière à rendre compte de la distance qui existe entre l'essence de ces phénomènes et le discours stéréotypant de la masse à leur sujet⁵¹. La mise en scène de Fontaine réactive, dans un

49 Autant qu'elle peut l'être dans sa relation au stéréotype et selon l'école de pensée de Palo Alto. Nous nous situons à la lisière du constructivisme et du réalisme, pour la simple et bonne raison que nous théorisons que le stéréotype est ce qui cadre la perception humaine du réel. Il existe donc un réel objectif, mais nous ne sommes jamais en mesure de l'appréhender (dans le sens de saisir par les sens) consciemment. Il existe par ailleurs un réel non-médiatisé, que nous nommerons « réel transcendant », qui fait référence au réel tel qu'il s'active dans l'instantanéité de la rencontre avec le *Tu* divin. Ce réel est irréprésentable par la langue en ce qu'il dépasse l'entendement. La rencontre mystique représente une activation de ce réel, quoi que les mystiques sont dans tous les cas incapables de décrire, ne serait-ce qu'à l'aide de métaphores, leur rencontre.

50 Naomi Fontaine, *Kuessipan*, Montréal, Québec, Mémoire d'encrier, 2011, 113 pages. Dorénavant, les références à ce roman seront indiquées par le sigle *KU*, suivi du folio, et placé entre parenthèses dans le texte.

51 Dans son étude anthroposémiologique portant sur la question raciale et raciste dans le roman québécois, Gérard Étienne explique que le lectorat québécois a « été plus ou moins sensibilisé à la notion de *race* dans le champ littéraire québécois par la description de l'Amérindien selon la grille des stéréotypes [les figures de l'économie de la répétition comme nous l'entendons] portant soit sur la morphologie du corps avec évidemment ses attributs (saleté, sensualité, gourmandise), soit sur le portrait moral (mensonge, paresse, inconstance), soit sur un système de communication basé souvent sur la métaphore et » donnant

contexte d'indianité, une dualité sujet/réalité où l'individu est le fondateur de sa réalité mais se verra enfermé par le discours de la majorité à même son espace d'énonciation, qui prend la forme de la réserve dans *Kuessipan*.

La seconde réalité étudiée est celle de l'auteur québécois d'origine brésilienne Sergio Kokis. Entre les pages de *Le pavillon des miroirs*⁵², Kokis sépare lui-même le monde et le temps. Son narrateur-peintre, alternant entre le présent et le passé, le Québec et le Brésil, cherche à emprisonner le passé, et par le fait même s'en libérer, en peignant des toiles dont personne ne veut. Le contexte artistique dans lequel Kokis situe son œuvre permet à une réalité altérée par le souvenir et à une rupture consciente d'avec la réalité agonistique de la terre d'accueil de donner naissance à une parole qui se refuse à la réification. La rupture quasi picturale que Kokis reproduit dans son œuvre est la deuxième relation sujet/réalité étudiée, cette fois dans un rapport où l'individu possédant sa propre réalité arrive dans un espace-temps qu'il ne peut pas altérer et qui ne veut pas de lui. Dans le cas de *Le pavillon des miroirs*, cela poussera l'immigrant à créer son propre univers à même la réalité, genre de méta-univers : son atelier-monde.

La dernière réalité étudiée apparaît pour la première fois en 1992, entre les pages de la 101^e édition du magazine de science-fiction québécois *Solaris*. Il s'agit de celle proposée dans la nouvelle « Base de négociation ⁵³ » de l'auteur québécois Jean Dion. Cette nouvelle, qui met en scène les deux figures évoquées précédemment, servira à synthétiser les études portant sur les phénomènes discursifs de l'« Indienne » et de l'Immigrant. En effet, dans le récit présenté par Dion, la rupture entre le sujet et la réalité

au pseudo-environnement force de réel. Gérard Étienne, *La question raciale et raciste dans le roman québécois*, Montréal, Les Éditions Balzac, coll. « Littératures à l'essai », 1995, p. 11.

52 Sergio Kokis, *Le pavillon des miroirs*, Montréal, Éditions Lévesque éditeur, coll. « Prise deux », 2010, 348 pages. Dorénavant, les références à ce roman seront indiquées par le sigle *PM*, suivi du folio, et placé entre parenthèses dans le texte.

53 Jean Dion, « Base de négociation », dans J. Champetier et Y. Meynard, *Escales sur Solaris*, Québec, Éditions Vents d'Ouest, 1995, pages 75-105. Dorénavant, les références à ce roman seront indiquées par le sigle *BN*, suivi du folio, et placé entre parenthèses dans le texte.

engendrée par le stéréotype est évidente et physique. Le Québec y est enclavé et tous les étrangers et membres des Premières Nations, s'ils refusent de parler français ou d'adhérer aux demandes des Québécois, sont ignorés. Chez Dion, l'Enclave est une limite physique qui sépare la réalité du présent temporel de l'extérieur du simulacre du passé qui domine à l'intérieur. L'enclavement fictionnel de « Base de négociation » présente la troisième et dernière relation sujet/réalité étudiée, cette fois-ci dans une perspective où l'individu, qui n'était pas fondateur de l'espace mais qui s'en est autoproclamé maître, rejettera la réalité de tous ceux qui seraient aptes à altérer sa perception de la simulation.

Le choix de notre corpus s'est fait par cadrage thématique et en fonction des théories – et de leurs contextes théoriques – qui sous-tendent les phénomènes étudiés. Nous avons d'emblée cherché à identifier des œuvres où la relation entre le sujet et la réalité était altérée. De là, nous avons discerné celles où le stéréotype était à la base de la problématique d'autres où la virtualité, par exemple dans la série *Arielle Queen* de Michel J. Lévesque ou dans la nouvelle « Le Pierrot diffracté » de Laurent McAllister, était plutôt basée sur une distanciation magique (Lévesque) ou technologique (McAllister). Les œuvres de Kokis, de Fontaine et de Dion présentent donc tous des trames narratives où s'opposent une réalité basée dans l'altérité et le simulacre. Dans ces textes, la figure de l'autre doit s'accrocher à une altérité sans cesse ébranlée par le stéréotype.

Le pavillon des miroirs est l'œuvre la plus étudiée de notre corpus et c'est à partir de Kokis que notre réflexion sur la dichotomie réalité/simulation s'est développée. De là, nous avons élaboré notre problématique liée à l'autre et avons cherché à identifier des voix présentant des perspectives altérées de la réalité du Québec.

L'œuvre de Fontaine, sans même en avoir lu le récit, se présentait comme apte à faire partie de notre corpus, principalement parce que le discours des membres des Premières Nations, et les figures marginalisées qui accompagnent son histoire, est riche en réflexions sur la réalité et la stéréotypisation des minorités. La lecture du roman n'a fait que confirmer notre intuition; la première ligne, « J'ai inventé des vies. » (*KU*, p. 9) inscrit à la fois l'œuvre dans la fiction et dans notre compréhension de la réalité comme réel modélisé par une perception stéréotypée.

La découverte de « Base de négociation » s'est faite de manière fortuite mais le texte s'est avéré être une synthèse presque parfaite des discours énoncés par Kokis et Fontaine. En présentant la dualité sous-tendue par le stéréotype que nous évoquons plus tôt de manière physique et concrète, les Québécois de Dion incarnent le procédé de contrôle qui sous-tend tout le phénomène. Ils se situent à la frontière entre la dissociation (voire la psychose⁵⁴) et le désir de chacun d'une réalité inaltérable et réconfortante.

54 Dans un état de psychose, le sujet n'est plus en mesure d'appréhender le réel. L'individu dissocié est encore en mesure de comprendre sa réalité mais décide plus souvent qu'autrement de se dissocier de celui-ci. Les Enclavés de Dion présentent des tendances psychotiques dans leur relation à l'extérieur, mais acceptent quand même que leur réalité soit pénétrée par des étrangers, selon un processus précis et restrictif. Nous évoquons la dissociation parce que les Enclavés ont eux-mêmes décidé de se retirer de la réalité-présent de l'extérieur.

État de la question

Les figures de l'Immigrant⁵⁵ et de l'« Indienne⁵⁶ » ont été abondamment étudiées⁵⁷. Cette thèse ne tentera pas de dresser un nouveau portrait de ces figures mais bien de déconstruire les images dressées par le stéréotype afin de déterrer – sinon exhumer – l'altérité qui se cache derrière. Une poignée de chercheurs, dont Daniel Castillo Durante, Amaryll Chanady et Janet M. Paterson, s'est d'ailleurs intéressée à la figure de l'autre/l'Autre dans le roman québécois, sans toutefois aborder les questions principales de notre recherche, c'est-à-dire la relation entre le sujet et l'autre dans un contexte de rupture avec la réalité. Ainsi, hormis *Le pavillon des miroirs* de Kokis, qui a fait l'objet d'une dizaine d'études⁵⁸, les œuvres de mon corpus n'ont pas été, ou très peu, étudiées

55 À ce sujet, voir Clément Moisan et Renate Hildebrand, *Ces étrangers du dedans. Une histoire de l'écriture migrante au Québec (1937-1997)*, Québec, Éditions Nota Bene, 2001; Daniel Castillo Durante, Julie Delorme et Claudia Labrosse, *Corps en marge : représentation, stéréotype et subversion dans la littérature francophone contemporaine*, Ottawa, Éditions L'Interline, coll. « Amarres », 2009; Amaryll Chanady, *Entre inclusion et exclusion. La symbolisation de l'autre dans les Amériques*, Paris, Éditions Honoré Champion, 1999; Daniel Castillo Durante, Amy D. Colin et Patrick Imbert (dir.), *Exclusion/ Inclusion. Déplacements économique-symboliques et perspectives américaines*, Ottawa, Éditions Legas, 2005; Janet M. Paterson, *Figures de l'autre dans le roman québécois*, Québec, Éditions Nota Bene, 2004.

56 À ce sujet, voir Marie Waden, *Nitassinan. The Innu Struggle to Reclaim Their Homeland*, Vancouver, Éditions Douglas et McIntyre, 1991; Ward Churchill, *Que sont les Indiens devenus*, Monaco, Éditions Du Rocher, 1996; Nympha Byrne et Camylle Fouillard (dir.), *It's Like the Legend. Innu Women's Voices*, Charlottetown, Éditions gynergy books, 2000; Jean-Paul Lacasse, *Les Innus et le territoire. Innu Tipenitamun*, Québec, Éditions Septentrion, coll. « territoires », 2004; Elizabeth DeLaney Hoffman (dir.), *American Indians and Popular Culture. Volume 1 : Media, Sports, and Politics*, Californie, Éditions Praeger, 2012; Alex Alvarez, *Native America and the Question of Genocide*, Lanham, Éditions Rowman & Littlefield, 2014; Jason Edward Black, *American Indians and the Rhetoric of Removal Allotment*, Jackson, Éditions University Press of Mississippi, 2015; Eduardo Duran et Bonnie Duran, *Native American Postcolonial Psychology*, New York, State University of New York Press, 1995; René Jara et Nicholas Spadaccini (dir.), *Amerindian Images and the Legacy of Columbus*, Minneapolis, Éditions University of Minnesota Press, 1992; The Council on Interracial Books for Children, *Stereotypes, Distortions and Omissions in U.S. History Textbooks*, New York, Éditions Racism and Sexism Resource Center for Educators, 1978.

57 Nous omettons consciemment les études par rapport à la figure du « Québécois » historique que nous pourrions associer à la nouvelle de Jean Dion puisque le Québécois dionnien ne représente pas l'altérité par rapport à un groupe majoritaire. Les Enclavés sont minoritaires en nombre mais ont en main leur représentation, ce qui leur permet de renverser les relations de pouvoir et de se faire maître de la réalité qu'ils présentent.

58 Quelques œuvres à consulter à ce sujet : Francine Bordeleau, « Sergio Kokis : le carnaval des morts », Québec, *Lettres québécoises : la revue de l'actualité littéraire*, n° 80, 1995, p. 10-11; Simone Grossmann, « L'Oeuvre d'art comme "continuum" selon Koki », États Unis, *The French Review : Le Québec et le Canada Francophone*, v. 78, n° 6, 2005, p. 1162-1170; Kelly-Anne Maddox, « Pour une éthique des rapports entre soi et l'autre : une étude de quatre romans québécois des années 1990 », Halifax, *Dalhousie French Studies*, v. 88, 2009, p. 147-160; Simona Pruteanu, « L'atelier et la maison

directement⁵⁹.

À première vue, et comme nous l'avons montré plus tôt, la problématique du stéréotype en littérature a fait l'objet d'une myriade d'études qui, à tout prendre, ne nous seront pratiquement d'aucune utilité parce qu'elles considèrent en grande partie le stéréotype comme un simple synonyme des autres figures de la répétition ou à titre de cadre pour les représentations sociales. C'est pour cette raison, et parce qu'elle présente une approche qui cadre mieux avec les œuvres de notre corpus, que nous privilégierons la théorie de Castillo Durante. De plus, l'union de sa théorie sur le stéréotype, formulée dans sa version la plus achevée dans *Du stéréotype à la littérature* et de celles sur la trichotomie réel/réalité/perception n'a jamais été mise en pratique.

Cette thèse se propose donc d'étudier un corpus relativement peu étudié à la lumière de théories qui étaient jusqu'ici distinctes, dans le but de créer une nouvelle perspective par laquelle aborder les œuvres présentant une parole déstabilisante évoluant dans une réalité réifiée.

Méthodologie

Notre approche méthodologique est simple : après avoir contextualisé l'état des figures telles qu'elles apparaissent dans leurs relations respectives au pouvoir, nous montrerons, textes historiques à l'appui, le processus qui a mené à leur stéréotypisation,

d'enfance du peintre – espaces hétérochroniques chez Sergio Kokis dans *Le Pavillon des miroirs* (1994) et *Le retour de Lorenzo Sanchez* (2008) », Toronto, *Voix plurielles*, v. 7 n° 1, 2010, p. 135-146; Norma Kjolbro, « Le mythe de Caïn dans l'œuvre romanesque de Sergio Kokis, Halifax, *Equinoxes*, v. 10, 2008.

59 Au sujet de l'œuvre de Fontaine, il n'existe que quelques études (Anna Paola Mossetto, « *Nicole Brossard, Naomi Fontaine. L'univers de la réserve en assonance* », *Francofonia*, n° 62, Femmes voyelles: Écrivaines du Québec, p. 45-57), ceci dû, probablement, à la relative nouveauté de l'œuvre. Nous souhaitons mentionner la thèse de Jonathan Lamy-Baupré intitulée *Du stéréotype à la performance : les détournements des représentations conventionnelles des premières nations dans les pratiques performatives*, celle de Suzanne H. Foy intitulée *Droit innu d'appartenance à la terre et droit de propriété : deux modes de penser l'univers et l'existence*, ainsi que le livre théorique *L'esprit de l'aube : vision et réalité des Indiens d'Amérique*, qui, sans faire mention de l'œuvre de Fontaine ou de Dion, abordent la problématique du rapport du sujet des Premières Nations avec la réalité blanche. Le texte de Dion n'a quant à lui jamais fait l'objet d'études.

puis à leur réification. Nous procéderons de manière à identifier l'altérité de l'autre qui se cache derrière les appellations d'« Indienne » et d'Immigrant. À partir de cette recherche, nous soumettrons les textes aux quatre étapes que nous aurons développées dans le premier chapitre de cette thèse afin de décortiquer le processus de rupture et d'en montrer les faiblesses. Au cœur de cette analyse, nous montrerons comment les œuvres peuvent contrôler la portée de certaines altérations et par quelle voies/x subversives elles sont en mesure d'affaiblir la parole réifiante de la tribu.

Cette thèse sera divisée en quatre parties. Le premier chapitre sera purement théorique. Avec comme ambition d'unir les théories sur le stéréotype de Castillo Durante et celles sur la réalité des auteurs présentés plus tôt, nous en viendrons à formuler quatre étapes à partir desquelles nous pourrions problématiser la rupture. Ce chapitre nous permettra de nous situer d'un point de vue théorique tout en permettant au lecteur de se familiariser avec les termes propres aux études sur la réalité et sur le stéréotype.

Le deuxième chapitre de cette thèse portera sur *Kuessipan* et plus particulièrement sur la figure de l'Innue, ou, comme nous le découvrirons, de l'« Indienne ». Dans une narration qui rappelle davantage la poésie en prose que le roman, l'auteure présente la lutte des Innus pour la réappropriation de leur réalité. À l'aide d'une réflexion sur la place de la réserve dans la fracture entre le sujet et la réalité, nous identifierons des pistes qu'empruntent les Innus afin de fuir l'emprise stéréotypale.

Le troisième chapitre fera la lumière sur l'altérité ambiguë qui se dévoile dans l'œuvre *Le pavillon des miroirs* de Sergio Kokis. La rupture présentée par le narrateur de Kokis est plus subtile, ce qui ajoute à sa complexité. Multipliant les espaces et les temporalités, le narrateur-peintre se verra exister à la fois dans un passé qu'il tente de réactiver dans son espace-temps clos, l'atelier-monde, et dans la réalité montréalaise où il

s'est exilé pour en venir à la fuir. À partir de cette relation au passé, nous montrerons en quoi les relations de pouvoir que partage le narrateur avec le stéréotype peuvent se brouiller lorsque les conditions sont réunies.

Le dernier chapitre fera l'étude de la nouvelle « Base de négociation » de Jean Dion. La nouvelle de Dion peut être vue comme une synthèse narrative de certaines des ruptures soulevées par les autres auteurs. Dans l'Enclave, la simulation est exacerbée d'une telle manière qu'elle prend forme physique. Sorte de pseudo-environnement en puissance, l'Enclave représente ce qui guette la réalité humaine si la rupture en vient à s'actualiser complètement. Dans une véritable lutte entre la réalité de l'altérité et la simulation, le narrateur de Dion fera état de la rupture d'un point de vue externe mais non-réifiant ; la parole de la tribu étant en effet contrôlée par la minorité symbolique.

Chapitre 1 : Le stéréotype et le discours sur la réalité

Les rouages de la machine stéréotypale sont complexes et ce chapitre en présentera les engrenages principaux. Il sera découpé en trois parties.

En premier lieu, nous utiliserons la théorie et la terminologie sur les interactions sociales de Martin Buber dans *Je et Tu* afin de dresser une série d'étapes qui explique l'altération de la relation qui unit le sujet à la réalité. Dans le même souffle, nous emprunterons brièvement à Michel Foucault sa réflexion sur le pouvoir réifiant du langage et la mettrons en parallèle avec la réactivation historique de l'image comme outil de pétrification de l'autre. Notre compréhension de l'image s'alignera avec celle de Serge Gruzinski dans *La guerre des images* et de l'élaboration qu'en fera Guy Debord à partir de l'axe sociétal de la problématique étudiée.

En deuxième lieu, nous cadrerons notre étude de la tripartite réel/réalité/perception en présentant la pensée de Jean Baudrillard et de Walter Lippmann, plus particulièrement celle qu'ils développent dans *Simulacres et simulation* et *Opinion publique* respectivement. À partir de leur compréhension de la réalité et de son altération, nous jetterons des ponts vers le stéréotype qui fait, sans qu'ils l'aient eux-mêmes énoncé de la sorte, partie intégrante du questionnement sur la tripartite évoquée plus haut.

En troisième lieu, nous procéderons à l'élaboration d'un axe théorique qui se situe au point de jonction entre les théories sur la réalité et celles sur le stéréotype de Daniel Castillo Durante. Pour ce faire, nous définirons le stéréotype en tant que phénomène et non en tant que figure, ce qui nous permettra de le mettre en parallèle avec le phénomène de la simulation qu'évoque Baudrillard dans le titre de son œuvre. À partir de cette nouvelle définition, nous ferons l'inventaire des conditions de possibilité du stéréotype en littérature, figures d'emprunt et processus de réification en laisse, ce qui nous mènera à

nous questionner sur la validité de la terminologie des figures étudiées, soit celle de l'« Indienne » et de l'Immigrant.

Les codes du langage, entre communication et encryptage

Le langage détermine notre relation avec la réalité et la façon dont nous interagissons avec le monde. Pour cette raison, il est difficile pour un alien de se présenter comme autre chose qu'un étranger sans perdre les caractéristiques essentielles qui le définissent. S'il est possible à l'un de se distancier de l'autre venu d'ailleurs, c'est parce qu'il existe des termes qui le permettent.

Première étape : La catégorisation du monde à l'aide de la parole

À l'aube du XIX^e siècle, Martin Buber remarque que la relation entre l'homme et sa réalité s'est chosifiée. À l'aide des mots principes *Je*, *Tu* et *Cela*, et leur association *Je-Tu* et *Je-Cela*, il théoriserait que l'humain n'est plus apte à communier⁶⁰ avec sa réalité (*Tu*) sans la réifier (*Cela*).

Dans l'univers bubérien, le *Je* est le sujet. Ce *Je* « est réel dans la mesure où il participe à la réalité » (*JT*, p 98) et ne peut en être exclu qu'au moment de sa mort. Il est aussi sous-entendu que le *Je* est placé en position essentielle de pouvoir : il *doit* exister, qu'il soit en relation avec le *Cela*, où il sera maître du « cercle des verbes transitifs » (*JT*, p. 21) et donc apte à manipuler les objets, ou avec le *Tu*, avec qui il entreprend la réciprocité.

Le mot principe *Tu* est l'équivalent bubérien de l'autre avec un petit A de Castillo Durante ou du *Dasein* de Heidegger ; c'est l'altérité de celui qui n'est pas moi et avec qui je peux communiquer l'altérité. Chez Buber, la forme ultime du *Tu* est Dieu. Nous

60 Nous utilisons le terme religieux « communier » plutôt que communiquer en clin d'oeil à Buber et à l'essence de sa théorie qui porte sur la relation altérée entre l'homme et Dieu. Martin Buber, *Je et Tu*, Paris, Éditions Aubier, 1969. Désormais, les références à ce texte théorique seront indiquées par le sigle *JT*, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

choisissons d'exclure de notre analyse l'aspect religieux⁶¹ de *Je et Tu*, et considérerons plutôt le *Tu* comme celui avec qui les canaux de la communication ne sont pas entravés. Cette clarté communicationnelle s'active d'emblée sous le signe de la polarisation puisque le *Je* et le *Tu* s'excluent au niveau altérité et dans l'instant de leur rencontre. Ils sont en théorie, pour le dire autrement, neufs l'un pour l'autre.

À l'instar de la figure du Dieu transcendant que présente Buber, le *Tu* humain « se manifeste dans l'espace, [...] dans [un] face-à-face exclusif où tout le reste des êtres ne peut servir que d'[...]arrière-plan dont il émerge, sans y trouver ni sa limite ni sa mesure ». (*JT*, p. 54) Non seulement le *Tu* existe dans l'espace d'un point de vue spatial, l'espace du corps, et temporel, comme dans l'expression *dans l'espace d'une seconde*, mais encore, il n'existe qu'*un instant*, même si cet instant peut être répété à l'infini, moyennant un effort constant de la part du *Je*. En théorie, c'est lors de cette rencontre instantanée et fulgurante avec l'autre que le *Je* s'actualise avec le plus d'efficacité et qu'il peut connaître le pouvoir du sujet en tant que celui qui peut participer de la réciprocité. Hormis les contraintes associées à la parole, dans le cas présent l'économie de la répétition sous-tendue par le stéréotype, le *Je*, dès qu'il énonce l'existence du *Tu*, « n'a en vue aucune chose. *Tu* ne confine à rien. » (*JT*, p. 21)

À cet égard, la relation *Je-Tu* modélise l'instant où le monde apparaît et où elle le transforme en rencontre. Cette rencontre, pour Buber, doit être réciproque, c'est-à-dire que le *Je* ne doit pas altérer l'autre sans accepter d'être lui-même altéré. Dans l'instant du contact, « aucun jeu de concepts, aucun schéma et aucune image préalable » (*JT*, p. 30) ne sont activés, tout se produit dans le cadre d'un « réel » inaltéré. Ultimement, et même si

61 Le *Tu* de Buber, comme en dénote la troisième partie de son livre, est Dieu. La partie en question, « Le toi éternel » ne traite en effet que de la relation entre l'homme et son créateur, qui apparaît autant dans les autres que dans le monde qui entoure le sujet, habituellement représenté par l'ordre naturel hors de la catégorisation humaine.

le *Je* sujet est en position relative de pouvoir – en effet sans lui le *Tu* ne peut pas s’incarner – cette altération agonique, dans la rencontre *Je-Tu*, n’est jamais unilatérale, sous peine d’impraticabilité⁶².

Telle qu’elle est étudiée par Daniel Castillo Durante, la notion d’interagonicité va reprendre cette conceptualisation de Buber et en développer les paradigmes pour la faire pénétrer dans la fiction au sens littéraire. Dans *Les dépouilles de l’altérité*, Castillo Durante explique que « [l]e jeu et la lutte (agonie) que présuppose la rencontre avec l’autre seraient ici une condition de possibilité [de ce] regard ouvert sur la réalité ». (*DA*, p. 25) Par l’insertion d’une seconde dualité dans la notion de rencontre, cette dernière arrête d’être une fin en soi. Sans devenir elle-même sujette aux caprices du sujet en position de pouvoir, la rencontre cesse de n’être qu’une *rencontre* et devient un *effort* interagonistique. Par effort, nous entendons que le sujet doit essayer consciemment d’aller vers l’autre pour que la réciprocité soit réactivée. Il doit, en somme, accepter de lutter pour rencontrer l’altérité. Dans le terme « interagonistique », on retrouve le mot « agonistique », emprunté du latin *agonisticus* et qui signifie « qui lutte⁶³ ». La rencontre, lorsqu’elle se situe dans la simulation, ne peut donc entraîner que la lutte puisqu’il n’est plus question de la réalité, mais d’un simulacre cadré par le stéréotype qui peut permettre au changement d’être imposé⁶⁴. Ce sera dans cet univers que le *Tu*, « une fois le phénomène de relation écoulé, devien[dra] *forcément* un *Cela* ». (*JT*, p. 58)

62 Jean-Louis Ferrier note à ce sujet que, « [s]i mes relations à autrui sont univoques, si je me contente d’aller simplement vers lui ou si, au contraire, il vient seulement jusqu’à moi sans que véritablement il y ait de ma part une réponse, il est alors inévitable que, non seulement, l’un entre en conflit avec l’autre, mais que le monde de l’un enveloppe celui de l’autre et le menace d’étouffement. » Jean-Louis Ferrier, *L’homme dans le monde, Essai d’explicitation concrète du réel*, Suisse, Édition de la Baconnière, 1957, p. 178-179.

63 CNRTL, « agonistique », *CNTRL*, <http://www.cnrtl.fr/etymologie/agonistique>, page consultée le 5 mars 2017.

64 Dans le simulacre, les règles qui médiatisent les relations interpersonnelles ne sont valables que si elles ont été recréées dans la nouvelle virtualité. La relation *Je-Cela* annule les modalités de la rencontre avec le *Tu* en faisant passer de la réalité à la simulation.

Le *Cela* est le *Tu* réifié, classifié, *connu* empiriquement, le *Tu* lorsqu'il arrive à la fin de la chaîne de copiage opérée par la parole de la tribu. Nous faisons mention du procédé de copiage puisque « [d]ire *Tu*, c'est n'avoir aucune chose pour objet[, tandis que] [...] *Cela* n'existe que parce qu'il est limité par d'autres *Cela* » (*JT*, p. 21), tous victimes de la non-réciprocité entraînée par la prédominance de la logique marchande dans les relations entre le sujet et l'altérité. Cette relation chosifiée, qui s'exprime dans une réalité altérée, n'est pas viable. La dichotomie *Je-Tu*, qui voit « l'homme [être] dans le langage et [parler au] sein du langage », explicite en quoi « l'esprit n'est pas dans le *Je*, il est [plutôt] dans la relation du *Je* au *Tu* ». (*JT*, p. 66) Robert Misrahi, en écho aux écrits de Buber, cimente la nécessité du *Tu* comme condition de possibilité du *Je* : c'est « par l'autre que le *Je* se découvre comme conscience non réifiée⁶⁵ ». En somme, cette dichotomie ne fait pas que confirmer la possibilité d'un dialogue : habile diplomate, elle explicite en quoi l'esprit ne peut pas exister en vase clos⁶⁶, donc dans la simulation baudrillardienne, et elle force l'humain à prendre conscience qu'il n'est humain que parce qu'il est capable de dialoguer et d'interagir avec l'autre⁶⁷.

Pour Buber, le mouvement *Tu-Cela* est le résultat du glissement de paradigme de représentation⁶⁸ qui est survenu au début du XIX^e siècle. Ce glissement a arraché des

65 Robert Misrahi, « Martin Buber » dans *Dictionnaire des Philosophes*, Encyclopaedia Universalis, 2001, p. 454. On retrouvera le même type de réflexion chez Charles Taylor dans *Les Sources du moi et L'homme dans le monde* de Jean-Louis Ferrier.

66 Buber affirme dès les premières pages de son étude qu'« [i]l n'y a pas de *Je* en soi; il y a le *Je* du mot-principe *Je-Tu* et le *Je* du mot-principe *Je-Cela* ». (*JT*, p. 20)

67 L'humain qui souhaite faire partie de quelconque réalité où il rencontre l'altérité doit accepter l'autre en tant qu'entité physique comme condition de possibilité de son cadre de perception. Sartre, dans *L'être et le néant*, évoque cette condition : « Au milieu du réel, en effet, quoi de plus réel qu'autrui? C'est une substance pensante de même essence que moi, qui ne saurait s'évanouir en qualités secondes et qualités premières et dont je trouve en moi les structures essentielles. Toutefois, dans la mesure où le réalisme tente de rendre compte de la connaissance par une action du monde sur la substance pensante, il ne s'est pas soucié d'établir une action immédiate et réciproque des substances pensantes entre elles : c'est par l'intermédiaire du monde qu'elles communiquent ». Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 267.

68 Henri Bergson note avec justesse, dans *L'évolution créatrice*, que l'homme n'est jamais en mesure de prédire de tels changements dans les récits de légitimation puisqu'« [o]n ne prévoit de l'avenir que ce qui est recomposable avec des éléments semblables à ceux du passé. Tel est le cas des faits astronomiques, physiques, chimiques, de tous ceux qui font partie d'un système où se juxtaposent

mains de Dieu et de la religion le livre où étaient inscrits tous les secrets de la création pour le remettre aux humains. Grâce aux travaux d'Einstein, de Grassé et d'autres comme Fleming et Pasteur, ainsi qu'aux avancées fulgurantes en mathématiques et en sciences expérimentales, l'homme arrive à se dissocier de sa réalité pour l'étudier objectivement (*JT*, p. 71). Désormais maître de son univers, l'humain s'est empressé de modéliser la relation qui l'unit aux objets et aux êtres et de tout consigner dans des livres faisant office de Loi⁶⁹. Nous proposons que cette catégorisation du monde physique par la parole est la première étape vers la rupture du lien d'altérité entre l'homme et la réalité.

Deuxième étape : La catégorisation de l'homme

La catégorisation est d'une telle force qu'entre sa mise en application par la perception de l'homme vis-à-vis du monde et sa réactivation par rapport à l'homme en tant que participant à l'évolution de la réalité, le pas n'est pas grand. Si le *Je* participe à sa réalité, il doit pouvoir, comme tout ce qui existe, être catégorisé. C'est le sort qui sera réservé au *Tu* humain. Dépouillé de son instantanéité, il sera confiné au passé, au déjà-vu, il se figera dans le discours (*JT*, p. 26), deviendra une expérience⁷⁰. L'empirisme fait en sorte que « l'homme ne participe point au monde » et que la connaissance « passe "en lui" et non entre lui et le monde ». (*JT*, p. 22) Il n'y a donc pas de place dans un univers où règne la création incessante de *Cela* pour une connaissance non-stéréotypée de l'autre. Dès que l'instant de la rencontre s'est estompé et que la réciprocité est menacée,

simplement des éléments censés être immuables, où il se produit que des changements de position, où il n'y a pas d'absurdité théorique à imaginer que les choses soient remises à leur place où par conséquent le même phénomène total ou du moins les mêmes phénomènes élémentaires peuvent se répéter. » Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, France, PUF, 1981[1907], p. 28. La sortie du sujet de la réalité religieuse entraînera une avalanche de conséquences dont la remise en question de l'immutabilité divine.

69 Nous pensons entre autres à *De l'origine des espèces* de Darwin, à l'article « Does the Inertia of a Body Depend upon its Energy Content? » d'Einstein (dans lequel il présente pour la première fois la formule $E=mc^2$), au *Traité de zoologie* de Grassé et à *Orientalism* d'Edward Said qui, même s'ils sont parus à des époques différentes, ont tous eu un impact important sur la vision qu'avaient leurs contemporains du monde.

70 « Le monde en tant qu'expérience relève », selon Buber, « du mot fondamental *Je-Cela*. Le mot fondamental *Je-Tu* fonde [quant à lui] le monde dans la relation. » (*JT*, p. 23)

l'expérience s'installe et le savoir prend le pas sur la connaissance (*JT*, p. 27). Il n'est pas surprenant que la relation *Je-Tu* ultime pour Buber soit celle qui unit l'homme aux essences spirituelles (*JT*, p. 23). C'est en effet seulement avec elles que la relation *Je-Tu* peut être réactivée sans cesse sans que l'expérience ne vienne stéréotyper l'autre. C'est pour cela que l'expérience mystique est fulgurante : puisque Dieu est l'apogée de l'altérité du *Tu*, il ne peut être décrit par le langage et car il se renouvelle à chaque instant.

Foucault, dans *Les mots et les choses*, remarque d'ailleurs que, hors du cadre religieux, mais en demeurant dans la relation homme/réel, le langage a comme caractéristique inhérente de pouvoir permettre la catégorisation de l'autre et la réification subséquente. La langue n'est, à la base, qu'« [u]n système arbitraire de signes [qui] doit permettre l'analyse des choses dans leurs éléments les plus simples ⁷¹ », ce qui permettra inhéremment leur classification. On peut observer ce phénomène dans l'utilisation de notions tirées des sciences expérimentales comme le terme « race » issue de la taxinomie de Linné ou les « gènes » de Johanssen, qui ont été utilisées comme catégories pour établir un degré de pureté de l'humanité et ultimement pour juger de la valeur d'un être humain, de la même manière qu'on établit la valeur de l'or ou d'un cheval. Ces sciences expliquaient ainsi pourquoi, comme en contrecoup à leur capacité de représentation, l'homme

était *caractérisable*, et qu'il pouvait entrer dans une *taxinomie*; que tout individu était *nommable*, et qu'il pouvait entrer dans un *langage articulé*; que toute représentation était *signifiable* et qu'elle pouvait entrer, pour être *connue*, dans un *système d'identités et de différences*. (*MC*, p. 187)

Les livres faisant office de Loi mentionnés plus hauts sont devenus des briques sur lesquelles s'est bâti tout un univers littéraire de catégorisation. C'est à partir d'eux que s'est enclenché le processus de rupture de la représentation de l'altérité en littérature. La

71 Michel Foucault, *Les mots et les choses : Une archéologie des sciences humaines*, Paris, France, Gallimard, 1966, p. 76. Désormais, les références à ce texte théorique seront indiquées par le sigle *MC*, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

réalité altérée qui a pénétré dans les textes, parole oblige⁷², a pu y contrôler avec avidité toute représentation. Cette catégorisation de l'homme est la seconde étape de la rupture entre l'homme et la réalité de l'autre.

Troisième étape : La rupture du dialogue avec l'altérité

La quête de l'altérité, qui est à la base de la relation réciproque bubérienne, existe bien avant l'apparition du langage et est lancée dès que l'embryon acquiert la perception de ses sens. Sorte d'environnement primordial, le ventre matriciel⁷³ n'offre une connaissance de l'altérité que par *symbiose*⁷⁴. L'embryon participe d'un monde qui l'a créé et duquel il fait intrinsèquement partie. C'est seulement lors de la naissance que les rôles sont inversés : hors d'un monde qui l'a vu apparaître, l'humain pénètre dans un univers qu'il lui faudra interpréter et peupler.

S'il le peut, l'enfant apprendra à communiquer. Il rompra le silence initial et d'un même cri⁷⁵ la relation embryonnaire *Je-Tu* originelle. Bientôt, par copiage et imitation, il apprendra à reconnaître ce qui sous-tend la civilisation : le langage. Par la suite, par association simple avec la réaction des gens qui l'entourent, il apprendra ce qui a droit de

72 Il n'a jamais été question de résister par l'abstention. Dès que le sujet communique, il permet la rupture. Roland Barthes explique à cet effet que « la langue, comme performance de tout langage, n'est ni réactionnaire, ni progressiste; elle est tout simplement : fasciste; car le fascisme, ce n'est pas d'empêcher de dire, c'est d'obliger à dire. » Roland Barthes, *Leçon inaugurale de la chaire de sémiologie littéraire du collège de France*, Paris, Éditions du Seuil, 1978, p. 14.

73 Nous devons cette analogie à Lippmann, qui affirmait que « if each of us is fitted as snugly into the world as the child in the womb », il n'y aurait jamais eu de rupture entre la réalité et l'homme. (*SS*, p. 27)

74 Munir Mahmoud-Saleh parle de désintéressement primordial (Munir Madmoud-Saleh, *Martin Buber, Je et Tu, Partie I*, Nantes, Université de Nantes, p. 9), or il nous semble plus juste de parler de symbiose. Contrairement au terme « désintéressement » qui laisserait croire que l'embryon aurait la capacité de s'intéresser mais qu'il choisit le désintérêt, le terme « symbiose » présuppose une réciprocité immédiate et exempte de tensions : le bébé donne au parent une descendance, un plaisir quelconque et le parent donne à l'enfant un espace où grandir.

75 Ce cri qui le séparera de la réalité matricielle suit de près le cri de la Nature de Rousseau, qu'il définit ainsi : « Le premier langage de l'homme, le langage le plus universel, le plus énergique, et le seul dont il eut besoin, avant qu'il fallût persuader des hommes assemblés, est le cri de la Nature. Comme ce cri n'était arraché que par une sorte d'instinct dans les occasions pressantes, pour implorer du secours dans les grands dangers, ou du soulagement dans les jeux violents, il n'était pas d'un grand usage dans le cours ordinaire de la vie, où règnent des sentiments plus modérés. » Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 1985, p. 78.

citée dans sa réalité. L'autre lui sera *étrange* et il existera des raisons qui feront en sorte qu'il en est ainsi. Ces raisons sont apprises et inaltérables dans le contexte social où évolue le *Je*. Cela constitue, en somme, l'entrée de l'enfant « dans le langage de la tribu » (*DA*, p. 106), cette tribu *médusesque*⁷⁶ ne permet pas à ses membres de suivre la voie d'une Babel sémantique. En effet, le premier « Je » à avoir été prononcé après la chute de Babel dut être celui de l'expression « Je ne te comprends pas ». Il devait en être ainsi jusqu'à la fin des temps.

D'un regard, cette tribu pétrifie la polysémie, de laquelle elle est dépendante. Elle ne permet le passage qu'au discours doxologique, celui de la masse, qui véhicule les mêmes idées, tout le temps. Cette communication, qui s'apparente plus à un discours de sourds, « est essentiellement *unilatérale*; de sorte que sa concentration revient à accumuler dans les mains de l'administration du système existant les moyens qui lui permettent de poursuivre cette administration déterminée ». (*SP*, p. 26) Cette administration du système de communication⁷⁷, cette « logique flottante modélisatrice des discours » (*DA*, p. 41) c'est le stéréotype. Sans avoir à répondre de ses actions, le stéréotype génère, à l'aide de vecteurs comme le cliché et les lieux communs, une stase de sens où ne peut exister que ce qui a droit de passage dans le discours de la doxa. Le pouvoir faisant ce qu'il peut pour le garder (*SS*, p. 39-40), les vecteurs de transfert du stéréotype contrôlent à la fois le message et ce que les récipiendaires peuvent en retirer⁷⁸.

76 J'emprunte ici le terme à Roland Barthes, qui définit le discours doxologique comme « l'opinion courante, le sens répété, comme si de rien n'était. C'est Méduse : elle pétrifie ceux qui la regardent ». Roland Barthes, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Tours, France, Éditions du Seuil, coll. « Essais », 1975, p. 147.

77 Nous retrouvons une élaboration similaire de la part de Pierre Bourdieu dans *Ce que parler veut dire*. Bourdieu explique qu'« en dehors même des usages littéraires — et spécialement poétiques — du langage, il est rare que, dans l'existence ordinaire, la langue fonctionne comme pur instrument de communication : la recherche de la maximisation du rendement informatif n'est que par exception la fin exclusive de la production linguistique et l'usage purement instrumental du langage qu'elle implique entre ordinairement en contradiction avec la recherche, souvent inconsciente, du profit symbolique. » Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 60.

78 « Quand l'idéologie, devenue absolue par la possession du pouvoir absolu, s'est changée d'une connaissance parcellaire en un mensonge totalitaire, la pensée de l'histoire a été si parfaitement anéantie

En d'autres mots, ceux qui contrôlent le sens des mots, ou leur création, contrôlent aussi « ce qui peut s'y énoncer » (*MC*, p. 311) et donc ce qui peut être intégré à la réalité.

La parole réifiée et cadrée par le stéréotype n'est ainsi apte qu'à véhiculer le malentendu⁷⁹, et ceux qui l'utilisent, ne possédant ni le temps, l'ambition ou le désir nécessaires pour l'enrayer, avancent aveuglément sur les chaînes de montage de la machine stéréotypale. Puisque la mathématisation de l'altérité de l'objet, et sa destruction subséquente par catégorisation, entraînerait la mathématisation du sujet par interdépendance – puisqu'il n'aurait plus rien à altérer –, c'est donc pour sa propre survie que le *Je* doit garder le *Tu* en vie, même s'il se fait sans cesse violence pour s'en distancier. Ce malaise communicationnel vis-à-vis de l'altérité est la troisième étape de l'entrée de l'homme dans la simulation.

Quatrième étape : Imag(e)-iner, ou la transsubstantiation de l'autre en image

Quoique Buber ne nomme pas explicitement la réification comme le feront plus tard Gruzinski et Castillo Durante, il jette les bases du phénomène. Les théories sur la réification présentées dans *Les dépouilles de l'altérité* et *Du stéréotype à la littérature* à ce sujet sont d'ailleurs les héritiers théoriques de l'image telle que la considère Buber, c'est-à-dire comme phénomène faisant office d'étape entre la rencontre du *Tu* et sa catégorisation. (*JT*, p. 30) Ce qui se place entre le *Je* et le *Tu*, l'altération fondamentale de

que l'histoire elle-même, au niveau de la connaissance la plus empirique, ne peut plus exister. La société bureaucratique totalitaire vit dans un présent perpétuel, où tout ce qui est advenu existe seulement pour elle comme un espace accessible à sa police. » Guy Debord, *La Société du spectacle*, Paris, Éditions Gallimard, coll : « folio », 1992 [1967], p. 104. Désormais, les références à ce texte théorique seront indiquées par le sigle *SP*, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

⁷⁹ Nous utilisons ce terme selon la définition qu'en donne Castillo Durante dans *Les dépouilles de l'altérité* et non selon sa définition usuelle de « mauvaise interprétation » : « En principe, la parole — qu'elle soit sous la tutelle du stéréotype ou non — vise le transfert d'une spécificité propre à l'un vers l'autre. En réalité, sans cette diversité à la base, la communication intersubjective ne serait qu'un pur simulacre, une sorte d'onanisme linguistique. Sommé par la rationalité marchande ainsi que la mondialisation des marchés et des cultures, le langage est souvent un lieu d'opacification plutôt que de transparence. Le malentendu s'y substitue à un échange de sujet à sujet. En fait, c'est souvent l'opacité même que l'on échange. La banalité, le mot lexicalisé, la formule toute faite aboutissent à des échanges convenus qui relèvent du stéréotype. » (*DA*, p. 41-42)

la réalité, c'est l'image⁸⁰ qui rompt l'instantanéité du moment et fige la rencontre⁸¹. Lorsqu'il est question d'image, il est nécessairement question de perception, et par association, du sens de la vue.

Comme le confirme Anne Sauvageot dans *L'épreuve des sens*, la vue sous-tend

toute relation intersubjective à la base de la vie sociale, [et elle est] un outil de prédilection dans les modes de connaissance. Outre le formidable auxiliaire que constitue la vision pour le langage – la langue écrite notamment –, il est impossible de passer sous silence le rôle des représentations imagées.⁸²

Les sciences expérimentales mentionnées plus tôt avaient donc tout à gagner à faire de ce sens le vecteur principal de leur savoir. Concrétisée entre autres par le microscope de Fleming, les dessins de Grassé et les formules d'Einstein qu'il traçait au tableau, la vision pénètre le monde de la simulation lorsqu'elle parvient à s'inscrire dans la société du spectacle telle que la définit Guy Debord dans son livre du même nom :

Le spectacle, comme tendance à *faire voir* par différentes médiations spécialisées le monde qui n'est plus directement saisissable, trouve normalement dans la vue le sens humain privilégié qui fut à d'autres époques le toucher; le sens le plus abstrait, et le plus mystifiable, correspond à l'abstraction généralisée de la société actuelle. (*SP*, p. 13)

L'existence de l'image dans un monde qui médiatise la perception au point de la rendre quasi inutilisable dans la rencontre de l'altérité, sera, comme le mentionne Thibault-Laulan, démocratisée afin d'en contrôler la portée. Par cela, Thibault-Laulan entend que

80 Serge Gruzinski, dans *La guerre des images*, explique que l'image historique, utilisée entre autres par les colons et, comme l'expliquent de leur côté les auteurs de *Images that Injure*, les gouvernements mondiaux en temps de crise, est un cadre sémantique « susceptible de produire des effets de sens qui finissent par opacifier la donnée » phénoménale d'origine. Serge Gruzinski, *La guerre des images : De Christophe Colomb à « Blade Runner » (1492-2019)*, Paris, Éditions Fayard, 1990, p. 37. Désormais, les références à ce texte théorique seront indiquées par le sigle *GI*, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte. Dans le chapitre « Drawing Dehumanization : Exterminating the Enemy in Editorial Cartoons » d'*Images that Injure*, Erin Steuter et Deborah Wills rappellent que lors de la Seconde Guerre mondiale les images de vermine et de maladie furent réactivées dans un contexte de diffamation à l'égard des Japonais et des immigrants, et que même après la victoire des Alliés et la signature des actes de capitulation du Japon, les connotations provenant de ces images sont demeurées. Les Japonais ne sont pas *biologiquement* des rats, mais ils le sont *sémantiquement*, alors on les traitait comme tels. Erin Steuter et Deborah Wills, « Drawing Dehumanization : Exterminating the Enemy in Editorial Cartoons », Susan Dente Ross et Paul Martin Lester (dir.), *Images that Injure : Pictorial Stereotypes in the Media*, Californie, Éditions Praeger, 2011, p. 323-336.

81 « Je considère un arbre. Je peux le percevoir en tant qu'image : pilier rigide sous l'assaut de la lumière, ou verdure jaillissante inondée de douceur par l'azur argenté qui lui sert de fond. » (*JT*, p. 24)

82 Anne Sauvageot, *op. cit.*, p. 42.

la perception de l'image acquerra des caractéristiques qui lui feront assumer « des fonctions tout à fait nouvelles : arme légère des luttes politiques, arme plus lourde de l'éducation permanente ⁸³ ». Il serait donc adéquat de dire que la perception passe majoritairement par la vue⁸⁴ et que la réification est activée par l'image, plus particulièrement par la transformation de l'altérité en image monnayable. Évoluer dans la société du spectacle, c'est avant tout préférer « l'image à la chose, la copie à l'original, la représentation à la réalité, l'apparence à l'être⁸⁵ ».

À ce sujet, Guy Debord développera une thèse centrale à la compréhension de l'évolution de la puissance de l'image spectaculaire en société. Selon lui, il existe la réalité d'un côté, et le spectacle de l'autre. L'Humanité s'est longtemps maintenue en équilibre entre ces deux espaces-temps mais a chuté dans la seconde au début du XX^e siècle, donc quelques années après la révolution cosmologique évoquée par Buber. Comme c'est le cas pour la simulation baudrillardienne, « [l]e spectacle [de Debord] se présente comme une énorme positivité indiscutable et inaccessible » (*SP*, p. 20), dans le sens où il s'offrira comme possédant des qualités presque messianiques qui forceront la masse à l'accepter comme « don du ciel ». Il n'est donc pas surprenant que l'« attitude qu'il exige par principe est cette acceptation passive qu'il a déjà en fait obtenue par sa manière d'apparaître sans réplique, par son monopole de l'apparence ». (*SP*, p. 20)

83 Anne-Marie Thibault-Laulan, *op. cit.*, p. 25.

84 Machiavel ne disait-il pas : « And nothing is more necessary than to seem to have this lasting quality [la justesse de la parole], for men in general judge more by the eyes than by the hands, for every one can see, but very few have to feel. Everybody sees what you appear to be, few feel what you are, and those few will not dare to oppose themselves to the many, who have the majesty of the state to defend them. » Niccolò Machiavelli, « In What Way Princes Must Keep Faith », *The Prince*, Traduction de Luigi Ricci, New York, Éditions A Mentor Book.

85 Ludwig Feuerbach, *op. cit.*, p. XV. La citation complète présente un synthèse de la pensée du théoricien quant à la réification de la société croyante : « Pour ces temps-ci, il est vrai, qui préfère l'image à la chose, la copie à l'original, l'apparence à l'être, cette transformation est une ruine absolue ou du moins une profanation impie, parce qu'elle enlève toute illusion. Sainte est pour lui l'illusion et profane est la vérité. On peut même dire qu'à ses yeux la sainteté grandit à mesure que la vérité diminue et que l'illusion augmente; de sorte que le plus haut degré de l'illusion est pour lui le plus haut degré de la sainteté. »

L'acception usuelle de l'image se voit ici complexifiée, et c'est cette nouvelle définition qui nous servira à développer notre pensée. Le spectacle debordien s'apparente ainsi au simulacre baudrillardien puisqu'il « n'est pas un ensemble d'images, mais un rapport social entre des personnes, médiatisé par des images » (*SP*, p. 15), qui elles obéissent « à la loi de la presse : rapidité, économie, diffusion massive, tout cela au détriment de la qualité » de la représentation⁸⁶.

Il est possible de faire débiter cette création d'images, surtout dans un contexte des Amériques, à l'arrivée des colons européens aux Indes orientales, qu'ils nommèrent après coup le Nouveau Monde, puis les Amériques. Nous devons à Christophe Colomb, qui visita les Bahamas, Cuba puis l'île d'Hispaniola en 1492, plusieurs observations sur les « Indiens » qu'il y rencontra. Il faudra toutefois attendre deux ans pour que les récits du nouveau continent pénètrent le discours européen, ce qu'ils feront sous la plume de Pietro Martire d'Anghiera, historien italien travaillant en Espagne à qui on doit l'œuvre *De Orbe Novo*.

En vue d'un continent qui ne figure pas réellement sur leurs cartes, Colomb et ceux qui l'accompagnent avaient devant eux, en théorie, un infini de possibilité. En pratique toutefois, ils ne s'en rendirent jamais compte, principalement parce qu'ils n'avaient jamais cru être sur le point de découvrir un nouveau continent inhabité. Selon leurs calculs, ils venaient d'atteindre le Japon et vogueraient plus tard jusqu'en Inde. Le choc n'en fut donc que plus déstabilisant lorsque leur réalité s'est heurtée de plein fouet à un réel qui n'aurait pas dû exister selon leur conception du monde, principalement parce qu'il ne cadrerait pas avec les enseignements catholiques⁸⁷.

86 Anne-Marie Thibault-Laulan, *op. cit.*, p. 49-50.

87 À leur arrivée, les colons remarquèrent que les Amérindiens ne connaissaient pas l'existence de Dieu et n'avaient jamais entendu parler de la Bible. Il ne pouvait y avoir que deux explications : ou bien il s'agissait de païens qui avaient soit rejeté, soit ignoré les préceptes divins, ou bien Dieu s'était trompé. Comme personne ne voulait finir sur un bûcher, ils en conclurent qu'il s'agissait de païens qu'il fallait convertir à tout prix.

Les images de richesses, d'épices et de perles par lesquelles ils avaient remplacé les habitants des Indes sont évocatrices du processus de réification qui guidait leur voyage. On peut postuler que Colomb a mis les pieds aux Amériques en sachant pertinemment que toute rencontre qu'il y ferait n'était déjà plus réciproque (*GI*, p. 19), simplement parce qu'il s'était déjà représenté ses habitants en leur donnant des caractéristiques propres aux marchandises qu'ils produisaient.

De nos jours, un tel choc d'altérité ne peut être comparé qu'à l'éventuelle rencontre avec des êtres extraterrestres, par la portée même de ce qu'elle sous-entend : il existe encore, dans un monde qui ne devait plus avoir de mystères, des espaces d'ombres qui ne sont pas régies par les récits de légitimation qu'on nous présente. Pour contrebalancer cette irrégularité au cœur même de la conception catholique de la réalité, d'Anghiera, lorsqu'il met par écrit ses observations, « apprivoise cette chose singulière [l'altérité] en en faisant la réplique d'un spectre, il parvient à la visualiser pour lui et ses lecteurs – tâche essentielle pour un écrivain dont le but est de donner à voir l'inconnu – et la pourvoit d'un cadre ». (*GI*, p. 33) Le cadre interprétatif de d'Anghiera est l'aboutissement de tout un processus d'imagerie qui facilite la rencontre avec l'autre (*Tu*) et c'est dans ce cadre que se produira ultimement le glissement du *Tu* au *Cela*. D'Anghiera, aussi nobles qu'aient été ses intentions, ne pose pas sur les premiers habitants du pays un cadre vierge⁸⁸. Italien de naissance et historien de profession, son cadre interprétatif est déjà orné d'une myriade de fresques culturelles et d'idées préconçues pensées, justement, afin d'appréhender rapidement l'altérité. C'est entre les lattes de bois qui permettent à d'Anghiera de « comprendre, [de] dominer et

⁸⁸ Allen Carey-Webb tient ce même genre de propos lorsqu'il fait mention du discours tenu à propos des Amérindiens dans *El nuevo mundo descubierto por Cristóbal Colón* du dramaturge Lope de Verga. Carey-Webb explique que les portraits dressés par les colons, et la pièce en elle-même, sont « cadrés » par le discours européen et présentent ainsi des lacunes dans les images qu'ils présentent de l'altérité. Allen Carey-Webb, « OtherFashioning: The Discourse of Empire and Nation », dans René Jara et Nicholas Spadaccini (dir.), *op cit.*, p. 427.

[d]'acculturer » l'« Amérique indienne » que sera collée la première image de cette société. Composée à l'aide de catégories et d'amalgames sous-tendus par une conception tout européenne de la société, celle-ci dépeindra l'Amérindien comme l'entend le colon, soit comme un autre, un alien. Ses actions seront pesées par rapport à celles de l'Européen; ce qu'il fera comme le Blanc l'élèvera au rang de civilisé, tout le reste le reléguera au statut de sauvage, de barbare, de païen⁸⁹.

La main coloniale fabricatrice d'images, parce qu'elle est en théorie tout de même équivoque quant à son but, reste tendue vers l'autre. C'est la main que tend le *Je* de Buber vers le *Tu* encore « exotique⁹⁰ ». En réalité toutefois, cette main, qui se veut tout aussi initiatrice d'une discussion que symbole de domination, sera portée à écraser l'altérité⁹¹ parce que l'humain qui est au bout du bras se la représente à l'aide d'une vision du monde régie par une économie de la répétition. C'est à cause de ce cadre venu d'ailleurs, et qui tente de cadrer un monde duquel il ne connaît rien, que, « par glissements successifs, l'objet s'enfoncé[ra] sous les étiquettes familières, disparaît[ra] sous les appellations convenues ». (*GI*, p. 38-38) Par conséquent, la création d'images permettra à d'Anghiera de « produire des effets de sens qui finissent par opacifier la

89 À ce sujet, lire « When Speaking Was Not Good Enough. Illiterates, Barbarians, Savages, and Cannibals » de Walter D. Mignolo dans Elizabeth DeLaney Hoffman, *op. cit.*, p. 312-345.

90 « Le mot grec *exōtikos* désigne une notion d'étranger dont la différence est irréductible alors que le récit de voyage vise tout le contraire. L'exotique étant par définition celui qui se situe en dehors du système de représentation du même, il est supposé demeurer hors d'atteinte de l'emprise d'une interprétation réductionniste. À la limite, il peut même être conçu comme la barrière infrangible au-delà de laquelle toute une civilisation avec ses valeurs perd pied et risque de s'effacer. L'exotique serait ainsi ce que le même doit toujours emprisonner dans une représentation afin de persévérer dans son être. Il ne faudrait pas oublier parallèlement que la notion d'exotisme permet d'élargir le concept d'altérité pour embrasser, outre l'individu, les lieux, l'espace, la faune, voire le temps. » (*DA*, p. 25)

91 Cette violence vis-à-vis de l'autre peut prendre des formes multiples. Dans le cas des Amériques, Amaryll Chanady, qui cite à titre d'exemple le roman *Ashini* de Yves Thériault, explique que l'intégration est une des formes de violence la plus efficace mais dommageable pour l'altérité. (Chanady, *op. cit.*, p. 27) *Ashini*, héros du roman éponyme, affirme à cet effet qu'« [i]ntégrer, cela veut dire absorber en soi un peuple jusqu'à ce que rien ne subsiste de lui qu'un souvenir et les mensonges odieux des manuels d'histoire ». Yves Thériault, *Ashini*, Montréal, Éditions Fides, 1961, p. 70. Ces manuels d'histoire ont d'ailleurs été étudiés par The Council on Interracial Books for Children (*op. cit.*, p. 11), qui en sont venus à la conclusion que l'altération de l'histoire venait en grande partie de ces mêmes manuels, altérés de manière à ne rendre compte que du point de vue du gagnant, souvent masculin et blanc.

donnée ethnographique et s'y substituer ». (*GI*, p. 37) Ainsi, même pour un historien ethnographe, qui découvre une altérité réellement nouvelle en tous sens, sinon qu'elle est humaine – et encore, il a fallu plusieurs débats quant à l'humanité des autochtones pour confirmer cela⁹² – l'autre ne peut demeurer autre, il faut en contrôler la portée : l'encadrer.

Suite à ce cadrage interprétatif, c'est la réalité même du nouveau continent qui devient faussée. Par une schématisation répressive et un modelage de sa perception, d'Anghiera évolue dans le spectaculaire et il le nourrit. Son travail s'inscrit dans les sciences expérimentales et la propagation de son récit ne donnera que plus de puissance à la simulation qui englobera dès lors la figure de l'« Indien ».

L'image de d'Anghiera, et par association l'image de Gruzinski, ne représente jamais l'entièreté de son référent puisqu'elle ne peut pas le faire de manière réaliste. Cette création d'images, semblable à ce que Castillo Durante nomme la re-présentation⁹³, n'est pas néfaste en tant que telle. Si on peut l'accuser de quoi que ce soit, c'est d'être d'emblée portée à la simplification excessive. C'est pourquoi « la constitution d'autrui n'éclaire pas entièrement la constitution de la société, qui n'est pas une existence à deux ou même à trois, mais une coexistence avec un nombre indéfini de consciences ». (*PP*, p. 401) Par exemple, l'image réifiée – qui acquiert parfois le statut de mythe – du « bon sauvage » ne représente en aucun cas l'entièreté de la population autochtone des Amériques⁹⁴.

92 Leonardo García Pabón, « The Indian as Image and as Symbolic Structure », dans René Jara et Nicholas Spadaccini (dir.), *op cit.*, p. 534.

93 « Pour comprendre autrui, il faut d'abord accepter d'ouvrir un espace d'interaction sans préconstruits. Bref, un espace qui ne soit pas miné par le stéréotype. Or, dans la pratique, c'est le contraire qui se passe : je ne rencontre chez l'autre que l'image que je me fais de lui. Cette « re-présentation » d'autrui (qui exclut donc d'emblée toute présentation) opère grâce à une logique de commutation : autrui est remplacé par une copie. La copie vient prendre la place de l'autre sous la forme d'un cliché. » (*DA*, p. 22)

94 Le bon sauvage est l'Amérindien que décrit Colomb aux souverains d'Espagne : « They all go naked, men and women, just as their mothers bore them... They have no iron or steel or weapons, nor are they fitted to use them; not because they are not well built and of handsome stature, but because they are

C'est donc en partie à cause de la création d'une image réifiée de l'autre, suite à la découverte de l'altérité des Amériques, que l'humanité est passée du *Je-Tu* au *Je-Cela*, d'une réciprocité sémantique avec l'autre à une étude de faits subjectifs. Cette substitution de l'autre (*Tu*) par une image qu'on peut vendre et reproduire à la chaîne est la quatrième et dernière étape de la rupture entre le sujet et la réalité.

Les théories de la réalité altérée : pseudo-environnement et simulation

Nous affirmons que la rupture du sujet avec la réalité ne peut se concrétiser que dans le contexte d'une simulation. Nous empruntons à Jean Baudrillard et à Walter Lippmann leurs théories sur les simulacres, la simulation et la manipulation de l'opinion dans un contexte de société surmédiatisée afin de montrer de quelle manière l'activation d'une simulation permet au sujet de rompre la relation de réciprocité qui l'unit à la réalité qu'il perçoit.

La simulation et le simulacre

Jean Baudrillard définit essentiellement la simulation comme « le brouillement du vrai et du faux ». (SS, p. 13) Du terme latin *simulatio*, qui signifie « faux semblant » ou « feinte⁹⁵», le mot simulation se présente comme l'action, voire le processus, d'exister dans le faux. Le simulacre quant à lui est « ce qui gouverne les relations d'échange, de

extraordinarily timorous... It is true that, after they become reassured and lose this fear, they are so guileless and so generous with all they possess, that no one would believe it who has not seen it. Of anything they have, if they are asked for it, they never say no, on the contrary they invite the person who share it and display much love as if they would give their hearts. » Christophe Colomb, *The Four Voyages of Christopher Columbus: Being His Own Log Book, Letters, and Dispatches with Connecting Narrative Drawn from the Life of the Admiral by his Son Hernando Colon and Other Contemporary Historians*, traduit par J. M. Cohen, New York, Éditions Penguin Books, 1969, p. 21. Alex Alvarez, dans *Native America and the Question of Genocide*, remet en question cette représentation « positive » de l'Amérindien parce qu'il juge qu'ils ne représentent pas la réalité amérindienne tout en permettant au colon de dominer le colonisé : « If these positive kinds of perceptions had been maintained, the story of the Americas after contact might have been very different, but unfortunately, these positive images were soon reshaped by the pressures of greed, bigotry, intolerance, and religion into much more negative stereotypes that justified and enabled wholesale slavery, exploitation, violence, and sometimes even extermination. [...] In its own way, this stereotype is as dehumanizing and misleading as the many images of Native Americans that depict them as ignorant savages. » Alex Alvarez, *Native America and the Question of Genocide*, Lanham, Éditions Rowman & Littlefield, 2014, p. 21.

95 CNRTL, « simulation », CNRTL, <http://www.cnrtl.fr/etymologie/simulation>, page consultée le 8 avril 2017.

production et consommation à travers l'élision de la réalité : un échange de signes entre eux, sans que, dans l'échange, "quelque chose de réel" intervienne⁹⁶». Pour le dire autrement, le simulacre est le matériau avec lequel la simulation bâtit la réalité du sujet. C'est à partir de signes altérés, l'équivalent des clichés, redites, lieux communs et autres unités d'emprunt de Castillo Durante, qu'il médiatise les relations *Je-Tu*.

En tant que phénomène, la simulation qui découle de la surcatégorisation de la réalité par le sujet explique en quoi « l'abstraction n'est plus celle de la carte, du double, du miroir ou du concept. La simulation n'est plus celle d'un territoire, d'un être référentiel, d'une substance. Elle est la génération par les modèles d'un réel sans origine ni réalité : hyperréel ». (SS, p. 10) Cet hyperréel fluide, qui ne répond pas aux mêmes lois que la simulation, est un filtre plus friable vis-à-vis de la perception parce qu'il peut être déconstruit par re-sémantisation. Simultanément, il va activer tous les référents nécessaires à l'existence de l'homme et lui permettre de s'y vautrer en tout temps et sans qu'il ait besoin d'en sortir et de rencontrer l'altérité. La simulation, qui était au début une ouverture au non-perceptible, est devenue une couche de représentation apte, à première vue, à replacer le monde objectif.

Ce glissement a été facilité par la « résurrection artificielle [des référentiels] dans les systèmes de signes, matériau plus ductile que le sens, en ce qu'il s'offre à tous les systèmes d'équivalences, à toutes les oppositions binaires, à toute l'algèbre combinatoire ». (SS, p. 11) Ces signes évoqués par Baudrillard peuvent être rattachés à la parole saussurienne, qui, rappelons-le, est altérable et sujette à une certaine agonie. Ajoutons à cela le fait que le *Je* et le *Tu* en voie d'être réifiés « vivent dans le même monde, mais pensent et ressentent dans des mondes différents⁹⁷ » (PO, p. 20), et bientôt

96 Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976, ch. 1.

97 Citation originale traduite de l'anglais par moi : «More accurately, they live in the same world, but they think and feel in different ones. »

l'altérité se retrouve coincée en marge d'une parole qui ne peut plus la réactiver efficacement là où elle existe, soit dans la simulation. De ce fait, l'autre se retrouve seul, inapte à participer au pseudo-dialogue de la masse et incapable de retourner à ce stade précédant la venue de la parole qui lui permettrait de s'extirper de la simulation.

À cet effet, nuanceons toutefois que la simulation n'est pas l'apogée de la représentation, au contraire, dans sa relation au réel, elle en devient l'opposé. Cette dernière, même si elle sert à déjouer la trop grande complexité du réel en facilitant le transfert d'information,

part du principe d'équivalence du signe et du réel (même si cette équivalence est utopique, c'est un axiome fondamental). La simulation part de l'inverse de l'*utopie* du principe d'équivalence, part *de la négation radicale du signe comme valeur*, part du signe comme réversion et mise à mort de toute référence. Alors que la représentation tente d'absorber la simulation en l'interprétant comme fausse représentation, la simulation enveloppe tout l'édifice de la représentation lui-même comme simulacre. (SS, p. 16)

L'équivalence du réel et du signe, même si elle est utopique, reste toutefois plus viable que la simulation, surtout dans un contexte où l'homme n'est plus apte à différencier la représentation du simulacre. Par viable, nous entendons qu'elle permettrait au sujet de connaître le monde dans lequel il évolue plutôt que de le faire évoluer dans un faire-paraitre qu'il ne peut pas altérer.

Comme c'est le cas avec le stéréotype, le fait de croire à ce que présente la simulation n'implique pas nécessairement le fait d'avoir tort. En effet, même lorsque

two factions see vividly each its own aspect, and contrive their own explanations of what they see, it is almost impossible for them to credit each other with honesty. If the pattern fits their experience at a crucial point, they no longer look upon it as an interpretation. They look upon it as "reality". (PO, p. 126-127)

La réalité n'est réelle que si elle est connue; une réalité simulée, présentée comme seule réalité et dont les participants ne connaissent pas l'origine, n'est pas pour eux simulée, c'est la réalité. La simulation n'est ultimement dommageable que lorsque ceux qui y évoluent justifient leurs actions sur le réel à partir d'opinions qui y sont véhiculées.

Si tu meurs dans la Matrice, tu mourras pour vrai

Prenons à titre d'exemple le film *La Matrice*⁹⁸ de Lana et Lilly Wachowski où sont présentés deux univers. D'un côté la réalité « réelle », monde apocalyptique où les humains, enfermés dans des cocons mécaniques du jour de leur naissance jusqu'à leur mort, servent de source d'énergie pour les machines. Les humains qui sont parvenus à s'échapper vivent sous terre et sont sans cesse pourchassés par leurs anciens maîtres. De l'autre la Matrice, une simulation créée et maintenue par les machines afin d'activer les cerveaux humains desquels elles tirent leur énergie. La Matrice est présentée comme notre réalité. Ceux qui rompent la simulation voient le monde comme il est, dévasté, robotique et hostile. Comme l'homme de la caverne de Platon toutefois, ils ont la possibilité, à l'aide de ports subcutanés, de retourner momentanément dans la Matrice, dotés alors de capacités d'altération de la réalité, et d'y « éveiller » d'autres humains. On leur rappelle toutefois que s'ils meurent dans la Matrice, ils mourront pour vrai.

Dans notre « réel », et jusqu'à preuve du contraire, il n'existe pas de Matrice comme l'entendent les Wachowski. Nous argumentons toutefois que le stéréotype, duquel, comme son homologue cinématographique, il est difficile de s'échapper, permet une simulation assez forte pour faire oublier aux humains qu'il existe un monde au dehors de celui où ils ne font jamais la rencontre de l'altérité. Parce qu'il utilise sa perception pour rendre compte de cette réalité peut-être simulée, l'humain s'inscrirait dans la tripartite d'interprétation suggérée par Lippmann dans *Opinion publique*. Cette théorie veut qu'il y ait, au premier niveau, la scène, l'action, l'individu qui existe, évolue de manière non-interprétée. Il s'agit du réel où sont activés le *Tu* bubérien et l'altérité de Castillo Durante.

98 Lana Wachowski et Lilly Wachowski, *La Matrice*, Warner Bros., 1999, 130 minutes.

Au second niveau se développe l'image que se fait l'humain de la scène, de l'action et des autres. C'est son entrée dans la Matrice de la parole et l'entrée du réel dans la représentation. Merleau-Ponty, dans *Phénoménologie de la perception*, explique ce processus dans un contexte interhumain :

Et tant que j'ai des fonctions sensorielles, un champ visuel, auditif, tactile, je communique déjà avec les autres, pris aussi comme sujets psychophysiques. Mon regard tombe sur un corps vivant en train d'agir, aussitôt les objets qui l'entourent reçoivent une nouvelle couche de signification : ils ne sont plus seulement ce que je pourrais en faire moi-même, ils sont ce que ce comportement va en faire. Autour du corps perçu se creuse un tourbillon où mon monde est attiré et comme aspiré : dans cette mesure, il n'est plus seulement le mien, il ne m'est plus seulement présent, il est présent à X, à cette autre conduite qui commence à se dessiner en lui. Déjà l'autre corps n'est plus un simple fragment du monde, mais le lieu d'une certaine élaboration et comme d'une certaine "vue" du monde. Il se fait là-bas un certain traitement des choses jusque-là miennes. Quelqu'un se sert de mes objets familiers. Mais qui? Je dis que c'est un autre, un second moi-même et je le sais d'abord parce que ce corps vivant a la même structure que le mien. (*PP*, p. 406)

La perception telle qu'elle se présente dans cet extrait situe la catégorisation dans l'immédiateté, sans même donner le temps à la relation *Je-Tu* d'exister. Il n'y a pas d'espace temporel tampon où la rencontre de l'altérité peut se faire hors de l'action (*PP*, p. 414) de la création d'image. Comme chez Buber⁹⁹ toutefois, la chosification merleau-pontienne du *Tu* n'est pas irréversible. Lorsqu'elle est mise en rapport direct avec l'effort créé par la mise en œuvre de la dualité jeu/lutte de Castillo Durante, elle devient en effet sujette aux caprices des *Je*. Dans n'importe quel affrontement/jeu entre le *Je* et le *Tu*,

le regard d'autrui ne me transforme en objet, que si l'un et l'autre nous nous retirons dans le fond de notre nature pensante, si nous nous faisons l'un et l'autre regard inhumain, si chacun sent ses actions, non pas reprises et comprises, mais observées comme celles d'un insecte. (*PP*, p. 414)

La deuxième pointe de la tripartite lippmannienne, soit la création de l'image, présuppose une relation de pouvoir faisant que le *Je* et l'autre connaissent d'emblée la teneur de la relation possible. Ils décident ainsi, parce qu'ils sont tous deux irréconciliables dans leur propre perception – principalement à cause de l'expérience de leurs sens qu'ils ne partagent pas –, de se retirer dans leur réalité et de créer une image¹⁰⁰ de l'autre qui

99 Buber qui affirme que « [c]haque *Cela*, s'il entre dans la relation, peut devenir *Tu* ». (*JT*, p. 58)

100 Il existe une corrélation entre la quantité d'images créées et la complexité du monde. En effet plus le réel est complexe (ou plus il se heurte à la réalité du sujet, par exemple par surcharge d'altérité), plus la simulation sera dense et résistante.

prendra le pas sur l'altérité.

Suite à cette *imagification*, l'humain atteint la troisième étape lippmannienne du processus de représentation du réel. Là, il va opposer le référent d'origine et l'image qu'il s'en fait, et agir par rapport au résultat de l'opposition et à l'acte de l'opposition en elle-même. (*PO*, p. 16-17) Les actions qu'il portera par rapport à la réalité et à la simulation qu'il crée par interprétation seront liées à sa conduite, tant en société que par rapport aux autres et en relation avec l'altérité.

Le pseudo-environnement et l'opinion

Lippmann, dès les premières pages d'*Opinion publique*, situe l'humain dans le monde et le cimente physiquement de la simulation. En se penchant sur la relation entre l'homme et la réalité, il note « how indirectly we know the environment in which nevertheless we live. We can see that the news of it comes to us now fast, now slowly; but whatever we believe to be a true picture, we treat as if it were the environment itself. » (*PO*, p. 4) Cet environnement existant dans la simulation mais ayant force de réel, il le nomme « pseudo-environnement ». Dans ce contexte, « pseudo- »

désigne la modalité de médiation qui tend à introduire pour le sujet ordinaire une confusion entre le réel et l'irréel. La logique du pseudo- est une *logique substitutive* et non plus seulement normative, même si elle n'est pas indemne de codes et de conventions. Le virtuel absorbe le réel et tend à s'y substituer.¹⁰¹

Le pseudo-environnement nomme donc cet espace simulé où l'humain aveuglé par les miroitements des simulacres agit. À la différence de la simulation (au succès de laquelle il participe activement), le pseudo-environnement est un environnement physique simulé mais inaltérable directement qui force le réel à subir les conséquences des actions qu'on y pose. Si la simulation pose sur la réalité une couche de sens qui altère le sens premier de ce qu'elle propose, le pseudo-environnement donnera à cette couche de sens des caractéristiques qui la fera passer pour le réel. Nous pouvons affirmer que c'est grâce à

101 Anne Sauvageot, *op. cit.*, p. 256.

lui que la perception de la réalité dans une simulation donne sa force d'érosion à la parole marchande. Cette parole force l'action dans le monde physique à partir de connaissances acquises dans la simulation, par exemple la liquidation de l'autre réifié à partir de clichés véhiculés par le *Je* qui réactive la parole de la tribu.

Qui plus est, la conduite d'un *Je* a un impact direct sur les autres sujets dans la simulation, même si ceux-ci n'y existent qu'en tant qu'images. En effet, quand on s'en prend à l'image, on s'en prend, pseudo-environnement oblige, à celui qui porte l'effigie, la forme derrière le rideau :

But because it *is* behavior, the consequences, if they are acts, operate not in the pseudo-environment where the behaviors are simulated, but in the real environment where action eventuates. If the behavior is not a practical act, but what they call roughly thought and emotion, it may be a long time before there is any noticeable break in the texture of the fictious world. But when the stimulus of the pseudo-fact results in action on things or other people, contradiction soon develops. (*PO*, p. 15)

Le pouvoir du stéréotype, c'est d'être assez fort pour résister à cette fracture débilite de la simulation tout en permettant à la simulation d'y résister elle aussi. Le stéréotype se présente comme un baume épais qui bouche tous les trous créés par les différences apparentes entre réel et pseudo-environnement et réalité et simulation. Pour que le système évoqué fonctionne, c'est-à-dire qu'il soit irrésistible, il faut que les gens qui y sont enfermés ne doutent pas de sa réalité.

C'est là qu'entre en jeu l'opinion, ou plutôt le manque d'opinion; partager l'opinion de la masse sans réfléchir revient à ne pas en avoir. Le *statu quo* est ce qui maintient la simulation et donne son pouvoir réifiant à la parole de la tribu, « for it is clear enough that under certain conditions men respond as powerfully to fictions as they do to realities, and that in many cases they help to create the very fictions to which they respond ». (*PO*, p. 14) Dans la réalité du sujet, où l'hyperréel baudrillardien menace à tout moment d'avaler l'humanité, l'image peut posséder des caractéristiques qui ne la

poussent pas dans le monde de la simulation¹⁰². Or l'opinion publique fait en sorte qu'« [i]nvariably our opinions cover a bigger space, a longer reach of time, a greater number of things, than we can directly observe. They have, therefore, to be pieced together out of what others have reported and what we can imagine. » (*PO*, p. 79) La différence entre l'image sacrée qui représente un réel qu'on ne peut pas voir, le divin, et l'image véhiculée par l'opinion qui véhicule aussi une image d'une réalité qu'on ne peut pas voir personnellement se situe dans l'utilisation qu'on en fait. Lippmann ne mâche pas ses mots à ce sujet et critique la participation du public dans la propagation d'images faussées qui renforcent la mainmise de la simulation :

The mass of absolutely illiterate, of feeble-minded, grossly neurotic, undernourished and frustrated individuals, is very considerable, much more considerable there is reason to think than we generally suppose. Thus a wide popular appeal is circulated among persons who are mentally children or barbarians, people whose lives are a morass of entanglements, people whose vitality is exhausted, shit-in people, and people whose experience has comprehended no factor in the problem under discussion. The stream of public opinion is stopped by them in little eddies of misunderstanding, where it is discolored with prejudice and far fetched analogy. p. 75

Lippmann ne critique pas l'existence de l'opinion, ni celle de l'image, il critique le processus qui fait de ces deux phénomènes des armes utilisées par la simulation afin de garder le contrôle de la représentation de la réalité de l'autre.

En somme, la relation *Je-Tu* s'est réifiée à cause d'un processus au travers duquel l'opinion publique a transformé la réalité en images. Cela a permis à la simulation d'asseoir son contrôle sur la perception, et ainsi d'acquérir assez de pouvoir pour être en mesure d'altérer le monde physique, par le truchement du pseudo-environnement.

Entre réel et simulation : où la parole va le stéréotype suivra

Il importe à la parole d'exister là où elle peut être véhiculée, là où elle est *utilisée* par l'humain de manière à rendre compte, dans les limites de la trichotomie bubérienne

102 Anne-Marie Thibault-Laulan propose à titre d'exemple l'image sacrée, qui avait un statut d'objet, c'est-à-dire qu'il s'agissait d'une représentation physique de ce qui ne l'était pas. Ce type d'image ne participait pas à une quelconque simulation puisqu'il ne s'agissait jamais de représenter la réalité, mais de donner forme physique à l'immatériel. Anne-Marie Thibault-Laulan, *op. cit.*, p. 16-23.

Je-Tu-Cela, d'un monde qui peut ultimement exister sans lui. Par cela nous entendons qu'un arbre, par exemple, n'a pas besoin d'être nommé, ou de se nommer, pour exister. Inversement, l'humain est nommé dès sa naissance, son *Je* lui est remis, et c'est à partir de ce nom qu'il enclenchera sa lutte de reconnaissance. Dans ce contexte agonistique où interagissent une multitude d'êtres qui lui ressemblent et avec qui il doit communiquer avec un certain degré d'efficacité, il devra rendre transférable une réalité qui lui est propre. Sorte de mise à terre anthroponymique¹⁰³, le nom est l'élément par lequel le *Je* identifiera sa perception du monde et pourra en transférer des éléments à d'autres par la parole.

Ce déplacement de sens ne se fait toutefois pas sans embûches, surtout dans un contexte où sa parole doit s'élever contre celle de la masse. En effet, « au lieu de faire communiquer, [la langue réifiée] s'épuise dans la mise en scène de la communication. Au lieu de produire du sens, elle s'épuise dans la mise en scène du sens » (*SS*, p. 121), c'est-à-dire qu'entre l'émetteur et le récepteur, il ne se véhicule que le malentendu. Entre le *Je* et l'autre, il n'y a réellement – outre les cas liminaires où les canaux de communication sont réellement ouverts dans les deux sens (*Je-Tu*) – qu'une relation où *Je* est égal à *Je* (*DA*, p. 25-26). La relation que nous venons d'évoquer, résultat à long terme de la stéréotypisation et, par extension, de la simulation, pourrait être considérée comme l'étape ultime de la dégénérescence du glissement bubérien, qui se présenterait maintenant comme suit : du *Je-Tu* au *Je-Cela* au *Je-Je*¹⁰⁴. Dans cette relation, le *Je* en

103 Nous empruntons l'acception de ce terme à Castillo Durante dans « Sábato: du stéréotype au roman ou l'anthroponymie comme instance de marginalisation », où il est question « du caractère nommé incestueux, "non chaste", des liens – toujours problématiques – qui se tissent entre le sujet et la coquille patronymique censée prendre en charge la représentation de son altérité » (Castillo Durante, *op. cit.*, p. 273). Nous développerons d'avantage ce terme et son implication dans les théories sur le stéréotype et la simulation dans les chapitres suivants, notamment en relation avec le concept d'anonymat, qui peut être réactivé dans les romans de notre corpus.

104 À ce sujet, Sartre dans *L'être et le néant* explique que dans ce type de relation, « [l]e reflet se fait ne pas être le reflétant; il s'agit là d'un être qui se néantise dans son être et qui cherche en vain à se fondre à soi-même comme *soi*. » Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 284.

position de pouvoir, en véritable cannibale onanique, jouit de dévorer son semblable. L'autre, s'il n'a pas d'utilité intrinsèque ou n'est pas rapidement liquidable, n'a de valeur que mort ou agonisant. N'ayant pas réussi à évoluer dans la modernité de sorte qu'il puisse utiliser l'altérité comme source d'énergie extérieure, le *Je* se jettera sur l'autre pour y pondre ses œufs, pour ensuite y éclore et consommer son hôte de l'intérieur.

Dans une perception où la réalité qui évolue au même niveau que l'altérité est bannie du champ de la compréhension réciproque par les simulacres et les figures de la répétition le malaise communicationnel pourra s'installer. C'est dans cette faille sujet/réalité dont nous avons énuméré les quatre étapes de création que le phénomène pourra modeler la réalité pour en faire une simulation propre à donner à l'image (et ses équivalents langagiers le cliché et le lieu commun), la force de décimer l'altérité. Dans cette réalité stéréotypée, où le nom des choses n'a de force que dans un contexte de lutte, il deviendra ultimement préférable de ne dialoguer qu'avec soi-même puisque de toute façon seule notre vision du monde peut exister.

Le stéréotype

Qu'est-ce qu'il veut, le stéréotype, en faisant dire ce qu'il dit ?
Castillo Durante, *Les dépouilles de l'altérité*, p. 22.

Comme nous l'avons évoqué dans l'introduction de cette thèse, plusieurs chercheurs ayant théorisé le stéréotype se sont arrêtés à faire de lui un synonyme du cliché, soit « une croyance, une opinion, une représentation concernant un groupe et ses membres ¹⁰⁵», auquel ils lient le préjugé¹⁰⁶, qui s'énonce comme « l'attitude adoptée envers les membres du groupe en question ». (*SC*, p. 35) Or le stéréotype comme nous

105 Ruth Amossy et Anne Herschberg Pierrot, *Stéréotypes et clichés*, France, Éditions Armand Colin, coll. « lettres et sciences sociales 128 », 2005, p. 35.

106 Dans ce contexte, le préjugé constitue, selon Harding cité par Amossy, « une attitude envers les membres d'un groupe extérieur où les tendances à l'évaluation négative prédominent ». John Harding, « Stereotypes », *International Encyclopedia of the Social Sciences*, David L. Sills (dir.), v. 15, Éditions The McMillan Cie & the Free Press, cité dans Ruth Amossy et Anne Herschberg Pierrot, *Stéréotypes et clichés*, France, Éditions Armand Colin, coll. « lettres et sciences sociales 128 », 2005.

l'entendons s'active plutôt dans un système où il modélise la perception du réel en contrôlant la quantité de lumière qui lui parvient¹⁰⁷. Pour Castillo Durante, le stéréotype joue donc

ce rôle diaphragmatique moyennant lequel le langage règle ses distances par rapport au réel. Les clichés qui s'ensuivent ne seraient alors que le résultat de ce jeu de réglage entre la distance de l'objet et la quantité de lumière qu'il faudra laisser entrer dans l'objectif afin de produire l'image clichée de l'autre. (*DA*, p. 43)

L'aspect relationnel que nous avons établi plus tôt entre la réalité et le sujet ne perdrait pas au jeu s'il n'était question que de l'apparition de croyances et d'opinions. Les répercussions de la réactivation du stéréotype demeurent minimes tant et aussi longtemps que les unités d'emprunt qu'il emploie pour miner la parole, et par extension ce qu'il permet de percevoir, ne remettent pas en question la valeur de la réalité des autres. C'est l'aspect métastratégique¹⁰⁸ et diaphragmatique qu'il revêt chez Castillo Durante qui lui permet de s'approprier les cadres de la perception. Qui plus est, le stéréotype ainsi conceptualisé, tout en faisant se dérouler le tapis de la machine créatrice de malentendus, demeure toujours en retrait même lorsqu'on croit l'identifier; on peut nommer les nuages qui masquent le soleil, mais les affubler d'un nom ne les rend pas transparents. Cet aspect d'imprécision est à la fois créateur et création. Tel le docteur Frankenstein fuyant ce qu'il a créé, le stéréotype tente de dissimuler ses traces pour ne pas laisser la possibilité à l'altérité de reprendre le dessus, de le retrouver. À la lumière de cela, comment expliquer ce mécanisme dont les rouages semblent impénétrables? Comment le stéréotype peut-il se dire tout puissant quand même la réalité semble s'y opposer? Si la créature de Frankenstein est née grâce à l'électricité, le stéréotype profite quant à lui, comme nous l'avons ébauché plus haut, de « la confusion dans laquelle baigne le mot ». (*SL*, p. 41)

107 En plus de sa fonction diaphragmatique, Castillo Durante évoque « sa fonction de miroir [*kaptatron* en grec] grâce à laquelle des effets de réflexion gèlent l'image censée permettre un dialogue avec l'autre. La réflexion qu'il projette à la surface des discours correspond en réalité à un jeu de distorsions réglé d'avance. » (*SL*, p. 13)

108 Le stéréotype possède un aspect métastratégique en ce qu'il globalise les rencontres à un point tel qu'il n'y a ultimement aucune rencontre.

À cet effet, la parole réifiée sous-tendue par le stéréotype comme nous le concevons doit être en mesure d'altérer la capacité du sujet à interagir avec son réel tout en lui faisant perdre les moyens de comprendre l'existence d'une multitude d'autres réalités qu'il ne peut pas, en théorie, altérer. C'est pour cette raison que nous privilégions l'acception de Castillo Durante du stéréotype.

Au-delà du phénomène, le stéréotype dans toute son absence

Le but du stéréotype est avant tout de « figer le sens en tant que pré-sens là où il n'y a justement pas de présence assignable ». Sans prétendre réfuter la définition de Geeraerts qui voyait les stéréotypes comme des conventions sociales, des prototypes et des principes psychologiques d'économie conceptuelle influençant la catégorisation sémantique¹⁰⁹ ou celle de Ruth Amossy qui lui donnait plutôt les caractéristiques d'une « représentation sociale », voire d'un « schème collectif figé » participant d'un modèle culturel (SC, p. 64), il serait inadéquat de réduire la portée du stéréotype au seul niveau conceptuel de la parole.

Comme Dieu avant la Genèse, le stéréotype existe en effet avant l'énonciation. À la frontière de la langue et de son activation par la parole, il peut faire ce qu'il veut, mieux encore, il peut *permettre* ce qu'il veut. Là où la chute de son ange favori a laissé un vide, Dieu a placé son paradis. Là d'où l'autre s'exile, le stéréotype laisse grandir les discours de la doxa, qui ne pourraient exister sans lui mais qui le justifient tout à la fois. De fait, le processus de stéréotypisation ne s'illumine dans toute sa puissance que lorsqu'il est confronté à ce qui ne peut le nommer sans se fissurer : la parole. Si la parole ne peut s'extraire d'elle-même pour s'opposer à ce qui la muselle¹¹⁰, où peut-elle le faire ?

109 Dirk Geeraerts, « Les données stéréotypiques, prototypiques et encyclopédiques dans le dictionnaire », *Cahier de Lexicologie*, v. 46, 1985, p. 31.

110 Nous citons Roland Barthes à ce sujet : « le temps use mon pouvoir de distance, le mortifie, fait de cette distance une sclérose : je ne puis être à vie *hors* du langage, le traitant comme une cible, et *dans* le langage, le traitant comme une arme. » Roland Barthes, *Leçon*, p. 36.

« Nulle part », répondrait le stéréotype. « Arrête de poser des questions et accepte la réalité que je te présente. » Lorsque le stéréotype contrôle la perception, il devient ardu d'outrepasser ses perceptions sensorielles – surtout lorsque l'hyperréel est, comme son nom le suggère, hyperefficace dans la simulation – et ses connaissances pour étudier le cœur phénoménologique du processus. Comme un appareil photo Polaroid braqué sur le réel, le stéréotype distribue à tous ses utilisateurs des expériences prédéterminées qui prennent la forme de phrases pré-assimilées : les clichés.

Le stéréotype et la lutte de la représentation

Le stéréotype recycle le cliché comme mineur d'expérience, au sens littéral du terme. Le travail dans la mine est dangereux. Lorsque le processus diaphragmatique mis en marche par le stéréotype est remis en question, que les tunnels de malentendus s'affaissent, les clichés sont les premiers à mourir écrasés. Ils écopent mais ne peuvent pas se permettre de démissionner : sans le champ d'action qu'ils reçoivent du cadre stéréotypal, ils ne peuvent survivre dans la réalité puisqu'ils ne renvoient qu'à une image, un simulacre. Parallèlement, le stéréotype-roi a besoin de main-d'œuvre pour demeurer maître de ses terres puisqu'il n'a qu'un accès détourné au langage et donc au réel humain. Puisqu'il ne peut pas accepter de libérer la parole au risque d'être détrôné, il doit en somme, dans un même mouvement, assurer sa propre survie par la survie des clichés, et son propre retrait du processus : il est intouchable mais touche à tout. À cet égard, le concept de stéréotype et de cliché évolue de manière symbiotique; le cliché sans le travail du stéréotype n'aurait aucun appui, et il en va de même pour le stéréotype sans le cliché, qui n'aurait aucune porte d'entrée dans la parole.

Une fois à la frontière du discours, le stéréotype s'empresse « de combler les espaces lacunaires que l'opacité de l'autre actualise lors des échanges des unités

d'emprunt [en permettant] de faire l'économie de l'expérience ». (*SL*, p. 70) Ce qui ne peut être illuminé rapidement¹¹¹, et dans son entièreté, par une poignée de mots, voire un seul, est trop complexe pour figurer dans la réalité simulée et sera liquidé. Conséquemment, la création d'un monde où le réel et le pseudo-environnement ne peuvent coexister voit à la destruction, ou au mieux à la dissimulation violente et efficace, de l'un des deux. Ce « simulacre d'expérience » (*SL*, p. 70), puisqu'il se briserait face à la réalité, rompt donc les liens qui l'y lient et devient indépendant dans la simulation : il prend en mains l'hyper-réel.

Dans cet état qui existe grâce au pont créé par le langage entre la réalité et le percepteur, la logique du stéréotype se rapproche beaucoup de la notion de « pouvoir » et de « temps¹¹² » telle qu'elle s'inscrit dans la société du spectacle debordien, c'est-à-dire que plus puissante elle devient, plus elle scande qu'elle n'existe pas (*SP*, p. 69 et 106) réellement. Même s'il peut sembler omnipotent dans le cadre perceptif du sujet, le stéréotype connaît les modalités de son existence et brouille les cartes. Ce savoir fait en sorte que, « [t]out en orientant la compréhension comme pré-sens inscrit dans un cercle stéréotypal, il s'en distancie au point de se frayer une position de retrait. » (*DA*, p. 70)

Dieu existe-t-il? Si oui, tout comme le stéréotype, il a fait en sorte que les gens croient

111 « La parole en ayant recours à la politique de l'emprunt réalise un gain de temps considérable. Elle évite la réélaboration d'un topos dans le cadre des « formations discursives ». Le renvoi du stéréotype aux matrices précontraintes sous-jacentes au « discours social » configure un mouvement de va-et-vient qui assure sa cohésion au système. » (*DA*, p. 74)

112 « Toute connaissance, limitée à la mémoire des plus anciens, y est toujours portée par des *vivants*. Ni la mort ni la procréation ne sont comprises comme une loi du temps. Le temps reste immobile, comme un espace clos. Quand une société plus complexe en vient à prendre conscience de temps, son travail est bien plutôt de le nier, car elle voit dans le temps non ce qui passe, mais ce qui revient. La société statique organise le temps selon son expérience immédiate de la nature, dans le modèle du temps *cyclique*. » (*SP*, p. 126) À l'image du temps, le stéréotype s'installe entre la parole et le langage et se présente comme partie intégrante de la relation avec le réel. La réaction qu'ont les sociétés lorsqu'ils prennent conscience du stéréotype est d'ailleurs similaire à celle évoquée par Debord, en ce qu'il y a toujours une réaction de recul, voire de dégoût, par rapport à son existence. L'ironie est que, comme les humains ne croient pouvoir s'extirper du temps qu'en le rendant cyclique, donc en se donnant la capacité de modeler l'étendue de ses pouvoirs (en courbant l'infini sur lui-même on se permet de mieux se le représenter), ils tenteront de linéariser le stéréotype pour l'empêcher de revenir. Cette compréhension présuppose que l'humain peut appréhender le monde sans son aide, ce qui est, comme l'expriment Lippmann, Castillo Durante et plusieurs auteurs, impensable.

juste assez pour qu'il continue d'exister, mais pas assez pour qu'ils puissent prouver son existence.

À la différence de Dieu toutefois, le processus de stéréotypisation n'est pas puissant d'emblée. La pression exercée par la demande de l'économie de l'expérience telle que mentionnée plus haut fait en sorte qu'il se crée, à l'origine, une demande sans qu'il n'y ait d'offre. C'est dans ce vide et par extension lorsque la communication est entrée en compétition avec les autres facteurs temporeux de la vie humaine (le travail, l'argent, la routine), que le stéréotype étend son emprise, où il s'offre, dans un même espace, comme produit du réel et producteur de pseudo-réel.

Le stéréotype et sa cartographie du réel

Pour bien illustrer cette mainmise du stéréotype sur la parole et par extension sur le réel, imaginons un royaume où le *Je* est roi. Le *Je*, inapte à appréhender le réel dans son entièreté, a besoin d'aide; il n'a pas, si on veut, assez d'expérience. Le stéréotype se présente donc comme régent et ce sera à lui que reviendra la tâche de trier ce qui parviendra aux oreilles du roi. Tout ce qui est vu, entendu, senti, touché et goûté par le sujet convergera au centre du royaume, vers la riche capitale où se forment impressions, préjugés et croyances. À chaque coin de rue, des vendeurs de dictionnaires où sont indiqués les termes les plus concis pour appréhender le réel, dictent à la parole ce qui peut s'énoncer dans le royaume : il s'agit des clichés et des lieux communs. Aux portes de la ville, on refoule les étrangers parce que leur nom ne se retrouve pas dans les dictionnaires du pseudo-réel. Le système de l'économie de l'expérience mis en place dans la capitale ne cherche pas d'emblée à contrôler la possibilité de l'existence de l'altérité; il s'assurera toutefois de restreindre son agentivité à même les murs du royaume qu'il régit. L'altérité se verra offrir deux options : accepter l'altération, le changement de nom et de

caractéristiques essentielles, et ainsi pouvoir pénétrer la capitale, ou se voir refuser l'entrée. Ceux qui acceptent se voient altérés et filtrés par les tamis du stéréotype, qui les réduira à un dénominateur simplifié facilement assimilable. Les autres, qui refusent de corroborer la simulation, rejeteront le pouvoir du régent et orchestreront des coups d'État. Ce sera en périphérie, loin des raccourcis empruntés par les alliés du stéréotype, que s'organisera la résistance, composée de guérilleros et d'esclaves libérés aux voix subversives. Leur but sera de fêler, par des frappes violentes, les « tamis mis en scène par le stéréotype » (*SL*, p. 52) afin de restaurer l'altérité et de rompre le lien qui unit le pseudo-environnement à la simulation. Rappelons que cette thèse présente des textes qui seraient aptes à rejoindre la résistance.

Dans cette analogie comme dans la réalité, le stéréotype est à la fois hiérarchiquement au dessus et en dessous du sujet : dieu, il contrôle sa réalité, régent, il le conseille quant à la marche à suivre pour appréhender le réel. Ultimement apparu comme messie parce que les humains manquaient littéralement de temps, le stéréotype en vient à dévaluer l'expérience même de l'humanité en faisant de son royaume un lieu où personne ne connaît le prénom de son voisin.

Et s'il ne se trouve pas d'antagoniste, que les guérilleros sont incapables de s'organiser, le stéréotype s'en crée un, tout simplement. Historiquement, tant que la menace « lui venait du réel, le pouvoir a joué la dissuasion et la simulation, désintégrant toutes les contradictions à force de production de signes équivalents ». (*SS*, p. 40) Cette production est à la base du processus de réification, qui s'inscrit dans un univers simulé où il a le pouvoir de transformer l'autre en objet.

Là, dans le monde simulé où il règne, le stéréotype cadre les images et « joue le réel, joue la crise, joue à refabriquer des enjeux artificiels, sociaux, économiques,

politiques » (SS, p. 40) pour s'offrir un champ de bataille avec l'autre. La guerre qui s'ensuivra sera préventive et « constitue[ra] d'emblée un déni d'altérité » (DA, p. 109) ; le stéréotype n'est-il pas cela, une guerre préventive de sens ?

C'est sur ce champ artificiel que s'établira la résistance, hors du pouvoir direct du stéréotype mais ne pouvant pas réellement sortir de son royaume sans perdre la capacité de le déstabiliser. La relation entre la résistance et le stéréotype demeure ainsi ambiguë, à la demande de ce dernier. De fait, comme le mal est nécessaire à l'existence du bien, le stéréotype doit permettre à l'altérité quelques soubresauts pour ne pas disparaître. Le sujet qui semblait au début n'offrir aucun espace à l'altérité comprend qu'il ne peut s'en passer. Si son contrôle était total, que les simulacres en venaient à remplacer la réalité, le stéréotype perdrait sa raison d'être et serait remplacé, devrait évoluer. Dans cette tournure inattendue, c'est la résistance qui devient une condition de possibilité du stéréotype.

Le véritable ennemi

Le stéréotype tel que nous l'avons défini ne connaît qu'un obstacle : le hasard et ses altérations, l'aléatoire et le chaos. Hormis les quelques éveillés¹¹³ qui ont compris que l'ordre du monde pouvait bien s'organiser sans eux – et qui préfèrent, par exemple, discuter avec les mendiants de la Cour des miracles plutôt que de leur cracher dessus – aucun sujet-utilisateur de la langue minée par la répétition ne brassera de dés avec des Roms ou prendra place à une table déjà occupée; tous ses mouvements lui seront dictés d'avance, toute cause aura un effet.

La résistance orchestrée par le hasard remet en question la fixité de la parole en y instaurant une facette qui ne peut être déjouée mais par laquelle, en théorie, le stéréotype peut l'être. Puisque le hasard s'inscrit dans un système chaotique « qui n'est ni prédictible

113 Au sens bouddhique de « compréhension de la réalité ». Jean-Luc Toula-Breysse, *Le Zen*, France, Éditions PUF, 2008, p. 9.

ni rétrodictible¹¹⁴», il retire à la parole de la tribu sa capacité de surdétermination¹¹⁵ et la fige à son tour dans l'immédiateté, où elle s'affaiblit considérablement. Le contrôle de l'expérience par la parole réifiée dépend d'ailleurs de l'absence d'aspects aléatoires. Comme l'explique Alain Séguy-Duclot, l'« aléatoire désigne ici les limites prédictives irréductibles de toute construction typale reposant sur une identité simplement relative. Cette part de l'aléatoire dans l'expérience est plus ou moins grande, mais *elle intervient toujours*¹¹⁶. » La tâche du stéréotype revient donc à s'assurer qu'elle intervient le moins souvent possible, et que si elle pénètre la relation entre l'homme, sa réalité et le réel, elle y désaxe le moins de perceptions que possible.

Une des perceptions la plus tenace est celle de la causalité¹¹⁷. Des trois principes¹¹⁸ de causalité énumérés par Séguy-Duclot, le troisième est celui qui bénéficie au stéréotype. En donnant à ce principe force d'inévitabilité, le stéréotype situe le *Je* dans l'économie de la répétition. En effet, même si les causes (avoir la peau noire par exemple), ne donnent pas toujours les mêmes effets (être un voleur), le stéréotype fera en sorte, à l'aide des figures de la répétition, que la réalité présente cette association comme rigide. Si le hasard existe dans ce discours figé, le stéréotype le nie féroce.

Tout ce qui est extérieur à la stase qu'il met en place est ainsi voué « à la non-existence[, d]e même que le stéréotype condamne au néant tout ce qui ne se conforme pas

114 Alain Séguy-Duclot, *La réalité physique*, Paris, France, Éditions Hermann, coll. « Philosophie », 2013, p. 91.

115 La surdétermination est cette capacité des unités d'emprunt de déterminer le monde avant que les hommes en fassent l'expérience.

116 Alain Séguy-Duclot, *op. cit.*, p. 81-82.

117 À ce sujet, Baudrillard rappelle que les membres du tribunal de l'Inquisition possédaient plusieurs techniques afin de s'assurer que rien ne viendrait rompre le statu quo mis en place par le stéréotype : « Que voulaient les bourreaux de l'Inquisition? L'aveu du Mal, du principe du Mal. Il fallait faire dire aux accusés qu'ils n'étaient coupables que par accident, par l'incidence du principe du Mal dans l'ordre divin. Ainsi l'aveu restituait une causalité rassurante, et le supplice, l'extermination du mal dans le supplice, n'était que le couronnement triomphal (ni sadique ni expiatoire) du fait d'avoir *produit le Mal comme cause*. » (SS, p. 187)

118 Il existe trois principes de causalité : 1) tout ce qui arrive a une cause, 2) il y a au moins autant d'être dans la cause que dans l'effet, 3) les mêmes causes produisent les mêmes effets. Alain Séguy-Duclot, *op. cit.*, p. 195.

au même. C'est dire que sous la tutelle du stéréotype l'autre n'a droit de cité que comme copie du Même. » (*SL*, p. 69) Cette non-existence n'est pas littérale. La résistance, sans faire officiellement partie du royaume de la mêmété, peuple les marges où le stéréotype repousse l'altérité. Dans l'absolu, les lois et les règles existent encore, mais celui qui joue avec le hasard ne se doit pas de les respecter. Il devra accepter les conséquences de ses actes, certes, mais n'aura jamais à justifier ses intentions.

Comme nous l'avons expliqué, le stéréotype, en blanchissant les mots qui composent l'Histoire, raye de l'expérience humaine la complexité vitale du transfert efficace de savoir interpersonnel (*Je-Tu*). Pendant les heures qu'il faut à quelqu'un, avec un papier et un morceau de charbon, pour attraper quelques mots de l'autre par transfert de pression, le stéréotype aura déjà instauré son paradigme de copie et laissé au langage doxologique le soin de peindre ses clichés sur tous les murs. Lorsque le hasard est neutralisé, que tout est préétabli, la marge de manœuvre de l'altérité est minime. Ceci évoque le

modèle d'infailibilité programmatique, de sécurité et de dissuasion maximales qui régit aujourd'hui l'extension du social [tel qu'il apparaît dans la simulation]. [...] Ici non plus, *rien ne sera plus laissé au hasard*, c'est d'ailleurs ça la socialisation, qui a commencé depuis des siècles, mais qui est entrée désormais dans sa phase accélérée, vers une limite qu'on croyait explosive (la révolution), mais qui pour l'instant se traduit par un processus inverse, *implosif*, irréversible : dissuasion généralisée de tout hasard, de tout accident, de toute transversalité, de toute finalité, de toute contradiction, rupture ou complexité dans une socialité irradiée par la norme, vouée à la transparence signalétique des mécanismes d'information. (*SS*, p. 60)

En d'autres mots, « le stéréotype tout en agençant une économie de la *repetitio* (répétition et copie tout à la fois) se reporte à un ensemble de topiques possibles à l'intérieur d'un système qui exclut le hasard ». (*SL*, p. 69) Ce hasard, c'est l'expérience de l'altérité sans tous les filtres de la surdétermination et indépendamment des filtres de l'information évoqués par Baudrillard. À l'ère moderne, les « mécanismes d'information » sont devenus des mécanismes de désinformations, ce qui est dû en grande partie aux besoins pressants de la société de normaliser l'éviscération des discours.

La langue et le contrôle de la perception : les unités d'emprunt

Le stéréotype en tant que figure n'existe pas : dans un texte, on ne peut pas mettre le doigt sur le stéréotype, comme on ne peut pas donner un coup de pied à Dieu, même s'il est partout. Il existe toutefois en tant qu'entité *permissive*. Ces deux affirmations, même si elles peuvent sembler contradictoires – en effet comment une chose peut à la fois exister et ne pas exister? – s'actualisent dans la relation qui unit le stéréotype au discours. Le stéréotype existe, nous l'avons montré, avant que la lumière soit. De plus, il ne peut pas influencer directement l'acte d'énonciation puisqu'il ne se situe pas directement dans la parole. Pour pouvoir agir, il doit donc envoyer des hérauts qui ont pour tâche de s'assurer que ses paradigmes de représentation sont bien assimilés par la masse. Ces messagers, ce sont les unités d'emprunt (le cliché pour la forme et les lieux communs pour le fond), qui, comme leur nom l'indique, servent à rendre compte du monde avec rapidité et à crédit. Le cliché, figure figée du langage, est parvenu à pénétrer au plus profond des discours et ne peut pas, dans la majorité des cas, en être expulsé.

Et le stéréotype dit à la répétition : sur ces figures, tu bâtiras ma représentation

À l'origine, le terme cliché provient du « domaine de la photographie [...], où il désigne le négatif à partir duquel on peut tirer un nombre indéfini d'exemplaires ». (SC, p. 11) En études littéraires, il acquiert, sans se départir de son univers sémantique du « copiage », un « sens figuré, qui désigne péjorativement l'usure de l'expression verbale ». (SC, p. 11) Pour le dire simplement, le cliché est une « image lexicalisée » (SL, p. 85) qui, parce qu'elle s'offre comme représentation parfaite de la réalité, parvient à faire oublier que ce qu'elle représente existe hors des filtres du stéréotype.

Dans la relation qui unit le stéréotype au cliché, il « importe bien de souligner que la stéréotypie à elle seule ne fait pas le cliché : il faut encore que la séquence verbale

figée par l'usage présente un fait de style¹¹⁹». Riffaterre souligne ici une caractéristique fondamentale du cliché : il existe dans la langue. À l'inverse du stéréotype dont l'existence est un paradoxe, le cliché est identifiable, tangible.

Dans la dualité fond et forme que nous avons brièvement évoquée plus haut à titre de vecteur du stéréotype, le cliché incarne la forme, l'*elocutio*, puisqu'il se dévoile dans des formules syntaxiques établies, les « figures » telles qu'elles apparaissent en rhétorique¹²⁰. Le fond, que nous lierons à l'*inventio*, prend la forme du lieu commun, qui « se définit plutôt comme le conglomérat de sujets, opinions et idées admises qui, à la manière d'un *catalogue général*, fournit aux membres d'une communauté linguistique donnée le fond doxologique d'où ils tirent leurs arguments ». (*SL*, p. 31) Le lieu commun est un moine-enseignant copiste qui a pour tâche de véhiculer le message du stéréotype jusqu'à la parole en fournissant au cliché les enseignements nécessaires pour qu'il puisse être pertinent là où il agit. Si le stéréotype « vise la *cogitatio* [et investit] l'instance cognitive du sujet [en se donnant] comme connaissance du monde » (*SL*, p. 70), le *topos*, ou lieu commun, donne aux utilisateurs du langage un bassin prérempli d'où ils peuvent ensuite tirer les termes qui leur serviront à décrire ledit monde.

En considérant que les lieux communs sont « essentiellement des propositions visant l'universalité d'une vérité en tant que *probabilité* » (*SL*, p. 29) et qu'ils renvoient à des « déjà-dit[s] instaurant le particulier à la dignité du typique¹²¹», ceux qui utilisent une parole minée par le stéréotype (*DA*, p. 22) n'ont d'autre choix que de véhiculer le malentendu dans une réalité altérée. Même s'ils peuvent ultimement modeler le réseau thématique fourni par le *topos* (*SL*, p. 32) à leur guise, ils agissent encore et toujours sous la tutelle du stéréotype, qui lui obéit à « une logique d'évidence qui exclut a priori toute

119 Michel Riffaterre, *Essai de stylistique structurale*, Paris, Flammarion, 1971, p. 163.

120 Jean-Jacques Robrieux, *Rhétorique et argumentation*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 29, 100 et 137.

121 Paul Zumthor, « Tant de lieux comme un », *Études françaises*, « Le lieu commun », avril 1977, p. 9.

tentative de réélaboration ». (*SL*, p. 32) Le bassin de thèmes fourni par les lieux communs noie la vérité de l'altérité en la submergeant de *probables* plus faciles à assimiler et mieux reçus par la masse. Et de là, l'humanité s'est entre-déchirée : d'un côté, les gagnants, maîtres alchimistes qui transforment leur version de la Vérité en Histoire. De l'autre, les perdants, ceux qui ont manqué de temps.

Quand la parole est débordée

La confusion qu'entraîne la rupture du sujet d'avec la réalité prend ici tout son sens : la simulation, maintenue en place par l'opinion commune (*SL*, p. 31) qui ne veut et ne peut plus comprendre la différence entre vérité et probabilité, liquide tous les référentiels. (*SS*, p. 11) Ainsi, nous assistons à « une substitution au réel des signes du réel » qui se cristallise dans une « opération de dissuasion de tout processus réel par son double opératoire, machine signalétique métastable, programmatique, impeccable, qui offre tous les signes du réel et en court-circuite toutes les péripéties ». (*SS*, p. 11) Lorsque les lieux communs, sous l'emprise du stéréotype, mettent la main sur les sphères de l'opinion publique, ils encouragent une polarisation des images et une rigidification des sens. La Vérité avec un grand V tant recherchée par les philosophes des siècles précédents est accessible pour tous : ce que le stéréotype désigne comme sens deviendra sacré. Le caractère profane de l'altérité ne sera que renforcé par cette opposition Vérité/mensonge où elle n'aura pas droit de réfutation.

Conséquemment, dans le « vase clos où évolue le discours cliché » (*SL*, p. 137) et les lieux communs, la valeur intrinsèque de la parole se meurt. Sans la création de lieux où l'altérité peut évoluer sans être écrasée par la masse stéréotypale, « [p]lus jamais le réel n'aura l'occasion de se produire » (*SS*, p. 11). En somme, seule une parole subversive qui viendrait remettre en question le pouvoir réifiant du phénomène sur l'interprétation de

la réalité pourra agir hors de ses lois, ne serait-ce qu'un bref instant. D'un même geste, il lui faudra rompre le cadre de la répétition et insuffler à la parole un nouveau mouvement; prendre la tête de Méduse et renverser le processus de pétrification.

Cette fossilisation, qui explique pourquoi la « rentabilité repose sur une usure [qui] renvoie tout autant à l'exténuation de l'unité qu'à son amortissement au niveau de l'économie qui régit le marché des échanges d'unités gelées du système », profite au stéréotype qui « prélève ses intérêts sur le gel du Même ». (*SL*, p. 103) Ainsi, comme le roi qui ne gagne rien à affranchir ses esclaves, l'économie de la répétition n'a rien à gagner à la dépétrification du langage ou à la création de canaux efficaces de communication. Ce qu'elle désire, pour le dire ainsi, c'est que l'homme demeure aveuglé par la facilité créée par la marchandisation de la langue et qu'il « affiche la preuve de son intimité avec la marchandise » (*SP*, p. 62) pour raffermir le pouvoir qu'elle a sur sa parole. Essentiellement, le même, dans sa manifestation statufiée (pour en faciliter la liquidation), confirme que l'essence non-agonistique¹²² du *Je* existe par force de « soumission » (*SP*, p. 62), parce que, comme tout le reste, la parole est réifiée et que l'homme ne peut plus s'opposer à la machine créatrice de copies.

Cloner l'humanité à crédit : la réification

Il est écrit, en marge des livres d'histoire, que seuls les gagnants pourront décider de ce qu'on y dit d'eux. Ceux qui perdent les guerres, soient-elles physiques ou de représentation, perdent par le fait même la capacité à s'autodéterminer. Cette dictature de la réalité, en relation étroite avec la domination du système économique, a mené la marchandisation des relations interpersonnelles telles que décrites dans *Je et Tu*.

122 Nous empruntons ici le terme « agonistique » à Daniel Castillo Durante. Nous citons : « Le jeu et la lutte (agonie) que présuppose la rencontre avec l'autre seraient ici une condition de possibilité d'un regard ouvert sur la réalité. Cette interaction agonistique verrait aussi dans le conflit non pas une volonté exclusive de négation de la différence, mais l'étape nécessaire pour toute conscience orientée vers une connaissance du monde. » (*DA*, p. 25)

Dans ce rapport réifié avec l'autre, il n'est plus question de comprendre ce que l'autre dit mais de quantifier la valeur de ses dires. La réification s'inscrit à la fois dans le système stéréotypal de Castillo Durante et dans celui de Walter Lippmann où il apparaît comme outil de classification des multiplicités opérant dans la réalité (*OP*, p. 151). Ensemble, la réification et la répétition transforment la chaîne de montage stéréotypale en une série de cuves de clonage. Si l'image de l'usine permet de bien illustrer la force du stéréotype et la création du cliché, celle de la duplication génétique s'offre comme exemple idéal de la réification et de ses limites.

La réalité est peuplée de clones

En faisant se répéter ce qui existe déjà, tant sur le plan phonétique que sémantique¹²³, l'économie langagière clone le mot. Contrairement à la construction en chaîne d'objets inorganiques (les unités d'emprunts), le clonage ne se fait pas dans un vide temporel. Les mots clonés ont un âge, et à chaque cycle, la copie s'altère, entre dans l'usage, devient caduque. La multiplication génétique, qui permet a priori de décupler l'unicité pour en faire une commodité monnayable sans avoir à créer quoi que ce soit de nouveau, oblitère par le fait même la valeur intrinsèque de l'original, de l'être réel. Sorte d'accouplement des marchés et de la parole, la reproduction, au sens organique comme photographique, génère des sens qui naissent déjà vieux, affaiblis. Ce que le marché s'approprie et distribue devient ainsi de plus en plus inadéquat par rapport à l'original. Toutefois, et c'est là une de ses forces, le stéréotype parvient, dans ce système qui s'active toujours au crédit du langage, à faire de la communication un lieu

123 « Elle opère à deux niveaux. Tout d'abord, elle opère par rapport aux phonèmes (unités minimales de son) dont la répétition des oppositions produit l'image ou l'enveloppe acoustique. C'est donc une combinatoire qui permet — à partir d'un nombre limité de phonèmes — la production d'un nombre illimité de mots. Cette observation est à l'origine de la thèse fondamentale de Saussure d'après laquelle, dans la langue, il n'y a que des différences [information tirée de Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 2e éd., Paris, Payot, 1981]. Sur un plan sémantique ensuite, il y a des unités coulées dans le moule de la langue qui véhiculent des idées toutes faites; elles opèrent comme des briques de signification prêtes à l'emploi. » (*DA*, p. 46)

d'« opacification » où la « banalité, le mot lexicalisé, la formule toute faite aboutissent à des échanges convenus ». (DA, p. 42) De fait, parce que le stéréotype contrôle la quantité de lumière qui pénètre jusqu'à l'objet, il peut faire en sorte que les défauts de plus en plus nombreux qui alourdissent les copies n'apparaissent pas d'emblée et viennent nuire à la vente.

Par cette réification de la parole, qui existe aussi au niveau interpersonnel, « le sujet prête à autrui une identité en trompe-l'œil¹²⁴ qu'il a lui-même empruntée. Emprunté et emprunteur tout à la fois, le sujet opère sous une double contrainte : pour exprimer son rapport d'altérité, il ne peut qu'avoir recours au marché des "unités d'emprunt" ». (DA, p. 49) Difficile, même pour le *Je*, de savoir s'il est le *Je* original, celui duquel sont tirées toutes les copies. L'altérité, dans cette relation communicationnelle où rien n'est ce qu'il semble être, agonisera jusqu'à devenir artificielle. Le stéréotype « détermine[ra] [...] le degré d'opacité ou de transparence qu'il faut pour faire de l'autre une copie monnayable dans le marché des échanges discursifs » (DA, p. 43) et la transformera vite fait bien fait en cliché. Elle en viendra alors à ne circuler « que par la dégradation d'une différence établie d'avance » (DA, p. 105) et passera de l'unicité au convenu. L'intériorisation de ces vecteurs du stéréotype, et du processus d'imposition de pré-sens du stéréotype en lui-même, assure donc

la rentabilité au système d'usure mis en place par le stéréotype grâce à leur valeur de figures gelées. Leur nature itérative ne fait que souligner cette valeur fiduciaire. Plus elles circulent, plus on y ajoute foi. La "communauté linguistique" y puise sa cohésion. La "réalité" n'existe qu'incarnée en effigie rebattue. C'est dire que la perception du "réel" passe par la réactivation d'unités d'emprunt tout comme le degré de richesse d'un individu (ou de toute une nation) se mesure au nombre de copies conformes (billets de banque) susceptibles d'être comptabilisées. L'"unité d'emprunt" (sens économique) [...] doit être considérée sous la lumière de l'interaction interagonistique cliché/stéréotype qui la modélise. (SL, p. 72-73)

Le processus de réification se veut quasi-instantané et ne fait aucune concession. D'un

124 Daniel Castillo Durante fait ici référence à ce type d'œuvres artistiques qui présente une multitude d'images/ interprétations selon l'angle par lequel la chose est observée, ou selon les prédispositions mentales du sujet. Voir *All is Vanity*, toile de Charles Allan Gilbert, où il est possible de discerner un crâne, ou deux dames discutant à une table.

même geste, « le marché en question somme le sujet de se manifester comme effet pétrifié de discours » (*DA*, p. 49) et ne lui offre comme possibilité de re-présentation que les statues figées par le regard médusesque de la tribu. Le stéréotype, sur les terres de qui s'affrontent encore une fois les mécanismes du discours, sera en mesure de contrôler les déplacements de ses pions, à un point tel que ceux qui voudront s'exprimer devront le faire en respectant ses lois, et en payant les taxes appropriées.

Agonie de la représentation du réel et guerre bactériologique

Comme nous l'avons défini plus tôt, la rupture du sujet avec la réalité passe par quatre étapes. Au cœur de cette problématique, et principalement dans le cadre littéraire qui nous occupe, la parole, et sa porosité sémantique, ont eu un rôle important à jouer dans la préparation à cette rupture.

À l'image du corps humain, la langue est apte à repousser ce qui l'assaille, tant et aussi longtemps qu'une brèche n'est pas ouverte dans ses fortifications. Il ne suffit toutefois que d'une égratignure, le double sens, à la fois identitaire et aliénant, du mot « Noir » par exemple, et bientôt le parasite s'installe. Le problème avec le parasite-stéréotype, si l'on peut s'exprimer ainsi, c'est que le corps-langage, même s'il est infecté, continue de fonctionner. Il continue même, pour ceux qui n'y connaissent rien ou qui refusent de reconnaître les effets du phénomène, de *bien* fonctionner. Le parasite s'installe sous le tronc cérébral et empêchera le cerveau, qui dans notre analogie joue le rôle de la langue, de réagir à l'infestation. Puisque seules des fonctions autres que celles qui répondent de l'enclave des organes sont affectées et puisque le corps ne peut et ne veut pas combattre, les effets du parasite ne se font ressentir que lorsque la vitalité de la parole est déjà en déclin. Alors, le corps-parole est voué à obéir passivement aux lois du stéréotype. Maître de la survie, ce dernier fait tout en son pouvoir pour garder son hôte en

vie tout en lui laissant le moins de liberté possible. La parole, tant qu'elle est gouvernée par le stéréotype, ne peut donc pas s'activer sans réanimer avec elle tout une « rationalité marchande » (*DA*, p. 32) de valeur. C'est dans ce marché que naît, grandit et se propage le rat du « préconstruit » (*SL*, p. 69) et attaché à sa chaire et se nourrissant de sang, le puceron du malentendu.

La Peste noire qui a décimé l'Europe a été à ce point meurtrière parce que tout était contaminé, ou pouvait le devenir. Le stéréotype, parce qu'il gouverne un bazar où tout se vend, contaminera le mot en en faisant se fissurer le sens, pour ensuite se faire médecin de peste et y réinjecter un liquide opaque qui leur redonnera la vie, pour un certain prix. Sous ces contraintes de mort et de survie basées dans la rationalité marchande,

le langage est souvent un lieu d'opacification plutôt que de transparence. Le malentendu s'y substitue à un échange de sujet à sujet. En fait, c'est souvent l'opacité même que l'on échange. La banalité, le mot lexicalisé, la formule toute faite aboutissent à des échanges convenus qui relèvent du stéréotype. (*DA*, p. 41-42)

Les mots, littéralement vidés de leur valeur intrinsèque, sont ainsi placés sur les étagères de la communication immédiate pour y être liquidés. Cette liquidation, à laquelle nous donnons autant le sens de vente rapide que d'assassinat, est convenue.

Qu'ils soient acheteurs ou vendeurs, les utilisateurs de la parole de la tribu acceptent implicitement de ne rien dire qui pourrait nécessiter un effort épistémologique trop important, et qui pourrait pousser à la réévaluation de la valeur du sens des mots et par extension de la réalité réifiée. Dans une société marchande où même « le progrès ne se mesure qu'à l'aune de la rentabilité immédiate » (*DA*, p. 32), que peut faire la complexité de la parole réciproque pour ne pas sombrer dans la désuétude sinon accepter de plier l'échine devant la demande ? Comme l'or qui « reçoit sa valeur de sa pure fonction de signe » (*MC*, p. 187), l'altérité qui dépend de la parole existe dans la mesure

où elle peut être échangée, marchandée, sujette à des embargos (DA, p. 32). L'altérité qui dérogerait du statu quo, telle qu'elle est présentée dans les œuvres de Kokis et de Fontaine, le fait ultimement au risque de voir le parasite lui rompre le cou. Comme l'humanité se débarrasse de ceux qui incitent au changement radical (Martin Luther King Jr., Malcolm X, Ghandi, Jésus, Abraham Lincoln), le déjà-dit rend toute tentative de transgression sujette à la peine capitale.

La domination de la réification

L'étape initiale de cette domination de la réification sur les interactions sociales liées à la parole provoque « dans la définition de toute réalisation humaine une évidente dégradation de l'être en avoir ». (SP, p. 22) L'économie de la répétition permet cette dégradation en ouvrant la porte aux échanges interpersonnels basés sur l'utilité marchande seule. Avant l'ère industrielle, où la facilité de la multiplication est apparue comme salvatrice, l'humanité a toujours hésité quant au chemin à emprunter pour aller vers l'altérité. De l'être à l'avoir, elle a longtemps alterné entre le chemin qui part de soi et la Route de la soie, de l'humain au commercial. Ce n'est que plus tard, lors de la « phase présente de l'occupation totale de la vie sociale par les résultats accumulés de l'économie » (SP, p. 22), qu'un glissement beaucoup plus dommageable s'est opéré. Dans un système déjà ralenti par une économie de la répétition, la réification a « conduit à un glissement généralisé de l'avoir au paraître, dont tout "avoir" effectif doit tirer son prestige immédiat et sa fonction dernière ». (SP, p. 22) La réalité, par sa relation symbiotique au langage, s'est transformée en simulation où la parole réifiée a force de loi¹²⁵. L'utilité de ce trompe-l'œil langagier, qu'elle soit réelle ou non, doit paraître l'être. La parole, même si elle ne permet pas de réellement connaître l'altérité, doit paraître le

125 Ceci renvoie à l'aspect de « dureté » évoqué dans la définition du stéréotype en introduction; le *stereos* paternel qui ne donne ultimement aucune liberté d'action au sujet-fils au sein de la demeure qu'il a bâti.

faire pour préserver le statu quo.

Dans la simulation gouvernée par le stéréotype et alimentée par la réification, où le réel n'importe pas, la lutte qui oppose l'autre à la tribu, « d'autant plus si elle est "préventive" » (*DA*, p. 109), ne pourra jamais être concédée tant que l'altérité persistera à vouloir exister. La simplification marchande de tout, son prestige immédiat (*SP*, p. 22) comme l'entend Debord, fait en sorte que le monde comme il existe dans son essence n'est plus crédible, ne serait-ce que par sa complexité. En somme, le stéréotype apparaît comme initiateur et bénéficiaire d'une guerre préventive de sens. Il prend contrôle du corps-langage avant même de savoir s'il est en danger.

Pseudo-omniscience et préjugé

Comme nous l'avons vu, le stéréotype donne aux utilisateurs de la parole une clé de représentation et d'interprétation de leur réalité qui les rend omniscients dans le pseudo-environnement où ils évoluent. Puisque le monde ne peut être que ce que le *Je* veut qu'il soit, et que son expérience peut être projetée de manière englobante et irréductible sur l'autre, le chemin vers l'altérité n'est plus axé vers la découverte de la différence mais plutôt vers sa normalisation. Dans une réalité qui ne doit absolument pas surprendre, l'autre apparaît derrière des verres conditionnés et préconstruits qui le métamorphosent. Il reste essentiellement le même, mais ne peut être reçu comme tel et ce ne sera pas avec son essence, mais plutôt avec les représentations qu'on se fait de lui, qu'auront lieu les interactions. Ces malentendus mèneront à la création de pré-jugés, ces tribunaux qui condamnent l'autre à endosser les caractéristiques de ses pairs avant même d'avoir pu présenter sa version des faits.

Le mot « préjugé » en lui-même permet de comprendre ses conditions de possibilité : le préfixe « pré », qui signifie « avant » et le verbe « juger », qui se rapporte à

l'action d'évaluer la valeur de quelque chose et d'agir en conséquence, sont liés par le stéréotype afin de donner du travail au cliché. De la mine-langage où s'affairent les clichés est extrait le malaise qui englobe tout processus de communication : le malentendu. Situé encore une fois dans la simulation où le possible à la teneur de la réalité, le préjugé modèlera le malentendu pour en faire un masque qu'il placera sur chaque individu s'y rattachant. Il permet au *Je* de *juger* le *Tu* avant d'avoir fait sa connaissance, de modéliser une réalité sur un jeu d'ombre et de lumière. Au sujet de la relation entre stéréotype, préjugé et discrimination, Amossy et Herschberg Pierrot présentent une tripartite intéressante mais qui manque de nuance. Ainsi, à la composante cognitive (le stéréotype), affective (le préjugé) et comportementale (la discrimination)¹²⁶, nous ajouterions la composante énonciative, dans notre cas le cliché, parce qu'il est impossible de passer directement du stéréotype au préjugé. Il est par ailleurs important de nuancer l'amalgame que font les auteurs quant au préjugé et aux émotions. Le préjugé, comme le stéréotype, existe à un niveau phénoménologique neutre. Bien qu'il ne soit pas aussi « à retrait » que le stéréotype, il n'est pas « bon » ou « mauvais » en soi, et c'est son association rapide avec une de ses conséquences, la discrimination, qui lui donne un ton péjoratif. Préjuger peut être en somme vu comme le verbe qui donne du mouvement au processus stéréotypal. En d'autres mots, le monde sous la bannière du stéréotype apparaît comme « préjugeable ». C'est par la réification de l'humain, par glissement de la parole vers l'individu, que le préjugé devient « affectif », puisqu'il ne fait plus référence à

126 La citation originale va comme suit et se rapporte aux cas des Noirs plus particulièrement : « Une tripartition s'est ainsi imposée dans les années 1960, qui après une éclipse réapparaît dans les années 1980. Elle distingue entre la composante cognitive (le stéréotype du Noir), la composante affective (le préjugé ou l'hostilité éprouvée à son égard) et la composante comportementale : la discrimination ou fait de défavoriser un Noir sur la base de son appartenance à une catégorie sans rapport avec ses capacités ou ses mérites individuels. Si se représenter un Noir comme paresseux et irresponsable relève du stéréotype, et manifester du mépris ou de l'hostilité à son égard relève du préjugé, lui refuser sur cette base l'accès à un poste constitue un acte de discrimination. » Ruth Amossy et Anne Herschberg Pierrot, *op. cit.*, p. 35.

quelque chose de statique mais à des entités qui ne peuvent pas, en théorie, être figées sans agoniser.

L'humain désaffecté

Rappelons que les clichés jouent un rôle facilitateur dans le processus de réification de l'humain et que la réification de la langue, donc la transformation de la valeur essentielle des mots en une valeur marchande qui implique que toute conversation ait un but, a mené à la réification de l'individu, donc à sa pétrification. Cette rigidité des conditions de possibilité de l'autre « est la fonction vitale du modèle [le modèle qui substitue au réel des signes du réel] dans un système de mort, ou plutôt de résurrection anticipée qui ne laisse plus aucune chance à l'événement même de la mort ». (SS, p. 11) Dans une réalité où « [l]es méthodes diaphragmatiques du stéréotype n'évolue[nt] pas que dans la sphère de la langue », le « Tu » devient un « Il » impersonnel, on arrache à l'autre son droit au dialogue. Il ne peut même plus, au final, être maître de sa propre finalité. De la même manière que le il de « Il pleut » ne fait référence à personne, le il de « Il souffre ? », dans un contexte préjudiciable justifié par les clichés, expulse l'autre de l'humanité en lui enlevant la possibilité de répondre.

C'est cette réactivation « d'une logique de mort [...] au cœur même de la langue » (DA, p. 43) qui fait en sorte que les unités d'emprunts sont aptes à altérer la réalité au point de faire de l'autre une copie qui perd toute valeur d'altérité et prend une valeur commerciale. Par leur capacité à représenter la vérité comme une masse inaltérable et étanche, les figures de répétition forcent le discours à pénétrer dans une simulation utopique où tout obéit aux demandes de la tribu. C'est là, dans ce monde qui « se change en simples images » que « les simples images deviennent des êtres réels ». (SS, p. 23) Dans cette relativité marchande, « le visage est frappé de stéréotypie. L'altérité est

soumise aux lois du marché : le paraître se substitue à l'être. "Je" est une étiquette. Et si l'on [peut tuer] l'autre, c'est précisément parce que son visage a été remplacé par un cliché. » (*DA*, p. 29) Laisser mourir un homme est aisé lorsque, au lieu de lui enlever le sac qu'il porte sur la tête comme le faisaient les bourreaux d'antan, on lui enfile un masque qui mystifiera les masses quant à la valeur de sa vie. Dans la société occidentale plus particulièrement, ces

constructions imaginaires dont l'adéquation au réel est douteuse sinon inexistante sont favorisées par les médias, la presse et la littérature de masse. Souvent le public se forge par la télévision ou la publicité une idée d'un groupe national avec lequel il n'a aucun contact. (*SC*, p. 36-37)

Par conséquent, on ne veut pas de ces Roms voleurs d'enfants qui fuient les supplices européens pour aller se faire assassiner aux frontières. On ne voulait pas des Juifs avarés et on ne veut pas de ces Syriens adoreurs d'un dieu supposément violent ou de ces Chinois qui mangent des fœtus. On veut toutefois voir, encore et encore, avec une curiosité loin d'être morbide mais plutôt libératrice, cet enfant syrien mort sur la plage, avec un policier italien qui prend des notes comme si ce n'était pas toute l'innocence de l'humanité qui s'était noyée.

Dans un contexte où l'autre se trouve radicalisé, « tout ce qui m'est étranger cesse alors d'être humain : le regard de l'autre, la langue de l'autre, le corps de l'autre [...]. Dans cette perspective, le gel de l'autre mis en place par le stéréotype anticipe le temps de sa mort. C'est un meurtre en effigie. » (*DA*, p. 29) Un enfant syrien mort, à qui on interdisait l'entrée au pays, et qui finalement traversé l'ultime frontière, devient à la fois plus facile à assimiler et exponentiellement plus difficile à réifier. L'assimiler à sa race, voire à la religion de ses parents se fait sans son opposition; la nature lui a déjà fait son cas, elle a rétabli sa version de l'altérité en se débarrassant de l'anomalie qui paralysait le système. Toutefois, parce que la mort brûle tous les ponts avec l'altérité individuelle – en excluant le cas fictionnel d'une genèse de morts-vivants – l'enfant se fond d'un même

mouvement à l'Autre radical. Cet Autre, celui de l'Histoire, assimile l'étranger à l'Humanité dont les membres sont *tous* mortels.

La stase mise en place par le stéréotype, puisqu'elle ne peut pas parler de la mort sinon à l'aide de formules convenues, laisse passer les défunts sans les écraser davantage. Ces immigrants noyés, ces terroristes encastrés dans les tours du World Trade Center, ces « Indiens » enfermés dans les pensionnats, tous ont une caractéristique en commun : lorsque l'autre meurt, de manière symbolique ou littérale, il devient anonyme, transcendant même, « aucune étiquette n[e lui] adhère ». (*DA*, p. 62)

Chapitre 2 : *Prière de réserver : la lutte spatio-temporelle pour la réalité dans Kuessipan* de Naomi Fontaine

« [L]’arrêt, c’est la mort; le repos, c’est la fin. » (*PM*, p. 341)

Kuessipan, premier roman de l’auteure innue Naomi Fontaine, paraît en 2011, quelque cinq cents ans après l’arrivée de Christophe Colomb aux Amériques. Comme d’autres auteures des Premières Nations, nous pensons par exemple à Natasha Kanapé Fontaine et Virginia Pésémapéo Bordeleau¹²⁷, Fontaine cherche à présenter la réalité amérindienne à un lectorat qui n’a jamais mis les pieds dans une réserve, sinon pour y acheter des cigarettes. *Kuessipan* prend la forme d’une chronique écrite à la première et à la troisième personne. La narration demeure anonyme et jamais le *Je* n’emprunte le verbe être pour faire état de ses pensées; tout s’actualise au participial avec le verbe avoir.

Ce chapitre étudiera l’anthroponymie du terme « Indien », utilisé par Fontaine dans un contexte de dérèglement du stéréotype, afin d’identifier l’altérité et le contexte à partir duquel le stéréotype met en œuvre son discours monologique¹²⁸. (*SL*, p. 56) À partir de cette élucidation, nous ferons usage des quatre étapes de la rupture entre le sujet et la réalité que nous avons développées plus tôt et présenterons un aperçu plus précis de l’édifice stéréotypal contre lequel lutte Fontaine. Puis, dans le même souffle, nous expliciterons les techniques utilisées par l’auteure afin de lutter, dans le temps et dans l’espace, contre cette catégorisation ontologique qui a fait des membres des Premières Nations des fondateurs de la réalité devenus prisonniers du discours de la majorité à même l’espace originel de la création de cette réalité.

Contextualisation historique : Dédoubler l’Inde

Le terme « Indien » sert à désigner les habitants de l’Inde, pays du sud-est de

127 Lire *Manifeste Assi* de K. Fontaine et *Ourse bleue* et *De Rouge et de Blanc* de P. Bordeleau.

128 Ce discours, comme nous l’avons brièvement mentionné, s’oppose d’emblée à l’utilisation par l’auteure d’une narration anonyme qui exclut l’utilisation du verbe être. Le *Je* ne sera pas exclusivement *Je*, il sera aussi *Je-Tu* parce que son discours n’est pas onanique.

l'Asie. Ceci dit, il est aussi utilisé afin de désigner les habitants des Amériques, continent séparé de l'Inde par tous les océans de la planète. Ce dédoublement de sens, incongru selon notre compréhension moderne du monde et de sa géographie, n'a pas toujours été considéré comme problématique.

La genèse de ce phénomène est imputable à Colomb, qui, en 1492, croyait dur comme fer avoir navigué jusqu'en Inde, à partir de l'Espagne, en moins de deux mois et demi. Une fois arrivé, et malgré son aveuglement (voire son ignorance)¹²⁹, il s'est frappé à un véritable mur d'altérité¹³⁰ onomastique et langagier¹³¹. Afin de pouvoir rendre compte de ses rencontres avec les habitants du « Nouveau Monde » aux souverains espagnols, Colomb choisit d'utiliser ce gentilé asiatique parce qu'il s'agissait alors d'un terme général servant à faire référence à l'Inde¹³² et à ses environs¹³³.

La première occurrence du terme dans sa relation de voyage¹³⁴ apparaît le

129 Il est compris aujourd'hui que Colomb n'a jamais pensé être arrivé ailleurs qu'en Inde. Ce sera Amerigo Vespucci, lors de ses voyages, qui confirmera ce que plusieurs cartographes avaient théorisé : Colomb n'avait jamais mis les pieds en Inde mais avait découvert un continent jusqu'alors inexploré par les Européens. Ben Zimmer, « The Biggest Misnomer of All Time? », dans *Visual Thesaurus*, New York, le 12 octobre 2009, www.visualthesaurus.com/cm/wordroutes/the-biggest-misnomer-of-all-time/, page visitée le 18 juin 2017.

130 Comme ce fut le cas avec les conquistadors espagnols débarqués en Amérique du Sud, les colons de l'Amérique du Nord rencontrèrent pour la première fois un réel où leur religion abrahamique n'avait aucune emprise : « Il y a eu ainsi, dans les débuts de la colonisation, un moment de stupeur et d'éblouissement devant cette possibilité même d'échapper à la loi universelle de l'Évangile. De deux choses l'une alors : ou on admettait que cette Loi n'était pas universelle, ou on exterminait les Indiens pour effacer les preuves. En général, on se contentait de les convertir, ou même simplement de les découvrir, ce qui suffirait à leur extermination lente. » (SS, p. 22-23)

131 Colomb emporte des insulaires avec lui, mais avoue qu'il « ne les comprend pas », sinon par échanges de signes auxquels il ne donne pas foi de toute façon. Christophe Colomb, *Relation du premier voyage entrepris par Christophe Colomb pour la découverte du Nouveau-Monde en 1492*, Montréal, Boréal, 2005, p. 75. Désormais, les références à ce texte seront indiquées par le sigle *RP*, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

132 Parti le 3 août, il traverse l'océan Atlantique et arrive aux Caiques (qu'il nomme San-Salvador) le 11 octobre. Croyant avoir découvert des îles inexplorées aux côtes du Japon, il demeure dans l'illusion que la circonférence de la terre est au moins trois fois plus petite qu'elle ne l'est vraiment. Le 17 octobre il note : « Depuis que je suis dans ces Indes, il a plu ainsi tous les jours, tantôt peu, tantôt beaucoup. Vos Altesses peuvent croire que ce pays est le plus fertile, le plus tempéré, le plus uni et le meilleur qu'il y ait au monde. » (*RP*, p. 73)

133 Ben Zimmer, *op. cit.*

134 Nous tirons ces informations de la traduction française de ses relations de voyage, publiées aux éditions Boréal, qui est une reprise exacte de l'édition française parue en 1825 aux éditions Treuttel et Würtz et traduites par Chalumeau de Verneuil et La Roquette.

15 octobre 1492, suite à son arrivée dans un archipel qu'il nommera *Santa-Maria de la Concepcion* :

[J]e pris terre près de ladite pointe pour savoir s'il y avait de l'or, parce que les Indiens que j'avais fait prendre dans l'île de San Salvador me disaient qu'on y portait de très grands bracelets de ce métal aux jambes et aux bras. [...] [J]e ne voulais passer par aucune île sans en prendre possession. (*RP*, p. 63)

Le contexte même de cette énonciation est annonciateur de ce qui guette les « Indiens » d'Amérique : au même titre que les Incas et leurs trésors, la valeur des insulaires sera associée de manière presque inséparable à la valeur de l'or, la richesse tant escomptée¹³⁵. Si cela fait montre d'une réification immédiate de l'autre – *Tu* n'aura jamais la possibilité de converser, que ce soit littéralement ou figurativement – il demeure que Colomb n'agissait pas dans la rupture; le stéréotype n'avait encore que peu de matière tangible à légiférer. Par cela nous entendons que la rupture entre la perception du sujet et la réalité est difficile à identifier à partir des récits de Colomb, principalement parce que, comme nous l'avons évoqué plus tôt, lorsqu'un individu ne connaît pas d'autre réalité que celle de la simulation, il ne peut pas vouloir en sortir. Ainsi, pour Colomb, il s'agissait *nommément* d'Indiens, parce qu'il était *vraisemblablement* en Inde. La rupture entre la réalité des membres des Premières Nations et le cadrage de la parole eurocentriste ne gagnera donc en puissance que lorsque le discours des membres sur leur réalité sera occulté en faveur de celui de la masse.

Les Indiens d'Amérique : princesses, guerriers et racaille du système social

Le contexte de la rupture est historique. Sans avoir à recenser toutes les occurrences d'amalgames, de clichés, de lieux communs, de rumeurs et de mensonges énoncés au fil des ans à propos des membres des Premières Nations, il est possible de comprendre en quoi le phénomène discursif « Indien » pose problème. L'« Indien » en

135 « Il est vrai que, quand j'aurai trouvé des lieux où il y aura de l'or et des épices en quantité, je m'arrêterai jusqu'à ce que j'en aie fait la plus forte provision possible, et c'est pour ces raisons que le seul but de mes courses est la recherche de ces productions. » (*RP*, p. 76)

tant qu'entité n'existe pas. Il s'agit d'un amalgame extrêmement performatif de clichés physiques et comportementaux qui, et c'est là que le stéréotype entre en jeu, permet de réduire à une seule réalité toute l'altérité des Premières Nations américaines. Lorsque le terme est utilisé sans contexte précis, il peut renvoyer tant à l'Inuit du Nord, au Wichitas des Plaines qu'au Guaraní du Paraguay, cela sans nuance ni distinction. Qui plus est, sa force de représentation, qui découle directement de son omniprésence dans le discours social, est régie par une économie de la répétition vorace qui lui donne la capacité de réifier l'entière réalité de la réalité autochtone pour en faire des images assimilables et facilement détruites¹³⁶.

Amalgamer c'est remodeler l'autre en même

Les questions au cœur de notre étude sur la stéréotypisation de l'autre « Indien » s'énoncent comme suit : 1) Que signifie le terme « Indien » et qui représente-t-il, s'il représente qui que ce soit en premier lieu? 2) Qui gagne à la construction¹³⁷ d'un terme comme celui-là et dans quelle relation de pouvoir s'insère-t-il?

La réponse à la première question semble aller de soi : le terme « Indien », comme le définit *Le Larousse* rend compte de la réalité de celui « [q]ui appartient aux populations autochtones de l'Amérique (autrefois les *Indes occidentales*)¹³⁸ ». L'« Indien » est donc celui qui, dans le discours de la masse, était présent en Amérique lors de

136 Nous pensons à l'adaptation de Disney de l'histoire de Pocahontas, où la réalité de la Pocahontas historique a été altérée afin de ne pas choquer le public américain encore aveuglé par l'efficacité du discours pacifiste colonial tel qu'il apparaît dans les livres d'histoire. Pour eux, les Blancs et les Indiens ont été, et sont toujours, amis. Les hommes blancs marient les princesses rouges, et ainsi de suite.

137 L'utilisation de ce vocabulaire n'est pas fortuit. Nous nous situons dans la lignée de pensée d'Eduardo Duran et de Bonnie Duran, auteurs du livre *Native American Postcolonial Psychology*, où ils expliquent que « [b]y construction of "Indian", we are referring to "a cultural and ideological composite *Other* constructed through diverse representational discourses (scientific, literary, juridical, linguistic, cinematic, etc.)" versus the real people of indigenous descent who are material subjects of their histories in all their glorious specificity. » Eduardo Duran et Bonnie Duran, *Native American Postcolonial Psychology*, New York, Éditions State University of New York Press, 1995, p. 109.

138 Larousse en ligne, « indien », http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/indien_indienne/42588, page visitée le 18 juin 2017.

l'arrivée de Christophe Colomb, ce qui représente plus ou moins 566¹³⁹ tribus aux États-Unis seulement. Les « Indiens » qui chassent le phoque sont donc devenus indistinctibles de ceux qui tissent des dentelles au Paraguay. La faille qui mine la parole se dévoile dans ce malaise qui fait en sorte que rencontrer un « Indien », par exemple un Algonquin, réduira, à cause de l'économie de l'expérience permise par le stéréotype (*SL*, p. 70) toute l'altérité des Premières Nations aux caractéristiques de cet Algonquin. Fontaine exprime ce malaise de représentation lorsqu'elle explique que

[d]ans les grandes villes, il est plus facile de n'être personne. Tous ces gens que tu croises ne savent rien de toi. Te regardent distraitement. Pensent à autre chose. Quelques mois à peine que tu as quitté ta réserve, le village qui te connaît, ta famille, tes amis, pour t'installer en inconnu dans le néant de cette ville. (*KU*, p. 29)

C'est là qu'agit avec le plus d'efficacité l'aspect diaphragmatique du stéréotype. En normalisant des amalgames absurdes de réalités incompatibles, il rompt toute possibilité de différenciation onomastique. Disparaître dans l'anonymat est aisé lorsque la base de son identité sociale, son gentilé, n'existe ultimement pas dans la réalité Blanche. Là, l'autre devient le même du *Je*, ceci au profit du grand *Je* de la société, qui lui bénéficie du temps économisé.

Historiquement, avant même d'avoir activé sa propre simulation, le regard du Blanc, guidé par Colomb et d'Anghiera, percevait l'« Indien » au travers du cadre de la simulation eurocentriste¹⁴⁰. Aujourd'hui, le terme « Indien » ne représente pas plus les membres des Premières Nations qu'il le faisait il y a de cela quatre siècles, mais il est davantage réifiant puisqu'il se dévoile comme le nom qui apparaît au bas du cliché pris par le stéréotype afin de rendre compte de cette partie de la réalité. L'anthroponymie¹⁴¹,

139 Federal Register of the Department of the Interior, États-Unis, v. 81 n° 19, 2016, <https://www.gpo.gov/fdsys/pkg/FR-2016-01-29/pdf/2016-01769.pdf>, page visitée le 18 juin 2017.

140 Nous avons mentionné plus tôt la difficulté de faire commencer la rupture à Colomb. Bien que cela soit encore vrai, il existait déjà une simulation, indépendamment de la relation du *Je-Colomb* avec le *Tu-Américain*, dans laquelle s'inscrivent les Blancs. Ce n'est toutefois pas cette simulation originelle, que nous nommerons eurocentriste, qui fera l'objet de notre étude.

141 À ce sujet, lire l'article « Sábato: du stéréotype au roman ou l'anthroponymie comme instance de marginalisation » de Castillo Durante.

cette anticipation du nom sur l'existant, prédétermine un genre de chute de laquelle le sujet ne peut voir le monde que de son nom, nom qui est, dans ce cas-ci, effacé au profit de celui qu'on leur impose : « Indien ».

Jeu d'Indiens et de Cowboys : l'agonie d'une réalité

La question se pose de nouveau : que signifie le terme « Indien », cette fois-ci dans un contexte agonistique? Pour le dire autrement, dans quelle arène pénètre le *Je* des Premières Nations lorsqu'il utilise le terme afin de rendre compte d'une réalité qui n'est pas la sienne? Fontaine, par l'utilisation qu'elle en fait, nous donne une partie de la réponse : n'est indien que ce qui corrobore les clichés et lieux communs rattachés à l'Image de l'Indien avec des grands I.

Être Indien ce serait ainsi ne pas payer de taxes à la présentation d'une carte (*KU*, p. 34), fumer le calumet de la paix (*KU*, p. 73), porter « [d]es plumes et [d]es vêtements colorés » (*KU*, p. 73) et avoir « la peau brune ». (*KU*, p. 110) Être Indien ce serait aussi être interné dès l'enfance (*KU*, p. 49) et refuser de « quitter cette parcelle de terre, par défi, par amour, par fierté » (*KU*, p. 79), et finalement, au travers de tout cela, avoir « courage, le courage très ancien des premiers habitants qui autrefois ont vaincu le pays ». (*KU*, p. 79) Lorsque la narratrice réactive la stase de sens associée au terme, elle réanime par le fait même l'univers sémantique qui agonisait à ses côtés. Le cliché de l'« Indien » ivrogne, drogué, sauvage et dépendant de ses chèques du bien-être social¹⁴² est récurrent dans le discours populaire, où il côtoie celui du « Lakota warrior, known as the classic, archetypal Native American ¹⁴³», qui se promène torse nu, bariolé de rouge et

142 À ce sujet lire le chapitre « The Spirit of Alcohol » dans le livre *Native American Postcolonial Psychology*, où les auteurs dressent un portrait complet, tant du point de vue colonial qu'amérindien, du phénomène. Ils expliquent que les « [r]epresentations of indigenous peoples were social commentary. The savage wild man provided the comparison necessary for a celebration of an illustrious European civilization as the pinnacle of social evolution and provided the ideological foundation for the Christian civilizing mission of imperialist culture. » Eduardo Duran et Bonnie Duran, *op. cit.*, p. 118.

143 Lucy A. Ganje, « Marketing the Sacred : Commodifying Native-American Cultural Images », dans Susan Dente Ross et Paul Martin Lester (dir.), *Images that Injure : Pictorial Stereotypes in the Media*,

qui massacre des colons à coups de tomahawk¹⁴⁴, ainsi que le cliché de la princesse socialement précoce qui ira tomber dans les bras du premier John Smith à essayer d'envahir ses terres.

Ces clichés, loin, comme nous l'avons évoqué, de la réalité des innombrables altérités des Premières Nations, vont amener à la création d'un pseudo-environnement où règne la dualité Cowboy/Indien. Dans cet environnement, c'est le rôle du « méchant Indien », et exclusivement ce rôle, que pourront jouer les membres des Premières Nations. En contrecoup à la naissance de cette simulation, les « Indiens » seront placés dans des réserves, qui ne sont en somme que des environnements simulés où seuls les Blancs pourront survivre parce qu'ils y auront instauré leurs paradigmes¹⁴⁵ sociaux, économiques, religieux, etc. Les membres des Premières Nations mourront asphyxiés¹⁴⁶ d'être déshumanisés en ivrogne et en sangsue de la société mais aussi d'être opposés à des idéaux hollywoodiens tels Pocahontas ou Tonto du film *The Lone Ranger*. On peut facilement avoir les mains propres et tout de même se débarrasser des membres des Premières Nations en créant pour eux un idéal qu'ils ne peuvent atteindre sans s'éviscérer. Dans le cas du terme « Indien », ils doivent à la fois s'élever au niveau de

Californie, Éditions Praeger, 2011, p. 91.

144 Ward Churchill note que l'imposition du lien entre « méchant » et « Indien », dans la dialectique bien/mal qui domine le cadre cinématographique hollywoodien, est injustifiable et qu'elle est le résultat d'un point de vue exclusivement Blanc. *Que sont les Indiens devenus?*, Monaco, Éditions du Rocher, 1996, p. 120-126

145 Duran et Duran notent avec justesse que ces clichés, et plus particulièrement celui relatif à l'alcool, sont « centered around the struggle of related terms and their binary opposites : tradition/ assimilation and savagery/ civilization. Alcohol was used as a metonymy for both sides of a power struggle to define both the meaning and value of Indian versus white identity and the moral grounding and guiding principles of the colonization. » Eduardo Duran et Bonnie Duran, *op. cit.*, p. 119.

146 Duran et Duran évoquent, avec comme sujet principal l'enfant de famille autochtone, la source de cette mort par étouffement : « The dysfunctional patterns at some point started to be seen as part of Native American tradition. Since people were forced to assimilate white behavior – many of which were inherently dysfunctionnal – the ability to differentiate healthy from dysfunctionnal became difficult (or impossible) for the children who were to become the grownups of the boarding school era. » Eduardo Duran et Bonnie Duran, *op. cit.*, p. 35. Cet extrait fait référence à la vision du monde eurocentriste et impérialiste qui est incompatible avec celle des membres des Premières Nations (par exemple quant à la relation avec le corps en médecine) et qui entraîne une rupture à même la perception du sujet de ce qui est apte à faire partie de la réalité.

l'individu mythique en relation étroite avec la nature, ne pas boire, mais boire peut-être si c'est culturel, et ainsi de suite.

La rupture n'était qu'une question de temps et de lieu

À titre de rappel, les quatre étapes de la rupture du sujet avec la réalité s'énoncent comme suit : 1) Le sujet doit être en mesure de catégoriser sa réalité, qui est comprise comme le monde qu'il peut médiatiser par ses sens. 2) Le sujet doit être en mesure de catégoriser les autres sujets qui l'entourent à l'aide de techniques en filiation avec celles utilisées à l'étape un. 3) Le sujet doit déshumaniser les autres sujets et ainsi rompre la relation d'altérité *Je-Tu*. 4) Le sujet doit remplacer l'autre (*Tu*) par une image qu'il pourra vendre et reproduire à la chaîne (*Cela*). Lors de cette dernière étape, le sujet aura les deux pieds dans la simulation et n'agira plus sur le réel mais dans un pseudo-environnement cadré par une simulation.

Première étape : clôturer le réel

Et pourtant, j'ai inventé. J'ai créé un monde faux. Une réserve reconstruite où les enfants jouent dehors, où les mères font des enfants pour les aimer, où on fait survivre la langue. J'aurais aimé que les choses soient plus faciles à dire, à conter, à mettre en page, sans rien espérer, juste être comprise. Mais qui veut lire des mots comme drogue, inceste, alcool, solitude, suicide, chèque en bois, viol ? J'ai mal et je n'ai encore rien dit. Je n'ai parlé de personne. Je n'ose pas. (*KU*, p. 9)

L'espace joue un rôle clé dans *Kuessipan*. Ce n'est pas pour rien que la première partie du roman¹⁴⁷ s'intitule « Nomade » et que l'espace physique catégorisé par le discours de la masse, la réserve, soit diamétralement opposé à ce mode de vie. Là, l'Innu

n'est pas seulement le colonisé marginalisé et exploité par les conquérants espagnols (ou anglais), il était aussi l'*autre* en raison de son exclusion de la constitution symbolique de la nouvelle société, considérée comme une récréation en terre étrangère de la civilisation (occidentale).¹⁴⁸

147 Le roman se présente sous la forme de chronique poétique fragmentée en plusieurs récits. Pour ne pas alourdir le texte, nous ne ferons les résumés des récits que lorsque nous les étudierons. Les personnages et les lieux précis apparaissent et disparaissent au gré des micro-récits, presque mémoriels, invoqués par la narratrice mais tous se situent, et c'est le point d'ancrage de toute la narration, dans une réserve innue du Québec.

148 Amaryll Chanady, *op. cit.*, p. 32.

Le mouvement colonisateur initié par Colomb n'était pas que socio-économique. Bien que les colons aient accosté à Cuba et sur l'île d'Hispaniola afin de se procurer des épices et de ramener des aborigènes à leurs souverains, ce n'est ultimement pas leur intrusion dans ces sphères qui mena à la rupture du sujet avec la réalité de l'autre. Le problème se trouve sur les cartes, et dans la propension des explorateurs à renommer tout ce qui touche le mat de leur drapeau.

L'espace américain¹⁴⁹, termes que nous utiliserons ici afin de faire référence au monde physique de l'Amérique du Nord, n'appartenait à personne. Les Innus « once moved freely throughout the Quebec-Labrador peninsula, which they call Nitassinan, meaning simply "the Land." It was their country, the place that gave birth to their culture. They named every lake, river and mountain. ¹⁵⁰» Ils se référaient¹⁵¹ au territoire en termes

149 Pour une réflexion sur l'espace du Nouveau Monde et le rôle qu'il a joué dans la rupture identitaire d'auteurs comme Nancy Huston, Ying Chen et Laura Esquivel, lire « Rencontres et identité » (p. 119-150) de Catherine Skidds dans *Le transculturel et les littératures des Amériques* dirigé par Patrick Imbert.

150 Marie Wadden, *op. cit.*, p. 4. Deux parties de cette citation pourraient porter à confusion. La première, qui fait référence à « their country », pourrait laisser croire que les Innus avaient une compréhension limitative de l'espace. En réalité, la perception innue ne tenait pas en compte les frontières; chasseurs-cueilleurs, leur terre se définissait par son utilité et non à l'aide de lignes invisibles. Il n'était pas question de posséder l'espace mais d'en faire partie intégrante de la réalité. La seconde, où on peut lire qu'ils nommèrent chaque lac et chaque rivière et chaque montagne, ne renvoie pas à une catégorisation ontologique telle qu'on peut la retrouver chez Grassé par exemple. Wadden présente à ce sujet la perspective innue de la « catégorisation » : « Innu stories and legends, passed on orally from one generation to another, communicate the people's world view. Pishum – the moon and the sun – watch over the planet. Humankind attributes are assigned to animals. Close observation of animals and their habits has brought with it an ideology that assigns no greater importance to humans than to animals. Humans are the "caretakers" of an environment shared with many other creatures, each relying upon the others for survival. The Innu believe that humans were put on earth not to dominate the animal kingdom but to coexist with it. » *Ibid.*, p. 22. Comme le confirme Jean-Paul Lacasse dans *Les Innus et le territoire*, « la notion de propriété privée n'existe pas comme telle » chez eux. Jean-Paul Lacasse, *op. cit.*, p. 23. Nous sommes donc bien loin du Dieu chrétien qui donna aux hommes le pouvoir de dominer toutes les créatures de la Terre, compréhension qui mena au retrait de l'homme du réel et à la dissection de ce dernier.

151 L'emploi de l'imparfait tend ici à expliciter une tension qui existe à même la perception innue de l'espace. Comme l'explique Jean-Paul Lacasse dans « Le territoire dans l'espace innu d'aujourd'hui », la vision qu'ont les Innus du territoire est en évolution. Lacasse explique qu'aujourd'hui, « [l]a conscience territoriale des Innus s'exprime de façon différente. Le pays était tellement vaste et la population était si peu nombreuse que les Innus, tout en pouvant très bien identifier les divers groupes qui occupaient le territoire (par exemple, les Uashaunnu, Mushuaunnu et Pessamitlunus: respectivement, les gens de la baie ou de Sept-îles, les gens de la terre sans arbres ou de la toundra et les gens de Pessamit ou de Betsiamites) et l'aire géographique fréquentée par ceux-ci, ne voyaient pas la nécessité de s'identifier à un territoire donné de la même façon qu'aujourd'hui. » (Jean-Paul Lacasse, *Cahiers de Géographie du Québec*, v. 40, n° 110, 1996, p. 186) Pour la jeunesse innue, qui n'a jamais eu

de pouvoir et de gardiennage et non en termes de propriété¹⁵², ce qui signifie que, d'emblée, la pratique européenne voulant que la terre *appartienne* à qui que ce soit était absurde¹⁵³ et irrecevable. Ceci n'empêcha pas Colomb de débarquer, le 13 octobre, sur une île « qui dans la langue des Indiens s'appelait *Guanahani* » (RP, p. 55) et de la renommer San-Salvador. Il renommera ainsi *Santa-Maria De la Concepcion* (Galápagos), *La Isabella* (Saometo), *Juana* (Cuba) et *isla Española* (Caribata)¹⁵⁴, même s'il connaissait les noms que donnaient les insulaires à ces îles (entre parenthèses). La même chose s'est produite dans l'espace américain, où on donna au *Nitassinan*, où la réalité innue avait le droit d'exister, le nom de réserve et où le *tipenitamun* innu (droit du territoire) perdit sa force de loi au profit des demandes du marché.

Dans *Kuessipan*, cette catégorisation de l'espace se fait par l'entremise de clôtures. De la même manière qu'un arpenteur délimitera l'espace à l'aide d'un fil, le pouvoir (pour ne pas dire le gouvernement) délimitera la part du monde accessible aux membres des Premières Nations à l'aide de grillages. Le cadrage du stéréotype, dans le cas des membres des Premières Nations, est simplifié par le concept même de « réserve ». Le stéréotype, phénomène qui, rappelons-le, possède un double statut à cheval entre l'inconscient et le langagier, présente habituellement une part de réalité et lui donne le statut de Vérité. Dans le cas des « Indiens » par exemple, la parole du *Je* fera de tous les autochtones des ivrognes, même s'il ne s'agit que de la réalité de certains d'entre eux. Dans le cas des réserves, le cadrage du stéréotype se fait un peu de lui-même. Il s'agit

la possibilité de chasser à même l'espace américain et qui n'a jamais connu la vie nomade, l'univers où la réalité peut exister se limite souvent à l'espace de la réserve.

152 Pour plus d'informations à ce sujet lire José Mailhot et Sylvie Vincent, *Le discours montagnais sur le territoire*, Québec, Conseil Attikamek-Montagnais, 1980.

153 « Alors que la société majoritaire conçoit le territoire et son utilisation en termes de propriété étatique ou individuelle, la société innue s'y réfère selon une approche de gestion des ressources au profit de la famille et de la communauté en général : il n'y a d'ailleurs pas de mot, dans la langue innu, pour désigner le concept de propriété. » Jean-Paul Lacasse, *Les Innus et le territoire.*, p. 37.

154 Ces informations proviennent de sa première relation de voyage (PR), telle que citée plus haut. Elles apparaissent aux pages 55-62, 67, 76, 117, 139 et 151 respectivement.

quasiment d'une transposition, dans le monde physique, du phénomène discursif. On nous dit : « Voici des Indiens », et on nous les montre confinés entre le cadre grillagé d'une réserve. En somme, il *n'y a rien à voir*, tout ce que la lumière peut éclairer ne représente déjà pas, en essence, l'altérité autochtone.

Le nomadisme, « manière de vivre » que la narratrice aimerait concevoir « comme naturelle » (*KU*, p. 22) ne peut exister dans un cadre physique qui le lie. Le nomadisme réservé, donc dans les limites d'une réserve, est antithétique. Pour désamorcer la catégorisation de l'espace américain, la narratrice de Fontaine rendra caduc l'outil avec lequel le Blanc délimite l'espace et redonnera au nomadisme une force déstabilisatrice.

La cartographie de la clôture, même lorsqu'elle est présente à l'intérieur de la réserve, n'a aucune emprise sur les Innus, il s'agit d'un simulacre de contrôle qu'ils sont aptes à ignorer. L'emprise de la simulation du Blanc sur leur représentation n'est d'ailleurs pas aussi totalisante que ces derniers aimeraient se le faire croire :

Les gens passent droit leur chemin. Devant les maisons, derrière, sur le côté aussi. Chaque année le Conseil emploie des travailleurs saisonniers pour clôturer les nouvelles maisons. Les marcheurs, habitués aux raccourcis, continuent de passer droit. La femme de la maison beige et brune au coin de Kamin et Pashin sort de chez elle, en criant à celui qui entre sur son terrain de ne plus passer par-dessus sa clôture. Il marche sans l'entendre. Il ne fait que passer pour rejoindre son ami qui l'attend. Il pourrait défaire quelques planches pour mieux circuler. Là elle pourrait crier. La femme ne crie jamais après les soûlons. C'est à cause du Dépanneur planté juste derrière sa maison. Elle voudrait demander au propriétaire de placer une grille haute pour empêcher une fois pour toutes les paresseux de briser sa vieille clôture qu'elle s'enrage de réparer à chaque fois.

Là, au début. Une clôture. Plus haute que la tête des hommes. Le métal entoure des cabanes en bois, éraflées par le souffle continu du vent de la haute mer. Dispersées et immobiles. La ville s'arrête où la réserve commence. La clôture plantée là, un gardien contre les loups, les Innus. (*KU*, p. 47-48)

Réparée, la clôture « qui sépare la maison du stationnement n'arrête ni les soûlons ni les autres » (*KU*, p. 103), et celle qui encercle la réserve, bien qu'elle serve de rappel aux Innus qu'ils sont prisonniers à même l'espace où ils agonisent¹⁵⁵, peut être transgressée.

155 La notion d'agonie est cruciale à la compréhension de la violence qui sous-tend le phénomène de réservation. À l'image d'une mouche qu'un enfant enfermerait dans un bocal pour étudier, « [l']Indien ainsi renvoyé au ghetto, dans le cercueil de verre de la forêt vierge, redevient le modèle de simulation de tous les Indiens possibles *d'avant l'ethnologie* ». (*SS*, p. 19) Enfermée trop longtemps, la mouche mourra, et l'enfant, aux intentions si bienveillantes, se demandera pourquoi toutes les mouches qu'il met en pot finissent par mourir.

Hormis le départ de la réserve, dont nous discuterons plus tard, la création de microcosmes à même l'espace contrôlé par les Blancs permet à l'autre de clamer plus de lumière. La maison de l'Innu, bien qu'elle soit impensable dans le mode de vie nomade, sert à renverser la relation de pouvoir entre le *Je* et le *Cela* innu. À la limite de cet espace,

[e]ntre ce qui demeure à l'extérieur et ce qui entre dans ce logis, entre ceux qui passent dans la rue et ceux qui s'assoient à [s]a table, la porte se tient droite sans crainte d'être violentée. La porte demeure la seule issue de passage et [l'Innu] demeure maîtresse de [s]a maison. (*KU*, p. 107)

Cette transmutation de la réserve, devenue le pseudo-environnement de l'espace américain, en micro-espaces personnels donnera au temps et à l'espace de la réserve une malléabilité apte à nourrir l'altérité.

En reprenant le contrôle du système spatio-temporel, la réalité innue se veut rassurante pour la parole de la tribu qui ne cherche qu'à l'assimiler au Même : « [o]n ne peut pas s'égarer sur la réserve. Ne t'inquiète pas. Elle est si petite. Même les enfants de trois ans jouent sans surveillance. Les voitures sont habituées, elles roulent lentement. Les gens aussi marchent lentement. » (*KU*, p. 36) Cette prise de contrôle des modalités de la perception de la temporalité et de l'espace innus, jointe au discours d'origine qui veut que le peuple soit nomade, place la réserve dans un hors-lieu. Karima Lazali, dans « Figures du hors-lieu », présente l'état d'être en hors-lieu comme celui où « on peut dire que le sujet est hors demeure, cela se perçoit par sa difficulté manifeste à habiter quelque part ¹⁵⁶ ». Nous arguons que le temps présenté par Fontaine, qui s'actualise par la rupture entre le présent-réserve des Blancs, et le passé-hors-réserve des Innus qui est obscurci par la réalité imposée où ils évoluent, existe dans un hors-lieu. Le temps¹⁵⁷ y pénétrera par la même voie et finira de faire glisser l'expérience d'être Innu vers un univers qui n'a pas à être celui la réserve.

156 Karima Lazali, « Figures du hors-lieu », *Le Coq-héron*, v. 3, n° 198, 2009, p. 153

157 « Le temps [dans la réserve] était futile, un camion oublié sur le stationnement, un pissenlit que l'on prend pour une fleur, une existence d'enfant » (*KU*, p. 31), tant d'aspects du monde physique qui ne peuvent, et ne sont presque jamais, légiférés par le *Je* en position de pouvoir.

Cette sortie spatio-temporelle de la réalité Blanche est à double tranchant. D'un côté elle permet de s'extirper du discours colonialiste qui confine à la réserve, de l'autre elle stoppe, tant et aussi longtemps que les Innus restent dans la simulation, toute évolution. Il en résultera une recherche d'altérité, de la part du *Je* innu, qui fera fi de tout ce que lui suggérera le *Je* Blanc : le jeune autochtone qui, désillusionné, est sur le point de sombrer dans l'alcoolisme, quittera la réserve « pour continuer à exister ». (KU, p. 97)

Dans le chapitre intitulé « Nutshimit », Fontaine suggère qu'en plus de pouvoir reprendre contrôle de l'espace, les Innus avaient la possibilité de créer des espaces d'immunité à même le monde classifié des Blancs. Le lieu qui donne son nom au chapitre est

un terrain inconnu, mais non hostile pour celui qui y cherche le repos de l'esprit. Autrefois, [s]es forêts étaient habitées par des hommes, des femmes qui prenaient de leurs mains ce que la Terre leur offrait. Ils n'y sont plus, mais ils ont laissé sur les rochers, l'eau des chutes et le vert des épinettes leur empreinte, leur regard. (KU, p. 65)

C'est là que l'Innu peut se ressourcer, là où s'opère un retour dans le temps et l'espace, ne serait-ce que mémoriel :

Fermer les yeux, même éveillée, pour ne rien perdre de la réalité, de ce maintenant. Respirer aussi fort que possible cet air tantôt chaud, tantôt froid. Le respirer d'aussi loin que le peuple se rappelle.

La tente, un abri de fortune, un héritage, le choix du nomade, le répit après une longue marche, le plus paisible des sommeils, une toile posée sur des baguettes de bois. (KU, p. 77)

Le nomadisme ancestral, celui du souvenir, représente le hasard. Qu'on le veuille ou non, il est impossible de gouverner l'entièreté du réel dans un monde qui n'a aucune limite. Le cloisonnement de la réserve permet au pseudo-environnement de perdurer, mais dès que ces limites sont franchies et qu'on quitte les routes, il devient possible¹⁵⁸ de s'extirper des contraintes du stéréotype. À l'instar de la rencontre bubérienne, lors de la rupture avec la dualité temps et espace de la réserve, les membres des Premières Nations « résiste[nt]

158 Dans la réserve, l'emprise du stéréotype, sous-tendue par l'Édifice gouvernemental, est écrasante, même si l'Innu désire retourner au nomadisme : « Bien sûr que je n'ai pas le droit d'oublier mon instinct de nomade, sans cesse à la recherche d'un état de grâce. Mais partir m'est impossible : il me faut du temps et je n'ai pas le temps, comme le droit, comme la beauté dans une peinture ancienne, comme les traces du temps qui sont restées dans le cadre d'une grotte, je n'ai pas le droit. » (KU, p. 109)

dans l'immédiateté » (KU, p. 94) tout en permettant au monde simulé de fracturer la catégorisation qui l'enchaîne.

Deuxième étape : Nommer l'humain lui enlève le droit de parole

Montagnais, Kakouchaks, Porcs-Épics, Bertiamites, Papinachois, Ouamamioueks. Tant de termes utilisés par les colons, les missionnaires et les explorateurs pour rendre compte d'une altérité qui ne leur appartenait pas : le peuple innu¹⁵⁹. En mauvais ethnologues qu'ils étaient, les Européens, dès qu'ils ont mis les pieds dans la société innue, se sont empressés de la nommer : les Innus subirent le même baptême onomastique que les îles découvertes par Colomb. Le sens même de cette phrase montre toute l'ironie du processus : l'homme Blanc vient d'Europe, rencontra un peuple dont il ne connaissait pas la langue, et, faute d'avoir le temps de comprendre comment ledit peuple se désignait, consigna dans ses registres un nom quelconque en lien avec un animal à épines ou à une montagne. Jason Edward Black note d'ailleurs, dans *American Indians and the Rhetoric of Removal and Allotment*, que « lorsqu'ils sont étudiés, les Amérindiens le sont comme une commodité. Par une méthode empirique qui ne peut que transformer l'autre en data, en chiffre, en entrée dans une encyclopédie¹⁶⁰. » L'Innu n'apparaîtra pas dans les dictionnaires et dans les encyclopédies. Ce Nom qu'il a choisi lui sera enlevé. Tout ce que le chercheur pourra trouver à son sujet se retrouvera sous la rubrique « Indien », avec les définitions réifiantes données plus tôt. Après ce viol onomastique, les « Innus ont souvent eu le sentiment d'être devenus des étrangers dans leur propre pays. La dépossession des Innus avait d'ailleurs commencé par la désignation qu'en avaient donné les membres de la société majoritaire, [...] terme qu'ils n'avaient jamais eux-mêmes utilisé¹⁶¹ ». Comme nous l'avons évoqué plus tôt, la perception qu'a le

159 Jean-Paul Lacasse, *Les Innus et le territoire*, p. 16.

160 Jason Edward Black, *op. cit.*, p. 25.

161 Jean-Paul Lacasse, *Les Innus et le territoire*, p. 17. La citation complète, en lien avec ce que nous

Je des membres des Premières Nations est dénaturée dès son entrée dans la parole de la tribu. Le *Je* possède un nom à partir duquel il contrôle la représentation. L'Innu, déstabilisé et se frappant à une anthroponymie dégradée, ne peut pas espérer compétitionner avec la capacité de représentation du *Je* Blanc, nommément parce qu'il n'a pas le droit de parole quant à ce qui a trait au Verbe de la classification.

De toute façon, « [l]a langue innue presque chantée, aux intonations lentes, celles qu'on fait durer par des respire », ne convient pas à la parole de la tribu. C'est le « manque de voyelles [qui la] rend [...] impénétrable, comme un rappel à la nature, la dureté, l'écorce et les panaches ». (*KU*, p. 25) Impénétrable signifie que même le contrôle opéré par la parole du Blanc ne peut l'atteindre; elle possède sa propre source de lumière. Pour les Innus de Fontaine, qui se rendent au bord de l'eau, la nuit, pour se rappeler la vie que menait leur peuple jadis, c'est

[l]e feu [qui] éclaire une partie du visage des gens qui le regardent. Ce n'est pas permis. Mais qui a dit qu'il ne fallait pas? Les Blancs qui ont voulu s'approprier cette baie pour y construire des chemins et des ponts, des maisons à mille dollars le pied carré. Alors qu'elle se suffit à elle-même, cette baie, comme eux se suffisent à eux-mêmes, une partie du visage éclairé par les flammes de l'interdit. (*KU*, p. 33)

Ce qui fait se fissurer les tamis du stéréotype ne dépend pas ici d'un rejet de la catégorisation, mais de sa cryogénie temporaire. Le feu qui réchauffe les Innus sur la rive n'éclaire pas la réserve. Il retire ainsi à l'économie de la répétition son emprise sur les Innus, le temps de quelques heures. Les clichés, les lieux communs et toutes les unités d'emprunt qui minent la perception qu'a le *Je* à propos des Innus demeurent, certes, mais ils ne sont plus apposés directement à ces derniers. L'espace de la réserve absorbe momentanément ces figures et s'empresse de les réimposer aux membres des Premières

avons montré dans la section précédente, va comme suit : « La dépossession des Innus avait d'ailleurs commencé par la désignation qu'en avaient donnée les membres de la société majoritaire qui les avaient appelés *Montagnais*, terme qu'ils n'avaient jamais eux-mêmes utilisé de même que par la dénomination des lieux qu'ils fréquentaient sans égard pour l'usage innu. L'occupation européenne a été la source de nombreux problèmes, tels l'absence de reconnaissance de l'ordre innu par le droit de la société devenue majoritaire, la sédentarisation forcée des Innus ou leur marginalisation par suite de politiques et de lois qui les singularisent. »

Nations une fois leur retour dans le gel de l'autre. Cette mutinerie temporaire par rapport aux activités du stéréotype est déstabilisante principalement parce que toute la « culture linéaire et accumulative » sur laquelle il base ses capacités de représentation « s'effondre s[il ne peut] pas stocker le passé en pleine lumière ». (SS, p. 22) La parole de la tribu tente de contrôler toute altération qui proviendrait de l'intérieur de la réserve, cela afin de maintenir le statu quo voulant que les « Indiens » soient des bons à rien, des ivrognes, etc., et que leur histoire plus glorieuse ne soit que chose du passé.

Cette catégorisation onomastique présente dans le discours social avance de pair avec les caractéristiques évoquées plus tôt par la narratrice de *Kuessipan* au sujet de la définition d'« Indien ». La catégorisation du monde fera insidieusement en sorte que l'identité innue sera catégorisée, premièrement de l'extérieur, par anthroponymie faussée, puis de l'intérieur, lorsqu'elle sera réassimilée par le sujet des Premières Nations. À force de répétition, les caractéristiques clichées apposées à l'Innu deviendront inséparables de sa réalité. Comme les chats sont ontologiquement de l'ordre des carnivores, le parent chat apprendra à son enfant à perpétuer cette part de sa classification. Cette même logique de classification, où l'Innu serait, selon les clichés qui existent à son sujet, de la classe des drogués et des chasseurs, verra les parents innus léguer à leur enfant une réalité altérée par le discours Blanc qui fera de ces caractéristiques les fondations ontologiques de son identité. Les unités d'emprunt qui agissent en tant que performance au niveau de la parole vont réactiver, à chaque nouvelle génération, ce rapport entre Innu et drogue/chasse, jusqu'à ce qu'il soit indissociable, autant de l'intérieur que de l'extérieur, du dénominatif « Innu ».

La performativité de l'identité sera contrôlée par la parole du père, qui dira essentiellement à l'enfant : « Tu es ce que je dis. En tant que père, je te dis mon fils que

tu es un ivrogne. » Le fils, qui n'a jamais bu, intériorisera, de façon agonique, donc en luttant contre la réalité altérée de la parole stéréotypée, la parole symbolique du père qui deviendra loi. Peu à peu, l'enfant innu va épouser la parole du père et il sera reconnu par ce dernier¹⁶². Pour renverser le contrôle de catégorisation de cette parole, il devra s'expatrier, quitter, comme nous l'avons évoqué, la réalité agonisante de la réserve.

Kuessipan présente une dynamique intéressante quant à ce type de rapport avec la catégorisation. Ses personnages enfants, anonymes, ne reçoivent pas de la figure du père innu ce type de pressions ontologiques. Un enfant

a commencé à pêcher très tard dans sa vie. À vingt ans, il a fait mordre sa première truite dans un ruisseau du mille 60, près du campement de son grand-père. C'est là aussi qu'il a tiré sa première perdrix. *Il devait être né pour être chasseur; mais personne ne le savait.* Ses collets à lièvre étaient parfaits, aucune bête ne pouvait les contourner. Lorsqu'il jetait la mouche, il savait que la truite se pendrait au faux insecte.¹⁶³ (*KU*, p. 88)

Une occurrence similaire de la défaillance de la parole paternelle dans la transmission de savoir apparaît plus tôt dans le roman, cette fois-ci par rapport à la figure du chasseur ancestral. Dans la réserve, où la lutte pour les valeurs d'un passé plus glorieux est constante mais faiblissante, la figure du chasseur noble et en relation étroite avec la nature demeure, or, dans le cas du jeune Innu en proie aux assauts des clichés, « personne ne lui a dit comment aujourd'hui il pouvait être comme ceux-là » (*KU*, p. 61) sans risquer de liquider sa capacité de représentation.

La relation entre le passé et le présent, donc la relation au temps, est altérée dans la réserve de la narratrice de Fontaine, qui semble présenter les clichés indiens comme faisant réellement partie d'une réalité qui n'était pas encore tout à fait acquise. Ward Churchill, dans *Que sont les Indiens devenus?*, explique que

162 Cette réflexion est basée sur l'analyse que fait Castillo Durante, en page 81 de *Du stéréotype à la littérature*, du stéréo-père et de l'expatriation.

163 Nous soulignons.

[c]e phénomène tient au fait que l'arrivée des Euro-Américains a marqué la fin de l'homogénéité de l'histoire et des traditions de chaque nation indienne du continent américain. En effet, toutes les nations confrontées aux les prétentions impérialistes des Blancs en sont rapidement venues à manifester au moins deux types d'histoires et de traditions mutuellement exclusifs.¹⁶⁴

D'un côté on retrouve donc la perpétuation des clichés coloniaux, tels qu'évoqués par Fontaine, de l'autre une quête d'altérité qui passe par la perception non-stéréotypée des enfants du monde.

Pour la narratrice de Fontaine, ce sont les enfants qui ont la possibilité de changer le monde. Pour l'Innue, l'enfant est

une boule de chaleur, un rêve, petite fille ou petit garçon, une échographie, une parcelle de réalité, un battement de cœur si rapide, une prospérité, une façon d'être aimée, une rentabilité assurée, une manière d'exister, de faire grandir le peuple que l'on a tant voulu décimer, une rage de vivre ou de cesser de mourir. (*KU*, p. 85)

Les vieux, pris dans la réserve, refusent le changement imposé sur leur réalité par un refus du changement tout court (*KU*, p. 37), tandis que les parents plus « récalcitrants se butent, ils affrontent l'autorité, leur combat : faire grandir la chair de leur chair. Les élever à devenir des hommes, des femmes, une nation qui leur ressemblera, qui ne dominera pas, qui subsistera, qui vivra. » (*KU*, p. 73) Dans cette équation générationnelle, les enfants représentent l'évolution, qui ne nie pas consciemment le pouvoir du *Je*, mais viendra le démonter par refus de prendre conscience des discours réifiant qu'il émet.

Troisième étape : Les pensionnats autochtones et la fin de l'altérité

Les enfants, égéries d'une réalité innue apte à revendiquer un cadre d'interprétation qui agirait hors de la perception coloniale, n'auront jamais la possibilité d'actualiser cette lutte. Ils n'auront jamais la possibilité d'appréhender la réalité de leurs ancêtres.

Les enfants, on les jettera dans des pensionnats pour mettre à mort l'altérité autochtone.

164 Ward Churchill, *op. cit.*, p. 276.

De manière réitérative, les pensionnats rappellent sans cesse aux membres des Premières Nations qu'ils ont perdu la guerre de sens. Pour les hommes, ces guerriers symboliques, cela veut dire accepter de vivre dans une réalité où ils n'ont pas été en mesure de protéger leur univers.¹⁶⁵ La troisième étape de la rupture entre le sujet et la réalité, que ce sujet soit Blanc ou Innu, prend la forme de la mise en pensionnats de la jeunesse d'une réalité déjà en agonie. Les Innus voient « [l]eurs enfants dispersés, emmenés ailleurs durant les durs mois de l'année scolaire afin de donner, disent-ils, un sens à leur intelligence » (*KU*, p. 49). Cette dynamique, comme le souligne la narratrice de Fontaine, vient du « cœur catholique, établi depuis l'époque des jésuites, [qui] bat encore dans l'âme innue; seule religion apprise, acquise, presque traditionnelle » (*KU*, p. 49), cœur que les Innus sont hésitants à remettre en question, étant mal outillés pour le faire. C'est « [u]ne querelle de famille qui ne se réglera jamais, comment le fils demandera-t-il pardon au père? » (*KU*, p. 49)

Le phénomène des pensionnats est réactivé dans « un contexte de violence extrême, [où] tout ce qui [...] est étranger cesse alors d'être humain : le regard de l'autre, la langue de l'autre, le corps de l'autre, la couleur de l'autre, [...] les valeurs de l'autre, la culture de l'autre ». (*DA*, p. 29) Dans ces édifices, le discours de la masse massacrait la parole altéritaire pour l'extirper de la parole de la tribu innue pour en faire un utilisateur de la parole de la tribu du stéréotype. Il s'agissait d'un processus d'assimilation pur, simple et extrêmement agonique. Pour la parole dominante,

"[t]he happiest future for the Indian race is absorption into the general population, and this is the object and policy of our government."... Assimilation, so the reasoning went, would solve the 'Indian problem,' and wrenching children away from their parents to 'civilize' them in residential schools until they were eighteen was believed to be a sure way of achieving the government's goal¹⁶⁶.

165 Eduardo Duran et Bonnie Duran, *op. cit.*, p. 36.

166 Scott Campbell Duncan, cité par John Campbell Duncan dans « Duncan Campbell Scott », *Confederation Voices: Seven Canadian Poets*, Canadian Poetry Press, URL : <http://www.canadianpoetry.ca/confederation/John%20Coldwell%20Adams/Confederation>

L'altérité qui traverse les portes des pensionnats ne ressortira jamais. C'est un lieu où « le gel de l'autre mis en place par le stéréotype anticipe le temps de sa mort. C'est un meurtre en effigie » (DA, p. 29), un viol identitaire. Au lieu d'aller à la recherche de l'autre, le *Je*, à cause de sa compréhension de l'autre qui passe maintenant par une perception altérée par la catégorisation du monde, réduira le *Tu* au silence et le transformera contre son gré. Lorsque « l'enfant revient [,] [i]l a changé. Il a vieilli. La mère prend dans ses bras le petit homme. Elle pleure de ne plus reconnaître sa voix et ses manières. » (KU, p. 69) Agents altérateurs en puissance, les pensionnats inséraient la simulation à même la rétine des enfants innus et elle régissait dès lors la quantité de lumière qu'ils pouvaient percevoir. Ils devenaient alors eux-mêmes des *Je* qui voyaient la réalité qui les avait vus naître non plus avec révolte quant à son altération mais dans une filiation avec la perception Blanche.

Plus jamais les enfants des pensionnats ne seront en mesure d'appréhender le monde selon la vision du monde ancestrale. Tout ce qui existait maintenant était encadré par des perceptions incompatibles avec la survie de la réalité primordiale innue. Cette intériorisation littérale de l'opresseur et de sa parole mène à l'intériorisation de la haine, ce qui mènera au suicide; l'intériorisation de la haine de soi-même mènera à l'alcoolisme et à la violence qui sera, étrangement, dirigée non pas contre l'envahisseur mais contre la réalité innue devenue altérité¹⁶⁷. L'Innu enfant, maintenant violent, guerrier et fier sera transmuté et verra son statut d'humain être réifié. On vendra son droit à l'autodétermination et à la réalité pour l'étiqueter et le ranger hors des réserves.

Quatrième étape : Déshumanisation et pseudo-humanité

Cette réification de l'autre, opérée par le regard Blanc, fait de l'Innu une toile

[%20Voices/chapter%205.html](#), page visitée le 20 juin 2017.
167 Eduardo Duran et Bonnie Duran, *op. cit.*, p. 29.

rouge comme le lever du soleil qu'on peint blanche pour qu'elle soit plus facile à vendre; personne, dans la logique marchande, n'achèterait de toile déjà colorée. Cette recoloration culturelle et identitaire amène à la déshumanisation de l'autre des Premières Nations. Cette réification s'insère dans une logique de représentation qui vise à faire de la figure de l'« Indien » une simple image. Cette technique de contrôle n'est pas fortuite, ni sans victime¹⁶⁸ puisque

[r]epresenting the enemy as subhuman based on racial characteristics offers us seductive ways of dealing with the threat. If they are beasts, for example, we have greater opportunities for control : we can "round them up", or "herd" or "ship them out", maintaining a pure space reserved for the humans who look like us¹⁶⁹.

Arrachant son humanité à la figure de l'autre, la parole de la tribu créera une pseudo-humanité à même la simulation où seules les images possédant la documentation nécessaire de la part du stéréotype auront force de représentation. Comme nous l'avons évoqué à plusieurs reprises, l'Innu de Fontaine peut apparaître dans cet état de vulnérabilité par rapport aux représentations, même s'il décide ultimement de quitter la réserve :

Pas plus tard que la semaine passée, seul dans sa nouvelle maison presque pas construite, [le jeune Innu] a cessé de croire. Les nuits qui ne se terminent pas, les illusions sur lesquelles on se bâtit. Les caisses et les caisses de vingt-quatre qu'on engloutit et cette poudre blanche qui colle aux parois d'un cœur faible, un battement qui se crève à vouloir rire une fois encore de l'existence, de l'inexactitude, de l'incohérence. (*KU*, p. 97)

À la fois réservé et en proie aux images clichées qu'on lui impose (drogue, alcool, sédentarisme), l'Innu sera déchiré, et les illusions mentionnées, celles jetées dans sa

168 Or c'est ce que le discours réifiant tente de faire croire. En déshumanisant, on enlève à l'autre toute valeur ontologique. Comme Hitler a fait des Juifs quelques lignes de chiffres sur des feuilles, les Innus sont devenus des images qu'on brûle pour chasser les mouches qui nous importunent. Lucy A. Ganje note à ce sujet que si le peuple autochtone « vanished, either literally or culturally, there would be no victims, and if in the end there is no victim – *there is no crime*. With Native people safely removed and out of sight, Anglo Americans could begin to reframe history, shaping and defining Native identity in their own likeness. » Lucy A. Ganje, « Marketing the Sacred : Commodifying Native-American Cultural Images », dans Susan Dente Ross et Paul Martin Lester (dir.), *Images that Injure : Pictorial Stereotypes in the Media*, Californie, Éditions Praeger, 2011, p. 98.

169 Erin Steuter et Deborah Wills, « The Dangers of Dehumanization : Diminishing Humanity in Image and Deed », dans Susan Dente Ross et Paul Martin Lester (dir.), *Images that Injure : Pictorial Stereotypes in the Media*, Californie, Éditions Praeger, 2011, p. 44. Pour plus d'information à ce sujet, lire Sam Keen, *Faces of the enemy : Reflections of the hostile imagination*, New York, Éditions Harper Collins, 1991.

perception par la simulation, ne pourront être dissipées qu'une fois les clôtures passées. La réification de l'identité innue créera une double contrainte qui ne fera qu'accélérer l'agonie de leur réalité. Les Innus « seront amérindiens et vivront comme des blancs ¹⁷⁰», créant ainsi une fracture entre leur perception d'eux-mêmes et la réalité, où « pareil à son grand-père, [le vrai innu] aura la peau brune d'un Indien » (*KU*, p. 110) mais l'Innu altéré partagera sa couleur de peau avec la majorité. Si l'« identité humaine, de même, se dédouble », souligne Colette Suberbielle dans *Les fondements ontologiques du monde et la violence fondatrice*, « l'homme se déchire. À l'image de son "dieu" il est crucifié, situé dans l'insoutenable tension entre l'idéal et le réel, le fini et l'infini¹⁷¹. » Pris entre la couleur qui lui offre une porte d'entrée dans une réalité maintenue en vie par le passé et le blanc qui permet l'anonymat à même le discours de la masse, l'Innu devra lutter en parallèle entre sa réalité, sa propre perception de cette réalité et la perception que lui impose la parole tribale. Les « insultes que peuvent prononcer des blancs ignorants face aux Innus[,] parce qu'ils ne sont ni taxables, ni imposables ¹⁷²» s'inscrivent dans cette économie de l'expérience où la parole du *Je* en position de pouvoir sera infinie dans sa capacité de représentation. La parole marginale, celle de l'Innu, sera asséchée et taxée dès son entrée entre les murs de la ville régie par le stéréotype et ne pourra rendre compte que d'une humanité en simulacres : une pseudo-humanité.

Pour s'élever contre cette surenchère de représentations dégradées et réactivées sans cesse par la parole, les Innus de Fontaine choisissent parfois de se réfugier dans le silence. Dans le roman, ce vide communicationnel entre le *Je* et le *Tu* fait glisser la perception dans le hasard.

170 Eduardo Duran et Bonnie Duran, *op. cit.*, p. 39. Nous traduisons. Citation en anglais : « Being Native American and also living as a white person. »

171 Colette Suberbielle, *op. cit.*, p. 122.

172 Naomi Fontaine, *Innushkuess- Fille Innu*, « Colère », blog, publication du mercredi 21 avril 2010, URL : <http://innutime.blogspot.ca/2010/04/>, page visitée le 21 juin 2017.

Si c'est la parole qui crée l'image, la résistance à la représentation se fera par le silence. Encore une fois, l'espace et le temps joueront en la faveur des Innus. Être silencieux n'existe ni dans le temps ni dans l'espace. L'action de commencer à l'être situe le sujet altéré dans le temps, mais sa perpétuation l'en fait sortir immédiatement, ce qui lui permet de se décadrer. Le stéréotype ne peut gérer la représentation de ce qui ne peut s'éclairer, et le silence, par définition, est intangible, non-éclairable. Le chapitre « Nutshimit », et le lieu qu'il décrit, représente

[c]e silence après avoir hurlé, des nuits durant, son angoisse sans que personne ne l'entende. Le silence d'un vent qui fait bruissier les aiguilles de sapin. Le silence d'une perdrix qui déambule aux côtés d'une dizaine d'autres. Le silence du ruisseau qui continue de suivre sa route, enfoui sous un mètre de neige. (KU, p. 65-66)

Dans cet espace que s'est réapproprié le membre des Premières Nations, la parole subversive peut surgir à n'importe quel moment, à tout hasard, et déstabiliser la parole réifiante.

La lutte de l'altérité innue n'est pas terminée. Le stéréotype réactive sans cesse ses discours truffés de clichés et de lieux communs, ce qui fait en sorte que tout ce que la doxa peut dire des Innus n'est que simulacre. Naomi Fontaine, dans « Kuei- bonjour », la première publication à apparaître sur *Innushkuess- Fille Innu*, présente ce qui permet aux Innus de survivre : pour ne pas succomber au gel du stéréotype, l'autre doit rester en mouvement, ne plus se laisser prendre au piège par les grillages de la simulation :

Je cherche une place. Entre la ville et la réserve. La solitude et la communauté. L'ambition et l'essentiel. Les rêves de grandes filles et les devoirs de mères. Je pense à l'espace que peut occuper une mentalité de village dans une si grande ville. Et l'espace qu'occupe ma langue dans ma tête.

Il y a longtemps que je ne pense plus en Innu, que je ne vis plus réservée, que mes amis sont Latinos et Québécois de laine. Pourtant, il ne suffit que d'une blague entendue au hasard des rues St-Jean ou St-Vallier, pour redécouvrir mon appartenance. Une blague d'indien, non-payeur de taxes. Ou bien encore, une envolée d'outardes brune pour me rappeler que la chasse sera bonne, que l'immigration n'est pas qu'une question de frontières et de cartes blanches. Je suis Innue par naissance. Par cœur. Par choix. Je ne porte pas de plumes ni de robes à franges. Je ne suis pas chaude à l'idée de faire un portage en automne. Ce qui résiste, ce qui vit, c'est l'héritage de mon grand-père, de ma grand-mère, de ceux qui ont porté la culture au bout des doigts en brodant des mocassins à nos enfants. Et c'est moi, et ma langue maternelle aussi souple que le chant du tambour et l'Histoire qui est la nôtre.

Que sait-on des autres, si ce n'est leurs différences? Que voit-on des autres? Doit-on combattre l'ignorance?¹⁷³

173 Naomi Fontaine, *Innushkuess- Fille Innu*, « Kuei- bonjour », blog, publication du samedi 10 avril

Chapitre 3 : *Monsieur l'Immigrant n'est pas ici pour le moment, veuillez laisser un message : microréel et représentation dans *Le pavillon des miroirs* de Sergio Kokis*

Ce soir, je ne sais pas, j'ai l'impression que le monde tombe derrière moi. Expression erronée. Je crois que rien ne me désoriente plus que ce liquide incolore et salé qui coule de mes yeux gonflés, sur mes joues. Je n'ai jamais autant désiré être quelqu'un d'autre, une lointaine émigrée venue d'ailleurs pour s'éparpiller. (KU, p. 106)

Sergio Kokis, auteur québécois d'origine brésilienne, publie *Le pavillon des miroirs*, son premier roman, en 1994¹⁷⁴. Dans ce récit, il présente la réalité d'un Immigrant venu s'installer dans un espace-temps qui a vite fait de projeter son passé, là où il existe par mémoire, dans la simulation. La citation de Naomi Fontaine que nous avons placée en exergue exprime bien les nuances qu'il faut apporter quant à la figure de l'Immigrant. D'un côté, l'Immigrant idéal de Fontaine s'exile pour s'éparpiller, pour fuir ces réserves qui le figent dans sa temporalité et son espace. De l'autre, l'Immigrant de Kokis vit l'exil à la fois comme une libération du discours d'une masse et son entrée dans le discours d'une autre. Face à cette société montréalaise qui tentera de le réifier pour le rendre moins effrayant et plus fluide sur la scène de l'économie des échanges, le narrateur de Kokis sera dualiste dans sa pratique subversive. Il se présente comme s'opposant radicalement au discours de la masse, mais offre sa confiance totale aux représentations. Tout se joue, chez Kokis, dans les nuances des coups de pinceaux. La violence ontologique telle qu'elle apparaissait chez Fontaine n'est pas aussi coupée au couteau dans le discours de l'Immigrant. Il n'y a pas, d'un côté, ceux qui viennent d'ailleurs et de l'autre les représentants de la terre d'accueil, de la même manière qu'il y avait les Blancs

2010, URL : <http://innutime.blogspot.ca/2010/04/>, page visitée le 21 juin 2017.

174 *Le pavillon des miroirs* s'inscrit dans ce que Clément Moisan et Renate Hildebrand nomment la période « transculturel[le] », qu'elles situent de l'année 1986 à l'année 1997. Clément Moisan et Renate Hildebrand, *op. cit.*, p. 207. Si l'« interculturel mettait face à face deux volets de la littérature québécoise contemporaine, l'écriture immigrante et l'écriture d'ici, qui se reflétaient comme dans un miroir tournant », le « transculturel [...] dépasse la mise en présence ou en conflit des cultures pour dégager des passages entre elles et dessiner leur traversée respective. Il s'agit bien alors d'une résultante, car l'état d'équilibre précédent ne peut jamais, dans tout système littéraire, demeurer très longtemps. » Clément Moisan et Renate Hildebrand, *op. cit.*, p. 207.

et les « Indiens » dans *Kuessipan*. Kokis brouille la frontière entre ces réalités en faisant en sorte d’y insérer un troisième état, qui ne peut être altéré par la terre d’accueil mais qui vient exacerber la fragilité de la parole de l’Immigrant : la mémoire du passé.

Simone Grossman note que l’œuvre de Kokis est « composé[e] de chapitres modulant en contrepoint son passé au Brésil et sa vie actuelle au Québec, présentés comme deux espaces/temps antinomiques¹⁷⁵ ». Le terme « antinomique » permet en effet de rendre compte de la dualité présentée par Kokis, puisqu’il est indéniable que ces deux réels luttent pour le contrôle de la perception. Or l’insertion d’un troisième joueur, celui d’une réalité passée mais tout de même actuelle, déradicalise l’état des espaces-temps en adoucissant les lignes frontalières qui les séparent. Ainsi,

[e]n dépit de cette alternance, qui produit un va-et-vient continu entre le passé et le présent, le Brésil et le Québec, le récit entier est narré au présent. Tout se passe comme si le passé et le présent pouvaient non seulement se juxtaposer, mais se confondre au niveau temporel du discours¹⁷⁶.

Le récit, séparé en deux axes temporels et spatiaux distincts, fait état de la vie d’un Brésilien qui immigre au Canada. Dans la première trame narrative, qui retrace les pas du jeune narrateur alors qu’il habitait le Brésil, on apprend à connaître un pays en proie aux clichés et s’actualisant dans une simulation qui trouve sa condition de possibilité principale dans le camouflage du vrai Brésil où se multiplient les images de prostituées et de morts.

Le narrateur découvrira la réalité inaltérée de son pays natal « durant ses années d’internat, et plus précisément lors d’un voyage organisé par un professeur dans l’État de Bahia¹⁷⁷ ». C’était d’ailleurs à partir d’images non-réifiées du pays, nommément les cadavres et la désillusion vécue par la figure d’un père qui s’effacera lentement, que

[I]a réalité se dérobait, se violait d’apparences fugaces et de vapeurs de discours. [II] avai[t] l’impression de regarder un spectacle fantastique, une danse de spectres, et [il] craignai[t] parfois,

175 Simone Grossman, *op. cit.*, p. 1164.

176 Janet M. Paterson, « Le Sujet en mouvements : Postmoderne, migrant et transnational », p. 13.

177 Francine Bordeleau, *op. cit.*, p. 10.

surtout dans la fatigue des longues soirées, de voir arriver le moment où les visages se déchireraient et où tomberaient les masques visqueux, découvrant ainsi d'autres cadavres que ceux de mon enfance. (*PM* p. 189)

La réalité dégradée du Brésil, qu'il peindra après son arrivée à Montréal, le poussera à créer entre le monde et lui une couche protectrice : le masque. Cet élément de dissimulation, présent à la fois dans ses peintures et de manière figurée lors de son expérience de la réalité brésilienne, fera en sorte que la maturation de la perception, qui se produit lorsque l'enfant devient adulte, n'aura pas lieu. Le narrateur voyait dans cette dégradation de la réalité une raison pour laquelle

ça ne valait pas la peine de vieillir. Le monde des adultes [lui] apparaissait définitivement comme le monde du souci. Un souci pénétrant, corrosif, qui rouillait n'importe quoi à la façon d'un Midas dégénéré, transformant toute existence en besogne, tout jeu en amertume, toute passion en ennui. (*PM*, p. 216)

Ce gel de l'évolution, maintenu en place par la stéréotypisation d'un monde qui ne pouvait être vu comme recevable par le narrateur, placera ce dernier dans une position où il aura à la fois tous les pouvoirs de représentation (la peinture) mais aucune perception à transformer en réalité, celle qui l'entoure ne l'intéressant pas, et son passé ne pouvant plus être altéré. Au sujet de cette relation avec le monde qui l'entoure, Paterson note qu'

[a]lors que la vie au Brésil se caractérisait par le mouvement et l'ouverture vers le social, l'espace montréalais est de nature claustrée, limité à l'emplacement de l'immeuble, à quelques incursions dans les centres d'achat et à une évocation du lieu de travail. La dimension sensorielle est presque entièrement absente (sauf pour la description des tableaux) et l'espace social s'avère terriblement réduit, presque inexistant. C'est ainsi que, sur le mode de l'absence, de la négation et de la désappropriation, la relation du sujet à l'espace montréalais se construit.¹⁷⁸

À Montréal, le narrateur-peintre demeure dans un sous-sol qui lui sert à la fois de maison et d'atelier. Au lieu de s'intégrer à la réalité de sa ville d'accueil, il a décidé de refaire « le récit de son enfance pour être en paix avec certaines expériences traumatisantes¹⁷⁹ ». Ce retour dans le temps tout en demeurant dans le même espace fait en sorte qu'il doit se masquer à tout moment puisqu'il ne peut pas exister à deux endroits à la fois; il est plus

178 Janet Paterson, « Le Sujet en mouvements : Postmoderne, migrant et transnational », p. 14-15

179 Réginald Martel, « Sergio Kokis: premier roman, deux prix! », *La Presse*, section Livres, dimanche 4 décembre 1994, page 2.

facile de changer de masques que de réactiver sans cesse deux identités qui demandent des paradigmes de perception différents. Le narrateur aura ainsi

organisé ses perceptions sur les deux plans distincts du réel et de l'imaginaire, se comportant comme le "spectateur d'un cirque chimérique" dont ses semblables étaient les "marionnettes" et qui n'était autre que la réalité où il vivait. Mise en œuvre par sa "capacité poétique et ludique" (1996 : 21), l'œuvre d'art est doublement "narration". L'art fait réapparaître le vécu sous une autre forme en le réaménageant par une "re-création ludique" qui change le sens des objets et leur fait représenter des "réalités absentes" (26).¹⁸⁰

Le *Je* de la parole subversive de Kokis présente, pour emprunter les expressions de Paterson, « le désarroi d'un sujet migrant et la libération d'un sujet transnational ¹⁸¹». Une fois en position d'exil, il fait face à la réalité d'accueil avec désarroi par rapport au Brésil qu'il a quitté mais apparaît aussi comme dégagé d'un fardeau important, qui était lié à la réactivation constante d'images associées à l'univers brésilien. Sa nouvelle identité d'exilé sera au cœur de sa capacité de perception. Comme le souligne Marie Vautier, « *Le Pavillon des miroirs* investigates the notion of identity through memory ¹⁸²» et fera du narrateur un porteur de masque qui fait constamment le saut entre un passé dégradé et un présent avec lequel il refuse de faire corps, sinon par la peinture.

Lori St-Martin, dans « Romans et nouvelles », ne peut s'empêcher de noter cette ressemblance du roman avec l'art qu'il présente et note qu'« [à] l'instar d'un tableau, l'ensemble du roman est figé dans une curieuse immobilité¹⁸³». Cette mise en abyme du processus de création place l'art représentatif au premier plan, et « [i]l en résulte un roman composé d'une série de tableaux vivants, où les décors et les couleurs comptent plus que les gestes[.] [Il s'agit d']un récit riche en détails sur le milieu physique, mais très statique, comme une toile, précisément¹⁸⁴. »

180 Simone Grossmann, *op. cit.*, p. 1169. Grossman cite l'édition 1996 du roman de Kokis.

181 Janet M. Paterson, « Le Sujet en mouvements : Postmoderne, migrant et transnational », p. 10.

182 Marie Vautier, *op. cit.*, p. 142.

183 Lori Saint-Martin, *op. cit.*, p. 52

184 *Ibid.*, p. 52.

La rupture avec la réalité est une histoire du passé?

On est toujours l'étranger de quelqu'un d'autre, même si on ne le ressent pas. (*PM*, p. 283)

Contrairement à la rupture présente dans *Kuessipan* qui se faisait à chaque instant, la rupture qui menace la réalité du narrateur de Kokis n'est pas aussi active dans l'immédiateté. Le refus du narrateur de participer à la réalité québécoise l'entraîne dans un ailleurs où il n'a pas à prendre immédiatement conscience de la faille au travers de laquelle le stéréotype le fige. Momentanément inconscient de ce qui le guette, il sera en mesure d'outrepasser le besoin de lumière liée à la perception et fera travailler sa mémoire plutôt que ses organes sensoriels. En désactivant momentanément le pouvoir du stéréotype sur le présent, il se permet de réactiver son passé sous une lumière plus permissive, principalement parce qu'elle ne fait pas l'objet d'une économie de la répétition qui lui est extérieure¹⁸⁵. La relation agonique avec le passé est quasi inexistante simplement parce qu'aussi longtemps qu'il n'est pas réactivé par la peinture, il demeure intangible. Le narrateur, « même dans l'exil spatio-temporel de la maturité, [...] est resté [...] défavorisé, exposé si jeune à une réalité cruelle qu'il n'a jamais pu assimiler, obsédé par ses visions. » Dans ce cadre dégradé où le passé ne peut être assimilé comme tel,

185 Au sujet de la relation qui unit l'exilé à son passé, Kokis se situe dans un mouvement apte à déstabiliser la stase que met en place le stéréotype. Ce mouvement se concrétise lorsque le « déraciné oscille ainsi entre deux temps, le sien et le réel, en arrière et en avant, sans pouvoir se fixer. C'est que le temps s'allonge drôlement, il devient élastique et visqueux à la fois, fuyant et assommant, dès qu'on s'en va de sa maison. De toute maison, ailleurs. Il passe désormais sans toutefois passer, car l'identité n'est plus en harmonie avec le monde palpable. Ses repères sont restés en arrière et lui tirent les pieds comme les fantômes d'autrefois. L'étranger ne peut pas toujours se détacher vers l'avenir; il reste souvent embourbé entre cette identité qui fut et la béance de devoir devenir autre. Il n'aime pas son passé; c'est un mauvais passé qu'il cherche à repasser. C'est d'ailleurs à cause du passé qu'il n'est plus là-bas, mais ici, déplacé. Ça l'agace, le passé tel qu'il fut. Et comme le présent ne coule que si l'on va d'amont en aval, l'exilé ne le ressent pas comme les autres. Il cherche sans cesse à remonter, à dévier, à corriger ce passé, sans toutefois pouvoir le revivre. Cette nostalgie d'un passé qu'on n'ose pas affronter amène l'étranger à l'embellir, à le refaire dans sa tête. Il se déguise et se fige dans un mouvement de pendule entre le plus-que-parfait (hyperréel) et le futur antérieur. Son passé se retrouve ainsi mal passé, dévorant l'énergie qu'il pourrait consacrer à l'avenir. Cet homme de l'éternité critique ainsi l'autrefois à chaque instant, en le mesurant à ce qu'il aurait dû être, pour justifier le fait de ne pas avoir été. Il le fige, en ne gardant que ce qui fait son affaire. À la fin, ce passé fictif est si parfait que les gens et les choses de son pays d'adoption passent et perdent de la valeur. L'étranger est ainsi, souvent, un véritable artiste du temps. Surtout lorsque l'avenir devient routine et qu'il se rend compte qu'il n'a rien gagné d'essentiel avec tous ses déplacements. » (*PM*, p. 338)

« [s]eul l'art peut exorciser le pouvoir destructeur des souvenirs¹⁸⁶. » Déjà, lors des interactions du narrateur avec la réalité brésilienne, sa perception laissait présager la rupture qui allait s'agrandir une fois l'océan franchi. Tel l'homme de la caverne de Platon qui comprend la teneur de l'illusion qui l'emprisonne, le narrateur-peintre est en mesure, par comparaison avec ceux qui l'entourent, de prendre conscience, sinon de la force, mais du moins de la teneur des simulacres qui l'entourent :

Les centaines de films tout au long de ces années d'enfermement m'ont aidé à basculer du réel vers le langage, quel qu'il soit. Le monde prenait peu à peu un sens ludique, détaché, et le quotidien s'ajustait pour contribuer à la richesse de mon imagination. Je renforçais ainsi ma position de spectateur d'un cirque chimérique, en même temps que je développais la capacité de regarder mes semblables comme s'ils étaient des marionnettes. Ceci n'était d'ailleurs pas très difficile, car la majorité se montrait incapable de profiter des ouvertures oniriques. À peine le film fini, ils retombaient lourdement dans le concret, courant ou improvisant des matchs de foot pour passer le temps jusqu'au couvre-feu. Incapables de *transcender* quoi que ce soit. (*PM*, p. 164)

Cet aspect de transcendance, qui désigne ici la capacité du sujet à étirer certaines microsimulations qui lui sont utiles ou auxquelles il aime participer, s'insère bien dans la théorie sur la fracture entre le sujet et la réalité que nous avons explicitée plus haut. En effet le sujet de Kokis, puisqu'il agit dans la minorité et la majorité dans un même souffle, peut emprunter au discours de la masse le *Je* apte à être en contrôle des rencontres avec l'altérité. Sa capacité à transcender la fixité de la simulation pour tenter de former une réalité qui lui conviendrait mieux même directement à son intérêt pour les arts de représentation¹⁸⁷. Sans vouloir élever le narrateur-peintre au-delà de ce que sa charge symbolique à même le roman peut supporter, il est possible de donner à son statut de peintre, à cause de la transcendance dont il est capable, des caractéristiques divines. Son art de représentation crée des figures vivantes, et même lorsqu'il représente les

186 Simone Grossman, *op. cit.*, p. 1165.

187 Le narrateur se refuse longtemps le droit d'utiliser des couleurs lors de ses périodes de création. Or ce sera leur utilisation qui permettra de faciliter le voyage dans le temps : « Par leur permanence et leur simultanéité, elles opèrent la jonction des plans spatio-temporels, imprégnant et unissant les motifs peints. Le peintre retrouve dans son atelier les feux d'artifice de son enfance, "si pauvres et si attendus par les yeux assoiffés de couleurs" (84) qui l'ont fasciné lorsque son père et lui recherchaient des lumières colorées dans la nuit tandis que les femmes, restées à la maison, célébraient la lune à huis clos, lors du rite de la macumba. » *Ibid.*, p. 1168.

morts, ceux-ci reviennent à la vie :

Le peintre donne le meilleur de son métier à chacun de ses portraits, même s'ils ont l'air de tomber en deçà de ses performances les plus spectaculaires, de ses machines les plus grandioses. Il le fait seul à seul avec la mort, en scrutant son objet comme l'anatomiste qui sait que l'enveloppe est vide. Du frottement entre la matière et l'espoir d'une conscience vient alors cette impression insolite que les autoportraits sont vivants. Il est très rare qu'un artiste arrive à cette vibration lumineuse dans un portrait d'autrui. C'est que les autres ne sont jamais aussi proches de notre propre finitude. Ils ont l'air de durer, ils font partie du spectacle, on pense qu'ils sont indispensables. Mais dès que la fête est finie, le soir devant le miroir, seul, le crâne est là qui demande notre considération. Et les autres disparaissent dans le fond de la mémoire. Le lendemain, de retour à la vie, entourés des mouches de la place publique, nous reprenons l'illusion que les gens sont réels; avec eux les masques sont à nouveau de mise pour cacher notre solitude. La connaissance de ce Colin-Maillard est peut-être l'atout le plus important d'un artiste, s'il veut dépasser un tant soit peu sa condition de marionnette. (*PM*, p. 239)

Le contexte de la rupture, qui prenait une teinte plus historique chez Fontaine est ici beaucoup plus personnel. L'alternance des chapitres appartenant au passé et au présent confirme en quoi le narrateur-peintre reproduit son passé sous « la forme d'images plastiques, pour mieux [s]'appropriier [s]a propre blessure » (*PM*, p. 241) et que pour cette raison sa relation avec toute forme de réalité sera dépravée.

L'exilé s'inscrira d'emblée dans la lignée de cette rupture avec la réalité du Brésil et c'est à partir de ce déchirement géographique et temporel¹⁸⁸ qu'il érigera sa parole et sa perception. Le processus d'exil se fera ultimement sous le signe de la dégradation. Le narrateur existe peut-être physiquement dans le pseudo-environnement montréalais, et perçoit la simulation québécoise, mais ses actions sur le monde physique, nommément la peinture, ont lieu à partir d'une réalité qui ne peut être écrasée par le présent : « Mon passé se faisait de la sorte plus pressant, et il s'imposait sous la forme de scènes d'enfance d'odeurs, de saveurs [...]. Ces choses que je croyais définitivement écartées de mon esprit par l'exil me revenaient avec une familiarité presque attendrissante. » (*PM*,

188 « À l'instar de l'espace, la relation du sujet au temps (passé, présent) conditionne le rapport de son être au monde en tant que monde signifiant. Construire son identité, c'est au sens cognitif, construire la dimension temporelle de son être et de son devenir. Or, dans de nombreux romans migrants, l'appréhension du temps est liée à une temporalité antérieure. En d'autres termes, il existe un temps avant l'altérité, qui permet d'en saisir la dimension proprement dramatique. Par la nature même de leur condition de migrant, les personnages sont souvent fixes dans un passé dont ils ne peuvent se détacher. » Janet M. Paterson, « Le Sujet en mouvements : Postmoderne, migrant et transnational », p. 15.

p. 125) L'exil en tant que processus par lequel il rejettera la parole du père pour endosser le masque de celui venu d'ailleurs lui fera comprendre que la réalité, dans une simulation à partir de laquelle nous n'agissons pas, n'a pas la force de supporter une perception qui tentera d'en remettre en question les paradigmes de base du stéréotype.

Le narrateur-peintre de *Le pavillon des miroirs* se verra donc forcé d'altérer sa relation avec la mort, cela afin de redonner au signe sa valeur de représentation : il n'aurait pas pu peindre son passé à partir d'un présent qui ne permet pas une compréhension « tropicale » (*PM*, p. 188) de l'altérité. Sa perception de la misère et de la mortalité, deux thèmes qui font partie intégrante de son art, se heurtera d'emblée à une vision du monde occidentale où, comme il l'indique, « la mort en vie, l'ennui et la minéralité » (*PM*, p. 341) régissent la relation entre l'humain et son monde. Habitué à « la mort des tropiques, baroque et luxuriante » (*PM*, p. 382), l'exil et sa relation tumultueuse avec son passé la lui feront « troquer contre une mort comptoir-en-plastique parmi les nains de la passion » (*PM*, p. 342) qu'il n'absorbera qu'en partie puisqu'il sera en mesure de combler l'anorexie de la réalité dont il souffre à l'aide de contenu provenant de sa mémoire.

Première et deuxième étapes : l'Immigrant et la terre d'accueil dégradée

La relation entre la réalité, le sujet et la parole est déjà réifiée lors de l'arrivée du narrateur au Canada. À l'opposé de la narratrice de *Kuessipan* qui luttait contre un cadrage de sa réalité, le narrateur de *Kokis* arrive dans une simulation¹⁸⁹ qui a déjà étendu ses tentacules dans presque toutes les sphères de la perception. Seule la sphère du passé, parce qu'elle active un discours agonique où le stéréotype n'a que peu d'emprise, pourra échapper à cette réification. Les deux premières étapes de la rupture telles que proposées sont donc déjà prises en compte et s'y opposer relève d'une guerre pure et dure; c'est le

189 Il s'agit de la simulation évoquée dans le chapitre 2.

dilemme philosophique de la force infinie rencontrant un objet immuable, où le discours réifiant de la masse tentera de catégoriser une réalité sur lequel rien ne colle parce qu'il n'existe pas dans le même espace spatio-temporel qu'elle.

L'image que se fait la terre d'accueil de l'Immigrant dépend de son lieu d'immigration. Pour le narrateur de Kokis, le stéréotype qui régit la perception de sa réalité veut qu'il existe dans l'excès, ce même excès « qui semble caractériser la culture brésilienne, une culture des contrastes où cohabitent splendeur et misère extrêmes, catholicisme et cultes animistes, conservatisme et érotisme exacerbé ¹⁹⁰». Ce surplus de sens déstabilise la parole du *Je* d'accueil et fait en sorte qu'il se crée un malaise où luttent l'économie de la répétition de la parole de la tribu et une altérité qu'elle a de la difficulté à réifier. Lors du passage d'acheteurs potentiels dans son atelier, on remarque que la catégorisation du monde et de l'homme a déjà eu lieu et que les visiteurs sont surpris de ne pas trouver dans les toiles d'un Brésilien ce que le stéréotype¹⁹¹ leur permet habituellement de saisir de cette altérité¹⁹²:

Tout gênait mes visiteurs. Je me sentais encore plus mal à l'aise de devoir expliquer les légendes ou les références historiques que personne ne connaissait, les citations de poèmes que personne n'avait lus. Leurs commentaires étaient déplacés, avec des silences lourds comme lorsque quelqu'un n'ose pas demander où sont les toilettes. Le pire, c'étaient les réflexions béates sur le malheur des pauvres gens, sur le tiers-monde ou, lorsque trop angoissés, ils poussaient la bienséance jusqu'à suggérer des interprétations sauvages sur ma propre personne. Très pénible, en effet. Je ne sais pas vraiment quoi faire dans ces situations, quand je dois arrêter de parler, si je dois montrer d'autres tableaux, comment je devrais abréger la visite. Heureusement que les gens savent réagir, qu'ils sont mondains, jouant avec le regard et le corps pour changer de sujet, s'extasiant sur un objet quelconque de mon atelier pour dévier des tableaux. Ou alors sachant que je viens de là-bas, ils figuraient sur le carnaval ou la samba. (*PM*, p. 45-46)

Le stéréotype crée ici un exil. Ainsi, en plus d'avoir quitté le Brésil pour venir s'installer

190 Francine Bordeleau, *op. cit.*, p. 10

191 Castillo Durante note à cet effet que l'altérité de l'Immigrant est exacerbée par sa « pratique [d']un art figuratif dont les portraits torturés ne cadrent pas avec l'idée que l'on se fait du Brésil, pays d'origine de l'auteur et dans lequel se déroule le roman ». (*DA*, p. 180)

192 Comme ce fut le cas pour la déshumanisation des membres des Premières Nations, la figure de l'Immigrant sera souvent remplacée dans les discours par celle du rat ou du lapin qui se multiplie à une vitesse folle et qui a envahi la terre d'accueil : « Vermin metaphors are also applied to immigrant groups, especially when increases in immigration are perceived as a threat. Media discourse on immigration frequently uses dehumanizing metaphors of the hunt supporting and reinforcing it. » Erin Steuter et Deborah Wills, *op. cit.*, p. 49.

au Canada, le narrateur désillusionné quittera rapidement la réalité canadienne pour s'exiler vers son passé au Brésil. L'univers « plastifié » de sa terre d'accueil ne l'intéresse pas, et les paroles réifiantes qui tentent de faire de lui une image dans une encyclopédie ne font qu'exacerber la violence de son retrait.

Dans la lutte de perception qu'entraîne la catégorisation de l'humain et de son réel, le narrateur devra s'effacer constamment du regard des autres. En tant qu'autre à part entière, il est « l'étranger, inconnu et noyé dans le flot, sans passé¹⁹³ » auquel il aurait été habituellement possible, pour le discours de la masse, d'apposer le passé souhaité. Pour ce discours, le traumatisme permet à l'Immigrant de mieux s'intégrer à une société d'accueil. En effet, les autres qui proviennent d'un état d'instabilité, les réfugiés syriens de la guerre syrienne par exemple, semblent moins agoniques au sujet que pourrait l'être un Brésilien au passé douloureux mais qui refuse de se laisser stéréotyper comme Immigrant-victime et se bat pour sa propre détermination identitaire.

Troisième étape : L'atelier-monde et le refus du dialogue

Si le passé sert de porte de sortie de la simulation, le lieu à partir duquel le narrateur opère ses mouvements le place dans une position où le stéréotype a de la difficulté à le cadrer. L'atelier-monde de Kokis se situe dans la marge et acquiert les caractéristiques d'un espace clos et sous vide où le discours réificateur n'a d'effet, et le pseudo-environnement de point d'appui, que si on leur donne la permission d'entrer.

L'atelier-monde, comme le souligne Simona Pruteanu, peut « être comparé à un espace hétérotopique selon la description que Foucault en donne¹⁹⁴ » dans « Des espaces autres ». L'hétérotopie foucaultienne est un lieu où les modalités du réel ne doivent pas

193 L'ironie dans cet énoncé du narrateur est qu'il ne sera pas sans passé. Peut-être est-ce l'image qu'il va projeter dans la simulation canadienne, mais selon sa perception, son passé est tout sauf inexistant. Il évoluera de manière presque symbiotique avec ce dernier, quoique cette union se fera dans un espace clos, l'atelier-monde. (*PM*, p. 186)

194 Simona Pruteanu, *op. cit.*, p. 137.

nécessairement être respectées¹⁹⁵. Dans le cas du narrateur de Kokis, l'espace-temps¹⁹⁶ peut être altéré afin de permettre ces allers-retours au Brésil, sans que cela ne vienne rompre la perception de la réalité montréalaise. L'atelier-monde, parce qu'il est scellé du reste de la réalité, peut se permettre d'être homogène, lisse et possède « le pouvoir de juxtaposer en un seul lieu réel plusieurs espaces, plusieurs emplacements qui sont en eux-mêmes incompatibles¹⁹⁷», nommément le Québec de l'exil, le Brésil du passé et le présent du narrateur qui tente de se créer un entre-deux où s'actualiser. Contrairement à l'univers créé par le narrateur,

[l]'espace du dehors [...] est en lui-même [...] un espace hétérogène. [...] [N]ous ne vivons pas à l'intérieur d'une sorte de vide, à l'intérieur duquel on pourrait situer des individus et des choses [...] nous vivons à l'intérieur d'un ensemble de relations qui définissent des emplacements irréductibles les uns aux autres et absolument non superposables.¹⁹⁸

L'aspect relationnel deviendra chez Kokis un processus de camouflage et d'effacement. Le narrateur qui, « garde [s]es secrets et [...] ne [s]e dévoile plus » va, « [à] force de changer de peau, dev[enir] très insensible au monde extérieur. » (*PM*, p. 197) Son passage dans la réalité québécoise se fera de manière à perturber le moins que possible l'environnement et ses habitants. Loin de l'Immigrant vermine qui se multiplie et dérange, l'Immigrant de Kokis veut disparaître; ironie double, puisqu'il a quitté le Brésil

195 Foucault définit le terme plus longuement : « Il y a également, et ceci probablement dans toute culture, dans toute civilisation, des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui sont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables. Ces lieux, parce qu'ils sont absolument autres que tous les emplacements qu'ils reflètent et dont ils parlent, je les appellerai, par opposition aux utopies, les hétérotopies. » Michel Foucault, « Des espaces autres », dans *Dits et écrits : 1954-1988*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1994 [1984] p. 755-756.

196 Le narrateur de Kokis fait mention de cet écart entre la réalité montréalaise et celle qu'il active à l'intérieur de son atelier-monde : « Quand je suis enfermé dans mon atelier, loin de la foule et de la mode, mon esprit divague. Les choses de la journée s'estompent et ce qui importe vraiment prend le dessus. Les pensées suivent toutes seules le mouvement des images. Le temps passe sans que je m'en aperçoive; le cendrier se remplit et les pipes éteintes s'aligne en une sorte de sablier de cendres. » (*PM* p. 63)

197 Michel Foucault, *op. cit.*, p. 758.

198 *Ibid.*, p. 754-755.

pour apprendre à médiatiser sa propre réalité et qu'il va devenir, à Montréal, aussi éthéré qu'il l'était lors de son départ. L'Immigrant va ainsi posséder un contrôle total sur les modalités de ses rencontres puisqu'il ne remettra pas en question les simulacres que met en place le stéréotype à son sujet. La faille évoquée plus tôt entre les deux cadres qui luttent pour son regard « n'a pas l'air de paraître dans le quotidien. [Son] extérieur assez neutre permet de dissimuler la faille qui [l]e limite à la surface de [s]a peau. [Il s'est] fait à cette absence d'unité, et [il se] laisse glisser dans les relations extérieures avec une certaine aisance. » (*PM*, p. 264) Ce laisser-aller ne doit toutefois pas être compris comme une abdication au pouvoir de la simulation, au contraire. Dans le contexte d'espace que présente Foucault, où

le problème de la place ou de l'emplacement se pose pour les hommes en termes de démographie[,] [...] la question [est] de savoir s'il y aura assez de place pour l'homme dans le monde[,] [...] [C]'est aussi le problème de savoir quelles relations de voisinage, quels types de stockage, de circulation, de repérage, de classement des éléments humains doivent être retenus¹⁹⁹.

En se positionnant dans la marge, l'Immigrant ne prend pas de place. Son statut d'anonyme lui permet par ailleurs de se « dérober[r] à la dialectique de reconnaissance qui alourdit considérablement les rapports d'altérité²⁰⁰». Castillo Durante souligne que c'est lors du moment de l'émergence du désir de reconnaissance « que l'anonyme s'estompe et qu'un masque le remplace. [...] L'anonyme peut être considéré comme la part cachée de l'altérité²⁰¹. » Le narrateur de Kokis, puisqu'il n'a pas prétention à altérer la réalité québécoise et qu'il demeure dans l'ombre des interactions sociales²⁰², peut ainsi échapper

199 *Ibid.*, p. 753- 754.

200 Daniel Castillo Durante, « L'anonyme des Amériques », dans *Exclusions/Inclusions, Déplacements économique-symboliques et perspectives américaines*, Daniel Castillo Durante, Amy D. Colin et Patrick Imbert, Ottawa, Éditions LEGAS, 2005, p. 232.

201 *Ibid.*, p. 232.

202 La quête d'identité telle qu'elle est développée par Kelly-Anne Maddox dans « Pour une éthique des rapports entre soi et l'autre : une étude de quatre romans québécois des années 1990 » peut ici être vue comme nulle et non avenue dans le contexte québécois. Puisque le narrateur se retire consciemment de la société, n'y participant que par hoquets, on peut difficilement dire qu'il réactive « [l]a quête de l'identité dans le contexte des relations interpersonnelles [qui] signale un double désir chez l'être : d'une part s'identifier à l'autre, à un groupe, et d'autre part, se distinguer de ce groupe ». Kelly-Anne Maddox, « Pour une éthique des rapports entre soi et l'autre : une étude de quatre romans québécois des années 1990 », *op. cit.*, p. 158. Le narrateur-peintre de Kokis se distingue des habitants de la terre

« au dédale des filiations tout en se mettant à l'abri de la loi²⁰³ ». S'insérant dans la troisième étape de la rupture avec la réalité, qui voit le *Je* rompre toute relation avec l'altérité catégorisée qui l'entourait encore, cette pratique de la part du narrateur de Kokis le place en position de pouvoir. Le stéréotype, dans sa logique diaphragmatique, souffre de cadrer celui qui peut le nier en laissant simplement passer la lumière *au travers* de sa réalité. Contrairement à l'Innue de Fontaine, qui réactivera une part de son passé afin de s'offrir un lieu de lutte, l'Immigrant de Kokis fera du passé un lieu où les images réactivées par le stéréotype trouveront un port d'attache où vendre leur sens, or il n'y aura personne²⁰⁴ pour se les procurer puisque le pseudo-environnement n'est pas là pour permettre l'interaction.

Ultimement, dans cet univers où il est le maître de l'espace et du temps, le narrateur sera en mesure de peindre son passé pour lui donner forme dans le présent; il créera en somme son propre pseudo-environnement à partir de sa réalité d'exilé. Cette quête identitaire qui mènera à une association temporelle entre passé et présent émane d'

[u]ne sorte d'insatisfaction avec les choses telles qu'elles sont, [l]e conduisant naturellement à les regarder comme un spectacle changeant, comme une imagerie mentale. Une tendance spontanée à privilégier les représentations au détriment des choses concrètes, comme si à chaque moment [il] pouva[i]t mieux placer l'ordre des événements, arranger ce qui était imparfait, sans égard aux exagérations ni aux déformations. (*PM* p. 158)

d'accueil parce qu'ils l'ont distingué d'emblée eux-mêmes. Il n'est immigrant que par la force des choses et si l'exil fait intrinsèquement partie de son identité, elle est trop glissante pour être considérée comme faisant partie d'un quelconque processus d'identification au *Je* de la parole dominante. Maddox présente une thèse semblable lorsqu'elle affirme que le personnage appartient « à une communauté uniquement dans le sens [où il] entret[ient] un dialogue avec les membres de cette communauté » (*Ibid.*, p. 147), ce qui n'est visiblement pas le cas chez pour le narrateur-peintre. Janet M. Paterson consolide notre point de vue lorsqu'elle explique qu'« [i]l est évident, du début jusqu'à la fin du roman, que le narrateur est dans une situation de disjonction totale par rapport à son nouvel environnement, prisonnier d'un entre-deux spatial et identitaire. » Janet M. Paterson, « Le Sujet en mouvements : Postmoderne, migrant et transnational », (*Ibid.*, p. 13)

203 Daniel Castillo Durante, « L'anonyme des Amériques », p. 232.

204 Paterson souligne cet aspect dialogique altérée entre le sujet de Kokis et le sujet de la réalité montréalaise : « Alors que la vie au Brésil se caractérisait par le mouvement et l'ouverture vers le social, l'espace montréalais est de nature claustrée, limité à l'emplacement de l'immeuble, à quelques incursions dans les centres d'achat et à une évocation du lieu de travail. La dimension sensorielle est presque entièrement absente (sauf pour la description des tableaux) et l'espace social s'avère terriblement réduit, presque inexistant. C'est ainsi que, sur le mode de l'absence, de la négation et de la disappropriation, la relation du sujet à l'espace montréalais se construit. » Janet M. Paterson, « Le Sujet en mouvements : Postmoderne, migrant et transnational », p. 14-15.

L'art pictural qu'il pratique transformera l'altérité de son passé de manière à lui permettre de l'appriivoiser. Autre pour lui-même avant tout, le narrateur de *Le pavillon des miroirs* utilisera cette conscience du *Je*²⁰⁵ pour être en mesure de résister à la réification du discours de la masse.

Quatrième étape : Vendre ses toiles à ceux qui ne veulent pas les acheter

Cette thèse porte sur la perception, qui passe par la vue. Ce sens, comme nous l'avons vu, permet aux images créées à partir d'une réalité simulée de prétendre représenter adéquatement l'altérité. L'image picturale de Kokis, qui prend dans le cas de *Le pavillon des miroirs* la forme de peinture, aura la capacité de désamorcer les mécanismes de cette représentation dépravée pour la replacer par des images aptes à réfuter l'apport de l'économie de l'expérience dans l'atelier-monde. La relation *Je-Tu* extérieure à l'environnement clos, comme l'a explicité Paterson, n'existe ultimement pas puisque le narrateur est incapable de se tourner vers l'autre de sa terre d'accueil. La relation qu'il entretient avec l'autre qui sommeille en lui lui permettra toutefois de créer des images qu'il sera en mesure de vendre. Il s'agit d'un revirement de la logique marchande, où le pouvoir de vente n'appartient plus au *Je* réifiant mais à l'altérité. C'est en somme le narrateur qui dit : « Vous ne pourrez pas vendre mon altérité réifiée au reste de la masse parce que je m'y suis pris avant vous pour le faire. J'ai été plus rapide que vous; j'avais toute mon enfance pour me préparer. »

205 Paterson lie l'entre deux spatio-temporel au sujet du *Je* en tant que sujet de la narration et explicite en quoi, comme nous l'avons montré, la parole du narrateur-peintre, puisqu'elle évolue principalement dans un réel inaltérable de l'extérieur, fait montre de son désir de réconciliation avec l'Autre qui tente, depuis son enfance, d'être inséré dans sa réalité. À ce sujet elle explique que « [l']entre-deux caractérise en premier lieu l'énonciation qui se situe généralement à la première personne : "Je suis Autre," "Je suis étranger - ou étrangère," "Je suis exilée," affirmeront non sans regret de nombreux sujets migrants. Ce qu'il faut souligner dans ces affirmations, c'est le fait que le sujet migrant s'inscrit dans le discours en mettant en évidence une identité qui se fonde sur le double "je suis Autre," l'écart "Je suis étranger" et la dépossession identitaire "je suis exilée." Tout, dans ces énoncés, témoigne d'un douloureux clivage identitaire causé par la relation du sujet à l'espace-temps. » Janet M. Paterson, « Le Sujet en mouvements : Postmoderne, migrant et transnational », p. 13.

Le processus de création du narrateur-peintre verra « [d]es gens fondus définitivement dans la matérialité du monde, comme des choses, simple décor, et tout à fait tableaux. » (*PM*, p. 240) Cette matérialisation d'une réalité appartenant au passé a pour but, comme il le mentionne à plusieurs reprises dans le roman, à faire taire les images qui peuplent sa banque de représentation. (*PM*, p. 66) La vente de ses images ne sera toutefois jamais fructueuse. Comme nous l'avons mentionné plus haut, ce qu'il représente ne cadre pas avec ce que le stéréotype permet habituellement de voir du Brésil. Le peintre avoue lui-même qu'il est « le premier à reconnaître qu'ils sont étranges, peu décoratifs, trop agressifs. Et pourquoi donc quelqu'un qui n'est pas hanté par mes images serait-il obligé de les regarder, ou de les exposer chez lui ? » (*PM*, p. 45) Cette question n'aurait, selon nous, pas lieu d'être hors de l'atelier-monde. Or comme le stéréotype perd de vue l'autre lorsqu'il pénètre l'hétérotopie, il ne peut permettre au discours de la tribu qui est là pour acheter cette incarnation de sa perception de la rendre tolérable. Les images peintes « deviennent vaniteuses, dociles, fières d'entrer de la sorte dans un monde de culture et de civilisation. [...] [Elles] sont restées naïves et sauvages, sans les raffinements et les maquillages de ce monde d'ici. » (*PM* p. 65) Les qualificatifs utilisés par Kokis ne vont pas sans rappeler la dichotomie barbarie et civilisation telle que la développe le président et écrivain argentin Domingo Faustino Sarmiento dans *Facundo*. La dichotomie évoquée par Sarmiento place l'Amérique latine dans la catégorie de barbarie et l'Amérique du nord dans la catégorie civilisation²⁰⁶. Cette relation de pouvoir entre les deux mondes de représentation est rompue par la capacité du barbare à vendre sa

206 Il s'agit d'un résumé succinct de la pensée développée dans le texte. Ce que nous venons d'évoquer est confirmé par Ricardo Rojas, directeur de la Bibliothèque d'Argentine, dans sa préface de l'oeuvre, où il explique « que «barbarie» quiere decir «provincia», «federalismo», «tradición», «emoción agreste o americana», y que «civilización» quiere decir «cosmópolis», centralismo, riqueza, pedantería libresca o intelectual » (D. F. Sarmiento, *Facundo*, Buenos Aires, Éditions La Facultad, 1921, p. 22), qualités qui sont, comme nous l'avons vu dans le chapitre 2, aussi au coeur de la lutte de représentation entre colons et membres des premières nations.

propre parole. Dans ce contexte, la parole de la tribu ne perd pas toute capacité d'altération, mais elle en perd le contrôle exclusif.

Le narrateur, « [c]omme un acteur masqué, qui a perdu prise à force de se déguiser et qui s'attache à ses masques » (*PM*, p. 340), peint à partir d'une vision altérée de sa propre réalité. Ses sens, jumelés à sa capacité mémorielle ont certes « cette capacité mimétique d'ouvrir l'espace [et] de permettre les déplacements en cachette[,] [m]ais les masques qu'on enfile laissent leur empreinte, ils déforment, ils changent le sens du monde pour celui même qui cherche à tricher ». (*PM*, p. 340) La quête du narrateur-peintre de faire la paix avec son passé et d'enterrer une fois pour toutes les cadavres, analogie certaine de sa peur de la mort, ne prendra fin qu'une fois que sa perception sera délestée des masques qui l'alourdissent. L'être humain apte à faire preuve de réciprocité lors de rencontres avec l'altérité « n'apparaît dans sa finitude que lorsqu'il dépose son masque. Les masques sont du registre du mythe, de la durée et de l'harmonie. La mort n'existe que pour l'homme démaquillé; sinon il se donne encore en spectacle, histrion jusqu'à la fin pour camoufler sa peur. » (*PM*, p. 268) Comme l'explique Gaston Bachelard dans sa préface de *Je et Tu* de Buber, « la méthode d'introspection » dont se sert le narrateur de Kokis, « cherchera, par la solitude, à briser quelques liens sociaux, imaginant qu'un jour, en acceptant les trahisons avec ironie ou avec courage, nous pourrons nous voir nous-mêmes, face à face avec nous-mêmes. » (*JT*, p. 9) Cette quête, bien qu'elle ait réussi à s'extirper de la stéréotypisation de la terre d'accueil, demeure dégradée puisqu'« un lien rompu est presque toujours un lien idéalisé ». (*JT*, p. 9) C'est probablement ce qui explique que les résultats obtenus par le narrateur ne sont pas ceux escomptés. Il se désole en effet qu'après la complétion de chaque tableau,

c'est comme après le passage du facteur : il n'arrive rien. Même s'il est très réussi, si l'image a été captée dans son essence, rien ne reste. Ses cris muets et ses gifles froides rejoignent les autres tableaux dans mon dépôt. Pour que ce soit autrement, il aurait fallu choisir un moyen d'expression plus efficace pour graver le réel, comme la grenade ou la mitrailleuse. (*PM*, p. 66)

Les images que sa réalité invoque ne semblent pas être suffisamment violentes et agoniques pour lancer le pont entre les deux espaces spatio-temporels qui le déchirent. Le voyage dans le temps ne s'opère, au fil des pages, qu'avec un succès mitigé. Le masque qu'il porte de connaissance de cause, parce qu'il sait que « dans le cadre de[s] sociétés marchandes, le visage est frappé de stéréotypie » (*DA*, p. 29), est ce qui le retient ultimement dans la Société du spectacle²⁰⁷, où les seuls rapports qu'il entretient sont médiatisés par des images réifiées. (*SS*, p. 13) Comme pour l'Innue de Fontaine, il faudra faire taire la parole créatrice de simulacres, qu'elle soit la sienne ou celle de la masse, et exiger « le silence, un silence qu'on peut atteindre uniquement lorsqu'on n'a pas besoin de spectateurs » (*PM*, p. 288) et qu'on accepte de laisser tomber son masque. Il faut faire exister l'altérité hors d'un pseudo-monde clos pour qu'elle puisse être perçue hors de la simulation.

207 La relation au spectacle est au centre de la relation entre le narrateur et le monde qui l'entoure. Comme nous l'avons évoqué, sa relation à la réalité passe souvent par une simulation qu'il lance ici et là, notamment après sa sortie du cinéma. La médiation qu'il exerce entre ces deux états ne lui permet pas de faire la paix avec les raisons qui l'ont poussé à s'exiler. Il explique : « L'exil m'a alors permis de découvrir que je ne souffrais pas comme les autres, qu'au contraire j'avais toujours été étranger, partout. Possédant le mimétisme spontané des êtres de nulle part, j'enfilais la carapace protectrice derrière laquelle je pouvais regarder à loisir et collectionner mes visions. Je me suis ainsi mis à glisser peu à peu, sans en prendre conscience, content seulement de glisser, d'obéir à cette tendance naturelle. Un retour en quelque sorte du petit garçon curieux d'autrefois. Sauf que le monde perdait désormais de sa substance. Il m'apparaissait toujours comme un spectacle continu, certes, mais chaque fois plus pauvre comparé aux images de mon esprit. » (*PM*, p. 43)

Chapitre 4 : La simulation et le refus d'altérité dans « Base de négociation » de Jean Dion

Le sujet – dans notre cas le sujet littéraire – abdique sa capacité de représentation de la réalité de l'autre lorsqu'il se refuse à la réciprocité. C'est en somme ce qu'affirment Buber et Baudrillard lorsqu'ils présentent, respectivement, le glissement de la relation *Je-Tu* à *Je-Cela* et l'entrée de l'homme dans la simulation. Cette abdication symbolique du *Je* par rapport à l'environnement qu'il modifie et qui le modifie fait état d'une violence épistémologique vis-à-vis du langage, notamment parce qu'il détrône la parole comme véhicule premier de sens. Sur le trône vacant sera placé le malentendu, et derrière lui se tiendra, dans l'ombre et lui susurrant des banalités à l'oreille, le discours de la tribu.

Cette difficulté de la parole à rendre compte de la réalité fera en sorte que le *Je* se crispiera et ne pourra dialoguer qu'avec lui-même. Lorsque Castillo Durante situe « le rapport à la mort comme pierre d'achoppement vis-à-vis de laquelle le langage ne peut que faire appel au "On" » (*DA*, p. 116), il place par le fait même la relation *Je-Je* à la frontière d'un no man's land interrelationnel. Le *Je*, pris au piège par le stéréotype, ne pourra qu'y agoniser : inapte à transcender son état de sujet pour aller vers l'autre, la globalité du *Tu* lui restera à jamais inaccessible. Les *Je*, agissant sous les pulsions de ce que Wilfred Trotter nomme l'« Instinct of the Herd²⁰⁸», qui est une concrétisation de l'opinion publique comme l'entend Lippmann, s'emmureront, à l'image des Chinois craignant les raids mongols. La horde, contrairement à ses homologues orientaux, qui ne cherchaient qu'à protéger leurs avoirs des envahisseurs, mais qui continuaient tout de même à commercer avec les peuples des régions avoisinantes, lorsqu'elle sera aveuglée

208 « The Instinct of the Herd » (Wilfred Trotter, *Instinct of the Herd in Peace and War*, Detroit, Gale Research, 1975 [1923]), qui peut être traduit littéralement par l'« instinct du troupeau » ou de manière plus englobante par le « comportement de la masse », est un écho à l'opinion public de Lippmann et à la parole de la tribu de Castillo Durante. En effet, tous trois servent à présenter l'opinion de la masse dans sa capacité à forcer la main à la réalité. Par cela, nous entendons que la mainmise du discours social entraînera inéluctablement, comme c'est le cas chez Dion ainsi que dans l'univers stéréotypisant qui englobe la parole de Fontaine et de Kokis, une domination de la majorité sur la minorité.

par le stéréotype et évoluera dans la simulation, fermera ses portes à toute tentative d'altération et, ultimement, de contact. Si les romans de Sergio Kokis et de Naomi Fontaine présentent des sociétés inaptes à interagir avec l'altérité que représentent leurs personnages, celle mise en scène par Dion fera évoluer cette inaptitude vers une agonie liée au suicide par abdication.

Abdiquer ses droits de représentation

« Base de négociation » de Jean Dion présente l'apogée de la violence épistémologique envers l'autre, non par l'éradication radicale du *Tu* ou par sa réification en *Cela*, mais plutôt, comme nous venons de le présenter, par l'isolement du *Je*. Si l'atrophie communicationnelle, dans la réalité québécoise, résulte de placer les Indiens dans des réserves et de rejeter socialement les immigrants de leur environnement, les Québécois de la nouvelle poussent le tout à un nouveau degré d'autodestruction.

La nouvelle commence dans l'Enclave, nom donné au territoire qu'occupait jadis la province de Québec. Dans le bureau du Premier ministre Lefrançois, on discutait des préparatifs en vue de l'arrivée d'un émissaire français représentant l'Union, le conglomérat industriel européen qui avait placé l'Enclave sous tutelle. Étaient présents le Premier ministre Lefrançois, Vaudreuil, le chef de l'opposition et Carlos Alvarez, le secrétaire du Premier ministre. Alvarez, lui-même émissaire pour son gouvernement, avait le visage fardé de blanc. Vaudreuil expliqua que ce maquillage symbolisait la réticence des enclavés au dialogue.

Le lendemain, Christian Gallet et sa femme Marie-Ève arrivèrent par avion dans l'Enclave. Marie-Ève, craignant le choc culturel, se drogua afin de mieux vivre l'intégration. Poussé d'un côté par les différentes agences touristiques et tiré de l'autre par des vendeurs de forfaits peu scrupuleux, le couple fut séparé et Marie-Ève embarqua

dans le véhicule d'un Mohawk. Après avoir été attaqués par une horde de Québécois moribonds, ils firent le voyage jusqu'aux nouvelles tours mohawks, où Marie-Ève passa la nuit.

Encore dans l'aéroport, Gallet fit des pieds et des mains pour retrouver sa femme mais personne n'était prêt à l'aider sans qu'il ait d'abord à traverser tout un labyrinthe administratif. Découragé, il se rendit à son hôtel, où il reçut la visite d'Alvarez, dont le visage était toujours fardé. Ils discutèrent de la réunion qui devait avoir lieu le lendemain et Alvarez, sur la défensive, ne voulut pas comprendre que son pays était en train de mourir aux mains d'un peuple qui se refusait à l'ouverture aux autres.

L'effet de la drogue s'étant dissipée, Marie-Ève se réveilla, fourbue. Après avoir étudié les alentours, elle remarqua que la lune dans le ciel, le feu près des sapins et le campement « indien » n'étaient qu'artifices. Le décor lui fit comprendre que même les Mohawks avaient dû accepter de liquider leur passé s'ils voulaient survivre à l'enclavement. Elle quitta l'édifice et une fois arrivée dehors, une voiture s'arrêta devant elle. À la fenêtre de celle-ci apparut Alvarez, qui lui fera découvrir les traditions québécoises nées à la suite de l'enclavement, notamment des feux d'artifice et un défilé financés par l'Union lors duquel on ridiculiserait des êtres représentant le Québec.

Le matin suivant, Gallet fit son entrée dans une salle où étaient assis douze individus de nationalités multiples. Il s'agissait des représentants de l'Enclave. Sans ambages, il leur présenta un ultimatum : l'Enclave devait se soumettre à l'Union et accepter de renier sa langue, sinon elle s'autodétruirait. Les représentants, et Alvarez, refusèrent d'en entendre davantage et Gallet repartit les mains vides.

Première étape : Le langage de la négociation

Nichés au cœur d'une représentation futuriste du Canada, les Québécois et

Québécoises de la nouvelle sont donc coincés : à gauche la langue anglaise, à droite les Indiens et en dessous les immigrants. Acculés et craignant pour leur identité, ils optent pour l'enclavement, pour un repli sans concessions sur eux-mêmes. Il en résulte la création de l'Enclave et la catégorisation de la nature.

Cette enclave, vue de l'extérieur, ressemble davantage à ces éléphants qui se séparent de leur troupeau pour aller mourir qu'à un pays qui cherche l'indépendance par l'isolement. L'action même de l'enclavement rompt l'unité de la nature et catégorise la spatialité de la société. Cette dernière, « en se fixant localement, donne à l'espace un contenu par l'aménagement de lieux individualisés [et] se trouve par là même enfermée à l'intérieur de cette localisation ». (*SP*, p. 126-127) Isolés d'emblée par ce fait, les Enclavés seront d'autant plus portés à réifier leur espace que des murs les séparent du reste du monde. L'exiguïté territoriale exacerbe en effet la rigidité de l'emprisonnement en limitant la quantité de réel à laquelle les habitants ont accès. À l'image d'un Nouveau Monde²⁰⁹ qui cesse presque instantanément d'être « nouveau » pour les colons à cause des cadres préexistants qu'ils y apposent, l'Enclave en tant que nature bubérienne n'atteindra jamais le statut de *Tu* parce que l'espace qu'elle occupe a préalablement été étudiée, quantifiée, choisie.

La société enclavée sera d'autant plus figée dans l'espace qu'elle se cloîtrera dans un « immobilisme historique » (*BN*, p. 77), découlant directement de son environnement physique, où tout est codé d'avance par un passé réactivé sans cesse²¹⁰. C'est le « passage

209 Au sujet du Nouveau Monde et des origines de l'appellation, voir « *Mundus Novus* » dans M. H. Davidson, *Columbus Then and Now, a life re-examined*, Norman, Éditions University of Oklahoma Press, 1997, p. 417.

210 Au sujet de la mémoire en relation avec l'identité québécoise, nous vous redirigeons vers le livre *Mythes et sociétés des Amériques* dirigé par Bernard Andrès et Gérard Bouchard, et plus particulièrement au chapitre « Jeux et nœuds de mémoire : l'invention de la mémoire longue dans les nations du Nouveau Monde » de ce dernier. Dans ce chapitre, Bouchard explique qu'un peuple qui cherche à se forger une identité légitime et qui se « perçoit et s'affirme comme nation [...] se presse de se donner un territoire, des frontières, elle se reconnaît une homogénéité de croyances et de coutumes, elle s'aménage un arsenal de mythes distinctifs, elle se forge des marqueurs d'identité et de mémoire. » Montréal, Éditions Québec Amérique, 2007, p. 315-316. Les Enclavés de Dion, en écho aux

à un espace dont la courbure n'est plus celle du réel, ni celle de la vérité » (SS, p. 11) que décriait Baudrillard. Cet espace emprunte en effet ses paradigmes au passé, même s'ils sont depuis longtemps caducs. La simulation chez Dion est sous-tendue par le fait que toute la culture « linéaire et accumulative » de ses personnages « s'effondre [s'ils ne peuvent] pas stocker le passé en pleine lumière ». (SS, p. 22) Comment les habitants pourraient-ils, de façon réaliste, adhérer à la réalité si tout ce qui leur est présenté par les instances de pouvoir fait partie d'une simulation répétant sans cesse « Je me souviens »? (BN, p. 213) À cet égard, le style démocratique de gouvernance utilisé dans l'Enclave viendra lui aussi stimuler le pouvoir de la simulation. En effet, comme l'explique Lippmann, « [t]he democratic tradition is [...] always trying to see a world where people are exclusively concerned with affairs of which the causes and effects all operate within the region they inhabit ». (PO, p. 269) L'enclavement est une amplification de cette manière de penser, qui va se concrétiser d'une part par l'érection de murs et d'autre part par le refus de reconnaître l'existence de l'altérité à l'intérieur des murs.

Cette lutte où des individus refusent d'entrer dans l'immédiateté de la rencontre pour se vautrer dans le passé fait écho à la réflexion de Buber voulant que, de la même manière que passé et présent ne peuvent cohabiter dans la même trame temporelle, le *Tu* et le *Cela* ne peuvent représenter l'altérité en même temps. Le *Tu* est vécu « dans le présent, les objets dans le passé » (JT, p. 32) parce que la catégorisation, comme nous l'avons expliqué plus haut, ne peut représenter l'altérité sans d'abord la cadrer et en négocier les paradigmes, ce qui suppose d'emblée une période de temps où la réciprocité s'estompe; simuler tout un univers prend du temps.

revendications séparatistes des Québécois contemporains à l'année de publication de la nouvelle, se sont donc empressés de cristalliser cette quête de légitimité en concentrant leur identité entre quatre murs. Comme les États-Unis, le Québec de Dion a décidé de remettre le compteur de l'histoire à zéro et de rejeter toute filiation socioculturelle et historique. (*Id.*, p. 324)

Deuxième étape : Fermez les frontières

Chez Dion, la simulation n'est pas qu'une simple couche de sens qui brouille la capacité du *Je* à appréhender l'altérité. Elle prend en effet forme physique en l'Enclave. Cette incarnation lui permettra d'occuper organiquement la place de la réalité en faisant toutefois d'elle une cible plus facile à atteindre. Elle s'étendra là où évoluent les Enclavés et il sera plus aisé de la situer, de l'identifier et de la comparer, principalement parce que ce qui se trouve à l'extérieur peut y accéder sans avoir à corroborer ses représentations.

La simulation de l'enclave voit apparaître deux types d'individus. Les premiers, « de pauvres bougres armés de crucifix » (*BN*, p. 99) qui, « depuis des générations, croyaient avoir le droit de dire comment ils voulaient vivre sur leur territoire » (*BN*, p. 100) abdiquent toute liberté au « fait-semblant ». Rendus aveugles à force de fixer l'idéal sur lequel avait à l'origine été bâtie l'Enclave, ils refusent à la simulation toute évolution. Si au fil des ans les Amérindiens avaient repris certaines de leurs terres et que les immigrants étaient restés/étaient arrivés, les Enclavés du premier groupe refusent de le reconnaître. Comme s'ils imitaient l'enclavement, ils s'isolent à même leur environnement immédiat en fermant les yeux. Dans leur réalité, le *Tu* ne se change plus en *Cela*, il cesse purement et simplement d'exister.

Le deuxième type, face aux « splendeurs de la ville », comprend que ce qui apparaît n'est « qu'un faux-semblant, une façade qui masquait un magma aussi destructeur qu'improductif ». (*BN*, p. 101) Ces personnages enclavés²¹¹, même s'ils sont conscients d'évoluer dans une réalité qui n'est pas celle de la nature, ne sont quand même pas disposés à s'en retirer ou à la subvertir. Ils agissent ainsi non pas par ignorance mais par entêtement, parce qu'ils croient que la cristallisation de leur réalité est bénéfique. En

211 En opposition aux personnages qui viennent de l'extérieur, notamment Galet et sa femme, qui eux seront en mesure de voir ce qui se cache derrière le masque fêlé que présente l'Enclave.

conversation avec le diplomate français Christian Gallet, Alvarez présente les fondations de la pensée de ce second groupe :

Combien de fois, au cours de cette conversation, avons-nous parlé d'un pays qui s'appelle Canada et d'une province baptisée Québec ? Combien de fois les entendez-vous en France même ? Enclave, Union, territoires... Beaucoup de réalités ont changé de noms. Mais ce n'est qu'un masque, monsieur Gallet. Notre terre est toujours là sous nos pieds. Et derrière le fard et le rouge à lèvres, l'esprit brûle toujours. (BN, p. 93)

Lorsque Alvarez admet que plusieurs réalités ont changé de nom, il ne convient pas de l'altération de la réalité à partir d'un pseudo-environnement, il remet plutôt en question la valeur de l'œil externe. En insinuant que la réalité à laquelle ceux venus de l'extérieur ont accès dépend de la représentation – de là la force de son masque/ maquillage – il enlève au *Tu* tout pouvoir. Encore une fois inapte à se transformer en *Cela* parce qu'il n'est même pas question de chosifier l'altérité mais plutôt de l'anéantir par glissement, l'autre doit accepter de repartir défait.

Il existerait un troisième type, celui-là absent de l'Enclave mais sous-entendu par une évolution logique du caractère des personnages : un personnage en mesure de comprendre la teneur de la simulation et apte à en fracturer la surface pour rétablir la réciprocité avec l'autre. Machiavel, dans *Le Prince*, prophétise la venue d'un tel personnage lorsqu'il catégorise la conquête comme une action qui doit être totale :

And whoever becomes the ruler of a free city and does not destroy it, can expect to be destroyed by it, for it can always find a motive for rebellion in the name of liberty and of its ancient usages, which are forgotten neither by lapse of time nor by benefits received; and whatever one does or provides, so long as the inhabitants are not separated or dispersed, they do not forget the name and those usages, but appeal to them at one in every emergency²¹².

Chez Dion, seuls les personnages venant de l'extérieur exhiberont un certain désir de changement. Toutefois, ils se frapperont à une simulation trop dense pour être altérée de l'extérieur. L'immigrant-peintre de Kokis et l'amérindienne-conteuse de Fontaine font partie de ce troisième groupe.

Tel un panthéisme interprétatif asynchrétique, il n'est donc plus question de donner

212 Machiavel, *op. cit.*, p. 46-47.

à l'autre, le Grec, l'Arabe, le Chinois, quelconque pouvoir d'altération du monde; il faut plutôt arrêter de créer des dieux, le ciel est assez peuplé. L'autre ne pourra être que ce que je voudrai qu'il soit, et ce sera tout.

Marqués des séquelles de l'enclavement, les Québécois de souche perdront jusqu'à la capacité d'*aller* vers l'autre. Si plusieurs ont décidé consciemment de ne plus dialoguer avec l'altérité, c'est par gangrène qu'ils deviendront inaptes à appréhender la réalité. Les systèmes sociaux et temporeux (célébrations, rapports entre les races, gouvernance) qui font se mouvoir l'Enclave n'existent d'ailleurs que pour renforcer l'illusion d'homogénéité. Ce faux-semblant « exprime [...] ce que la société *peut faire*, mais dans cette expression le *permis* s'oppose absolument au *possible* ». (SP, p. 27) Lorsqu'elle décide de catégoriser la nature et d'agir par rapport au résultat de cette catégorisation – elle donnera l'espace à un groupe en particulier, nommément les Québécois – la société fige tout le reste. Même si la langue française n'est qu'« un personnage difforme et inconsistant, toujours le même, drapé dans un tissu bleu et blanc orné de fleurs de lys », elle a une lettre de la reine et peut contrôler tout ce qui peut s'énoncer dans l'Enclave.

Troisième étape : Ce qui existe et ce qui peut exister

L'Enclavé, parce qu'il croit que le *permis* prend le pas sur le *possible*, ira planter son jardin « sur les terres d[e l']autre et contester[a] ensuite sa liberté d'y cultiver ses légumes préférés ». (BN, p. 76) En théorie, cette lutte aux relents coloniaux de pouvoir, où le *Je* venant de l'extérieur réifiera la terre au même rythme que ses habitants, n'accepte aucune nuance. La spatialité considérée par le conquérant comme sienne est sienne selon les Lois de son propre pseudo-environnement. La lutte entre les réalités est activée ici puisque la simulation du conquérant lui permet d'agir sur la réalité du conquis,

peu importe ce que ce dernier ait à en dire. En pratique, l'Enclave de Dion en tant qu'entité permissive, même si elle permet à la simulation d'exister, ne peut pas altérer la perception qui ne la corrobore pas. De la même manière qu'un illusionniste n'ira pas demander la participation de quelqu'un qui ne croit pas à la magie, l'Enclave ne peut pas imposer son pseudo-environnement à ceux qui ne l'ont jamais considéré comme viable. L'ironie, c'est que c'est ce qu'elle se borne à faire. Dans le contexte de la nouvelle de Dion, les personnages ont la capacité de *décider* d'adhérer ou non à la simulation proposée. Il s'agit, en quelque sorte, d'une quatrième catégorie de personnages que nous avons décidé de ne pas l'inclure plus tôt parce que ses membres ne croient pas à la simulation. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'ils ne chercheront pas à la subvertir de toute façon.

Les codes qui régissent les interactions des Enclavés qui croient à la simulation avec ceux qui n'y croient pas ou qui viennent de l'extérieur reflètent d'ailleurs cette lente évolution de la nécrose de la perception de la réalité. Avant de recevoir Christian Gallet, émissaire français venu présenter un ultimatum au gouvernement de l'Enclave, Carlos Alvarez, secrétaire du Premier ministre Lefrançois, recréera « son personnage d'homme au visage blanchi ». (*BN*, p. 75) Ce fardage, en plus d'être visuellement choquant – Marie-Ève, la femme de Galet, le comparera en effet à « un masque de carnaval » (*BN*, p. 98) – s'inscrit dans un système relationnel duquel dépend tout une hiérarchie de pouvoir. Alvarez, fils d'immigrants portoricains, se fard le visage lorsque « le gouvernement [est] à nouveau sur la défensive » (*BN*, p. 75), ce qui, symboliquement, le positionne au même niveau que les Européens au visage blanc. Même s'il affirme que « la blancheur de [s]on maquillage ne signifie pas qu'[il] croi[t] à la supériorité d'une race sur une autre » et qu'il « sert simplement à rappeler que [tous vivent] sous un

masque » (*BN*, p. 92-92), l'espace dans laquelle il évolue, de même que les relations entre Blancs, Indiens, immigrants et visiteurs présentées dans la nouvelle, permettent de croire le contraire.

Amorphie et lutte latente

Les relations de pouvoir qui sous-tendent pourquoi Alvarez, « comme beaucoup d'autres non blancs, [...] avait choisi de s'installer dans ce morceau d'Amérique et d'y vivre en parlant français » (*BN*, p. 76) s'expliquent par le simple fait qu'il est plus facile « d'adhérer au mouvement de la majorité » (*BN*, p. 76) que de tenter de représenter le monde sans l'aide de la parole tribale. Un aspect crucial de la réalité de l'Enclave vient toutefois miner les bases de la supériorité de représentation du blanc francophone : les « minorités auxquelles [leur] gouvernement est confronté, toutes couleurs confondues, ne [...] désirent pas » (*BN*, p. 103) lutter. C'est là que la scission entre la réalité des autres et celle des Québécois se complexifie. À cause du rejet des Enclavés de toute hétérogénéité, et de leur catégorisation de l'espace par atrophie du possible, l'Enclave n'est pas la Terre promise des francophones mais « le résultat d'une guerre qui n'aurait pas eu de vainqueur. Comme si tous les belligérants s'étaient retrouvés d'un commun accord maîtres de la place. » (*BN*, p. 78-79) Les Blancs n'ont pas gagné la guerre parce qu'il n'y en a jamais eu. Si, au tout début, les Québécois étaient les seuls à occuper l'espace, et la simulation qui la régissait, bientôt ils durent ouvrir leurs portes à l'immigration, ne serait-ce que pour rallonger leur agonie. Ce qu'ils n'avaient pas prévu, c'est que cette immigration « avait à son tour agi en conquérant [et s'était] décidée à ignorer l'histoire de ce petit monde et à en écrire une nouvelle ». (*BN*, p. 79) Entre une immigration qui fait la sourde oreille aux revendications des instances de pouvoir et une terre d'accueil qui *permet* sans réfléchir aux conséquences d'un choc des réalités, la réciprocité n'a pas de

beaucoup de terreau où prendre racine. La lutte nécessaire à l'interagonicité de Castillo Durante n'y existe que fragmentée, presque sous forme de guérilla, et ne trouve nulle part assez de support pour permettre la rencontre de l'autre.

Une agonistique latente existe toutefois à cause des impulsions venant de l'extérieur. Ainsi, les membres des Premières Nations rendront les vitres de leurs camions opaques pour ne pas que les touristes aient à voir l'état des terres occupées par les Blancs (*BN*, p. 87) et ces derniers chercheront, par la force, à attirer les touristes vers leurs lieux touristiques (*BN*, p. 87). Le *Je* et le *Tu*, même s'ils n'existent que dans une relation *Je-Je*, ne peuvent pas s'ignorer physiquement. En arrivant en avion entre les murs de l'Enclave, les touristes y apportent en leur corps une parcelle de spatialité encore non-revendiquée. La lutte qui se crée est donc intimement liée à la réification de l'espace, de laquelle dépend la solidité de la simulation. Les Enclavés ne luttent donc pas parce qu'ils le veulent, mais parce qu'ils n'ont pas le choix; les pseudo-environnements où ils évoluent *demandent* la réification de toute altérité extérieure à leur espace immédiat.

L'agonie du Je

Une fois les murs érigés et les entrées et sorties réglementées, les Enclavés se sont mis à brasser les pièces de leur casse-tête culturel, langagier et identitaire pour établir l'image qui allait représenter leur société. Agonisants, ils ne remarqueront que trop tard qu'en brassant toujours les mêmes pièces, sans accepter d'altérations venant de l'extérieur, ils n'allaient aboutir sans cesse qu'à une image qui allait en se désagrégeant au fil des réactivations. Dans ce recroquevillement face l'autre, le *Tu*, à défaut de perdre toute valeur d'altérité, se transforme en un *Cela* idéalisé qui ne doit pas dépasser les limites de sa parole. L'autre existe, je peux le voir, l'entendre, le toucher peut-être, mais il est son propre *Je* et en pratique, les *Je* se repoussent. Cette crispation dans le statu quo

peut être expliquée par la peur du changement, qui est ce à quoi tente de contrevenir la création de l'Enclave. Une lacune de la simulation apparaît alors, nommément parce qu'elle présuppose sa propre invulnérabilité. Si elle se rompait, l'univers de ses habitants se verrait presque anéanti. Lippmann confirme cette conséquence en expliquant que

any disturbance of the stereotypes seems like an attack upon the foundations of the universe. It is an attack upon the foundation of *our* universe, and, where big things are at stake, we do not readily admit that there is any distinction between our universe and the universe. A world which turns out to be one in which those we honor are unworthy, and those we despise are noble, is nerve-racking. There is anarchy if our order of precedence is not the only possible one. (*PO*, p. 95-96)

À la source de cette rupture, de cette entrée dans l'anarchie oxymorique de la nature se trouve la figure de l'autre. L'autre – la figure du *Tu* bubérien à laquelle les stéréotypes ne peuvent adhérer –, en tant que victime obligée de toute violence ontologique, n'existe « que dans la mesure où [elle] modifie notre environnement immédiat, c'est là en tout cas son pouvoir d'altération. L'élément qui déclenche la relation, c'est la diversité. Qu'on le reconnaisse ou non, toute quête vers l'Autre présuppose une incomplétude à l'origine. » (*DA*, p. 39) Les Québécois enclavés, saturés d'eux-mêmes et incapables de se détacher de leur identité langagière, désirent tellement l'indépendance qu'ils cesseront même, comme nous l'avons montré précédemment, de reconnaître l'existence d'une quelconque hétérogénéité. Les langues parlées par les autres habitants de l'Enclave seront simplement ignorées et seuls les touristes, ces autres *temporaires*²¹³ qui remplissent à merveille les demandes de la réification, en ce qu'ils dépensent beaucoup et repartent aussi vite qu'ils sont venus, pourront se targuer de pouvoir dialoguer avec leurs hôtes dans leur langue

213 Janet M. Paterson dans le chapitre « Survenant, qui es-tu? L'étranger de passage » de *Figures de l'autre dans le roman québécois*, qui porte sur *Le Survenant* de Germaine Guèvremont, explique que l'« étranger qui, inattendu, arrive au village, y reste quelques mois et ensuite repart, représente un prototype important de la figure de l'Autre dans le roman québécois. Ce personnage se distingue sensiblement des personnages immigrants de nationalités différentes – brésilienne, haïtienne, italienne, etc. – qui viennent s'installer dans un nouveau pays » (p. 61) en ce qu'il altère la réalité du sujet à cause de l'aspect temporaire de sa présence. Castillo Durante, dans le chapitre « Perspectives épistémologiques de l'altérité » de *Les dépouilles de l'altérité*, consacre quelques pages à cette figure de « passeur », qu'il définit comme permettant « de comprendre que la connaissance et la réalisation de soi-même demeurent utopiques en dehors d'une interaction agonistique avec l'autre. » (*DA*, p. 25)

maternelle. Ce faisant, les Québécois de Dion créent un monde utopique où ils viennent finalement pour mourir, puisque le manque de diversité, dans l'ordre naturel, ne mène qu'à l'affaiblissement génétique, puis à l'extinction. Les *Je* de l'Enclave, aux visages « blancs et résignés, débarrassés de toute trace de colère » (*BN*, p. 87) n'iront jamais à la quête de l'autre, ni ne tenteront de s'extraire de la relation *Je-Je* où ils sont enlisés.

Ainsi peut-on dire que Dion présente l'étape ultime de la réification, soit l'agonie du *Je* qui ne peut dialoguer qu'avec lui-même. L'Enclave, en offrant à la simulation un espace idéal où installer ses paradigmes de représentation, n'a jamais donné de chances aux coureurs. Si la violence subie par l'Innue de Fontaine et l'Immigrant de Kokis est plus subtile et s'inscrit dans un pseudo-environnement où les sujets sont quand même aptes à en modifier les modalités, celle présentée par Dion se veut prophétique : voici la conclusion à laquelle Buber serait venu s'il n'avait pas donné à Dieu la capacité d'empêcher à l'homme de s'autodétruire. Sans maître du jeu, les mots-principe auraient été laissés à eux-mêmes et auraient couru le risque de cloisonner l'altérité à un point tel où sa mort aurait entraîné la leur, relation sujet-autre prise au piège dans une logique marchande oblige.

Quatrième étape : L'image du temps passé est une prison

Les images, avec raison, ont dans l'Enclave un pouvoir réifiant spectaculaire. Elles sont d'emblée dotées de capacités de représentation hors du commun puisque la réalité perçue est simulation, et n'est *que* simulation. Comme nous l'avons mentionné, le processus d'enclavement retrouvé chez Dion tend à la création, dans un espace en vase clos, d'un pseudo-environnement où l'altérité devient hors-la-loi, autant légalement que symboliquement, puisque les acquis sociaux, naturels et légaux des autres y sont effacés ou affaiblis par le redémarrage de la machine stéréotypale dans un nouvel espace. Le

simulacre d'expérience y gagne ainsi en puissance puisque les nouveaux clichés se glissent, comme ces verres qui simulent l'état d'ébriété, entre l'individu et sa réalité.

Entre les murs, les images sont à la fois reines et mendiantes. Monarques d'une ruche bourdonnante de souvenirs chargés d'histoire, elles puisent à même les alcôves de la tradition pour attirer des touristes en quête d'authenticité. Venus pour voir « les traditions ancestrales, qui charriaient à travers le temps des parfums de conifères et d'ozone, les liens invisibles avec les forces de la nature [et] le caractère unique du sang amérindien » (*BN*, p. 96), les touristes débarquent déjà saturés de ce qu'ils s'appêtent à vivre. Le membre des Premières Nations cliché, au visage basané, presque rouge, qui fume le calumet, danse autour d'un feu en invoquant la Terre-Mère et chasse le bison, n'existe plus vraiment que grâce aux images préconstruites qui perdurent hors de l'Enclave. Devant une réalité en fait-semblant, où les membres des Premières Nations sont obligés de rejeter la mémoire longue²¹⁴, de se réinventer pour survivre, les anciens clichés perdent ainsi de leur emprise et se frappent de plein fouet à de nouveaux clichés en puissance, par exemple la désacralisation de la frise de plume, qui, « décorée d'amulettes[,] tapissait le haut des fenêtres et formait comme un écrin enserrant les nombreuses armes automatiques suspendues au plafond ». (*BN*, p. 85) Dans la guerre intestine de l'économie de répétition qui suivra le duel entre la réalité et les clichés, ce seront les clichés vidés de leur pouvoir de représentation qui s'effaceront. On enverra ces derniers être restaurés tandis que les clichés les plus efficaces, ceux qui font *vendre*, seront exposés dans des cadres et sur des piédestaux.

Dans le simulacre qu'est l'expérience de la vie autochtone dans l'Enclave, « le campement improvisé, le demi-cercle de végétation anémique et la longue cheminée au-

214 Gérard Bouchard, *op. cit.*, p. 320-323.

dessus du feu mort » se transforment « en vitrine de musée ». (*BN*, p. 96) Comme « il aurait suffi d'exhumer Ramsès pour l'exterminer en le muséifiant », ranimer les clichés identitaires d'un peuple pour les enfermer dans des réserves, de véritables musées à ciel ouvert, fait montre d'une « [v]iolence irréparable envers tous les secrets, violence d'une civilisation sans secret, haine de toute une civilisation contre ses propres bases ». (*SS*, p. 23) Dans la relation qui unit le stéréotype aux clichés, l'image du musée, donc ce qui contient les clichés et les offre aux yeux de tous, peut être associée au lieu commun parce que c'est à partir d'elle que seront composées les autres figures de la répétition.

Ainsi, chez Dion, même si en réalité les « minorités auxquelles [le] gouvernement est confronté, toutes couleurs confondues, ne [...] désirent pas » (*BN*, p. 103) prendre le contrôle de quoi que ce soit, on voit les Québécois les rejeter avec violence. Inaptes à relativiser l'altérité hors du cadre binaire que leur impose le système d'économie de l'expérience de l'Enclave, ils deviennent les victimes de la réification langagière qui en vient à transformer les immigrants en ce que la langue dit d'eux.

Entre les murs, « [l]a parole d'autrui — celle qui devrait en principe m'aider à reprendre le dessus — fait défaut, ou plus exactement, est perçue comme irrecevable ». (*DA*, p. 43) Il n'est donc plus question de filtrer les étrangers aux portes de la ville mais de leur enlever purement et simplement le droit de passage. Ils sont réduits, dans leur essence, au statut de leur parole.

Conclusion : Le stéréotype et ses masques

D'un strict point de vue théorique, le concept de stéréotype n'a pas de statut épistémologique dans la mesure où les occurrences qu'il réactive se réfèrent à une logique de l'emprunt à la lumière de laquelle il s'avère impossible de le saisir comme outil de connaissance. (*SL*, p. 21)

Le savoir a ses dangers, sans doute, mais faut-il pour autant fuir la connaissance? Sommes-nous prêts à remonter jusqu'à l'anthropoïde ancestral et à renier l'essence même de l'humanité? La connaissance doit-elle être au contraire utilisée comme une barrière contre le danger qu'elle suscite?²¹⁵

Cette thèse a montré que l'autre en littérature, représenté par les figures de l'Immigrant et de l'« Indienne », fait état d'une catégorisation ontologique qui, parce qu'elle évolue de pair avec la stéréotypisation, entraînera une rupture du sujet avec sa réalité. À l'aide d'un corpus québécois relativement peu étudié et à la lumière de deux cadres théoriques qui n'avaient jusqu'ici fait l'objet que d'études distinctes, nous avons montré comment le stéréotype agit à même la relation entre le sujet et la réalité, en plus d'identifier des pistes à l'aide desquelles les paroles de nos trois auteurs parviennent à s'opposer à la réification de leur altérité.

Cette thèse se voulait un exercice théorique et analytique. Les études usuelles sur le stéréotype – celles qui en font un synonyme des unités d'emprunt – ne sont pas aptes à expliquer pourquoi l'humain perd peu à peu la capacité de différencier la réalité de la simulation. À partir de cette lacune, nous avons cherché à comprendre ce qui s'était, ou avait été, inséré entre le même et l'autre. Comme le coin qu'on enfonce à coups de maillet dans l'ouverture faite à la hache dans la chair d'un arbre, il devait y avoir un élément extérieur apte à sous-tendre cette tendance à la dissociation et à la rupture.

Cet élément s'est avéré être le phénomène du stéréotype.

Avec comme objectif principal d'explicitier les conditions de possibilité du mécanisme diaphragmatique du stéréotype dans le cadre d'une littérature pancanadienne,

²¹⁵ Isaac Asimov, *Les robots*, Paris, Éditions J'ai lu, 2012 [1950], p. 14.

nous avons pu montrer comment ce phénomène s'active dans le contexte précis où le sujet, le *Je*, rencontre l'altérité.

Dans la réserve innue de la narratrice de Fontaine, le diaphragme est maintenu en place par une langue qui n'est pas apte à permettre l'agentivité d'une parole déliée de sa relation au pouvoir colonial. Par un refus catégorique de permettre à l'« Indien » d'exister hors de la réserve, le discours du Blanc transforme toute la réalité de celui-là en cliché, celui de l'ivrogne, de la mère monoparentale ou du chasseur sanguinaire. De là, le *Je* des Premières Nations est placé devant un carrefour où il peut emprunter le chemin tracé pour lui par la masse, c'est-à-dire confirmer, par ses actions, ce qu'on dit de lui, ou refuser d'abdiquer les droits à la représentation de sa propre réalité et risquer l'anéantissement identitaire. *Kuessipan* présente cette lutte entre l'Histoire écrite par les vainqueurs et les récits qui sont transmis près d'un feu, la nuit, sous le souffle du vent de la baie, comme une guerre ingagnée, voire ingagnable. Les multiples narrateurs anonymes du roman se heurtent à un passé qu'ils ne peuvent réactiver sans faire de même avec les unités d'emprunt qui parsèment leur parole, stéréotype oblige. Ultiment, le texte de Fontaine ne remet pas en question le rôle du stéréotype mais il affaiblit tout de même sa capacité à altérer la représentation qu'il permet de la réalité.

L'approche de Kokis est semblable en ce que son roman présente un narrateur qui, à défaut de combattre la représentation de manière directe, contrôlera les modalités de la parole de sorte à rendre le discours dominant inadmissible hors de son lieu d'énonciation, c'est-à-dire dans son atelier-monde, la microréalité qu'il habite. Sans vouloir nécessairement réactiver la réciprocité bubérienne nécessaire à la rencontre de l'autre, il se fera maître de son temps et de son espace afin de faire la paix avec l'autre qui l'habite. Notre analyse du roman de Kokis était axée principalement sur la représentation de la

réalité dans un contexte d'altération spatio-temporelle. Face à la réalité de sa terre d'accueil qui était irrecevable et non-réceptive, le narrateur-peintre s'est emmuré là où la parole de la tribu n'avait pas d'emprise : dans son passé. Le pont entre cette époque de jeunesse, où il fait la rencontre de prostituées et où ses nuits sont hantées par la vision des morts qu'il aperçoit au bord des routes, et le présent se dessine sur les toiles qu'il remplit d'images déstabilisantes. Ces images que le stéréotype peut difficilement cadrer deviennent intolérables pour le regard réificateur du *Je* de la terre d'accueil, qui dressera le drapeau blanc plutôt que de tenter de communiquer autre chose que le malentendu.

La rupture présentée dans la nouvelle de Dion est d'autant plus évidente qu'elle est physique. Enfermés dans une Enclave où l'altérité n'est que passagère, les Québécois ont laissé le stéréotype démettre la représentation de ses fonctions sans faire quoi que ce soit pour résister à ce passage violent dans la simulation. Si l'« Indienne » de Fontaine et l'Immigrant de Kokis tentent de lutter contre la représentation qu'on leur impose, les personnages enclavés de Dion ont catégorisé l'espace et l'autre de manière irréversible. Il est d'ailleurs possible de voir une progression dans l'altération de la réalité telle qu'elle apparaît dans les trois œuvres. En premier lieu, nous retrouvons *Kuessipan*, où le monde et l'altérité deviennent les objets d'étude d'une optique scientifique, puis nous passons à *Le pavillon des miroirs*, où le sujet rejette le monde purement et simplement en se réfugiant dans le passé, pour arriver dans l'Enclave de « Base de négociation », où l'hermétisme présent chez Kokis y est transposé et éclate avec une telle puissance qu'il crée un mouvement d'aspiration qui mène à l'entropie du système québécois.

Dans la relation entre sujet et autre, et donc entre parole et altérité, le stéréotype « tient ensemble (”consistere”) les clichés dans un régime d'économie d'emprunt derrière laquelle se dévoile une métastratégie de contrôle visant, outre l'unité gelée (le

cliché, etc.), une tutelle des discours. » (*SL*, p. 21) Les figures de la répétition, dans une économie de l'expérience qui dévaluera la valeur de la réalité au profit d'une réification des images de l'autre, s'insèrent donc à même la perception du *Je*-sujet. Ce dernier, parce qu'il évolue dans une simulation et qu'il agit dans un pseudo-environnement, ne pourra qu'*agoniser* dans la relation non-réciproque qu'il entretient avec l'altérité. Dans la relation entre le sujet et la réalité, le stéréotype apparaît ainsi comme phénomène métastratégique. Sans *forcer* la représentation, il permet à la parole de rendre compte de ce qui lui est extérieur. Encore trop peu étudié dans son rapport à la réalité et en tant que logique modélisatrice des discours en général et de la parole littéraire en particulier comme l'entend Castillo Durante, le stéréotype gagnera à être compris comme autre chose qu'un synonyme des unités d'emprunt.

Dans l'environnement sociopolitique où la société contemporaine se débat, la pertinence d'une telle étude du phénomène du stéréotype et de sa relation avec la connaissance de la réalité est plus que d'actualité. La lecture de ces trois œuvres de la littérature francophone, dont les enjeux narratifs mimétiques ont lieu dans l'espace américain, permet d'aiguiser la compréhension de l'agonie de l'altérité telle qu'elle évolue à même le seuil de notre cadre d'interprétation. Tant que la quête des spécificités des phénomènes évoqués dans cette thèse restera au point mort, les sujets resteront *On* et ne dialogueront qu'à visages couverts. Sans être en mesure de se débarrasser des masques qu'ils présentent à la perception de l'autre, ils ne pourront pas lire le monde autrement qu'à partir d'une perspective dépravée.

À cet effet, la recherche présentée quant au lien entre le stéréotype, les unités d'emprunt et la réalité permet de mieux comprendre les rapports entre la société, la parole littéraire et la relation entre le même et l'autre. S'il est possible de constater que nos

contemporains ont du mal à établir une frontière entre la simulation et la réalité, il est d'autant plus crucial de s'arrêter et de remettre en question les discours ambiants, ceux de la doxa ou, si l'on me permet l'expression²¹⁶, du *trumpisme en marche*.

La présente étude veut offrir aux lecteurs des outils de sensibilisation à la stase de désinformation qui régit présentement la sphère de la communication. En effet, à force d'entendre des *Je* en puissance ressasser clichés après clichés et de les voir donner au pseudo-environnement force de réel, le *Je* encore apte à établir des relations réciproques avec l'autre verra cette capacité s'effriter à chaque nouvelle réactivation de cette parole régie par le stéréotype. Cette dégradation de la vivacité de la parole s'accélère et tant que le sujet qui rencontre l'autre ne se donnera pas la peine de voir jusqu'où peuvent aller les métastratégies mises en place par le stéréotype, même les paroles littéraires risquent de ne pas être comprises dans leur dimension subversive.

Lorsque nous avons mentionné dans l'introduction que le genre de la science-fiction permet d'explorer le possible, celui du réalisme le réel et celui de la fiction le probable, nous étions conscients que la parole de notre corpus qui résonnait le mieux avec la société contemporaine en était une de science-fiction. Si ce genre littéraire permet d'explorer le possible, et que l'Enclave est le paroxysme fictionnel de l'action du stéréotype, tout ce qui manque à notre société pour passer du réel à la fiction, c'est un simple mur...

216 Il se pourrait que les lectrices et lecteurs du présent travail de recherche ressentent par moment un certain registre d'indignation subjective. Il n'en est rien dans la mesure où nous assumons volontiers ce ton polémique, de son acception grecque *pólemos*, qui signifie « guerre », et que nous utilisons dans le sens *d'ouverture de perspectives qui s'interrogent sur l'interprétation du réel et qui remettent en question les discours de la doxa*.

Table des matières

Résumé	ii
Remerciements	iii
Introduction	1
<i>La question de recherche</i>	3
<i>Le stéréotype</i>	4
<i>Le réel, la réalité et la perception</i>	8
Le corpus	14
<i>État de la question</i>	18
<i>Méthodologie</i>	19
Chapitre 1 : Le stéréotype et le discours sur la réalité	22
<i>Les codes du langage, entre communication et encryptage</i>	23
<i>Première étape : La catégorisation du monde à l'aide de la parole</i>	23
<i>Deuxième étape : La catégorisation de l'homme</i>	27
<i>Troisième étape : La rupture du dialogue avec l'altérité</i>	29
<i>Quatrième étape : Imag(e)-iner, ou la transsubstantiation de l'autre en image</i>	31
Les théories de la réalité altérée : pseudo-environnement et simulation	38
<i>La simulation et le simulacre</i>	38
<i>Si tu meurs dans la Matrice, tu mourras pour vrai</i>	41
<i>Le pseudo-environnement et l'opinion</i>	43
Entre réel et simulation : où la parole va le stéréotype suivra	45
<i>Le stéréotype</i>	47
<i>Au-delà du phénomène, le stéréotype dans toute son absence</i>	49
<i>Le stéréotype et la lutte de la représentation</i>	50

<i>Le stéréotype et sa cartographie du réel.....</i>	52
<i>Le véritable ennemi.....</i>	54
<i>La langue et le contrôle de la perception : les unités d'emprunt.....</i>	57
<i>Et le stéréotype dit à la répétition : sur ces figures, tu bâtiras ma représentation. .</i>	57
<i>Quand la parole est débordée.....</i>	59
<i>Cloner l'humanité à crédit : la réification.....</i>	60
<i>La réalité est peuplée de clones.....</i>	61
<i>Agonie de la représentation du réel et guerre bactériologique.....</i>	63
<i>La domination de la réification.....</i>	65
<i>Pseudo-omniscience et préjugé.....</i>	66
<i>L'humain désaffecté.....</i>	68
Chapitre 2 : Prière de réserver : la lutte spatio-temporelle pour la réalité dans	
<i>Kuessipan de Naomi Fontaine.....</i>	71
<i>Contextualisation historique : Dédoubler l'Inde.....</i>	71
<i>Les Indiens d'Amérique : princesses, guerriers et racaille du système social.....</i>	73
<i>Amalgamer c'est remodeler l'autre en même.....</i>	74
<i>Jeu d'Indiens et de Cowboys : l'agonie d'une réalité.....</i>	76
<i>La rupture n'était qu'une question de temps et de lieu.....</i>	78
<i>Première étape : clôturer le réel.....</i>	78
<i>Deuxième étape : Nommer l'humain lui enlève le droit de parole.....</i>	84
<i>Troisième étape : Les pensionnats autochtones et la fin de l'altérité.....</i>	88
<i>Quatrième étape : Déshumanisation et pseudo-humanité.....</i>	90
Chapitre 3 : Monsieur l'Immigrant n'est pas ici pour le moment, veuillez laisser un	
<i>message : microréel et représentation dans Le pavillon des miroirs de Sergio Kokis</i>	94

<i>La rupture avec la réalité est une histoire du passé?</i>	98
<i>Première et deuxième étapes : l'Immigrant et la terre d'accueil dégradée</i>	101
<i>Troisième étape : L'atelier-monde et le refus du dialogue</i>	103
<i>Quatrième étape : Vendre ses toiles à ceux qui ne veulent pas les acheter</i>	107
Chapitre 4 : La simulation et le refus d'altérité dans « Base de négociation » de Jean Dion	111
<i>Abdiquer ses droits de représentation</i>	112
<i>Première étape : Le langage de la négociation</i>	113
<i>Deuxième étape : Fermez les frontières</i>	116
<i>Troisième étape : Ce qui existe et ce qui peut exister</i>	118
<i>Amorphie et lutte latente</i>	120
<i>L'agonie du Je</i>	121
<i>Quatrième étape : L'image du temps passé est une prison</i>	123
Conclusion : Le stéréotype et ses masques	126
Table des matières	130

Bibliographie

1. CORPUS À L'ÉTUDE

DION, Jean, « Base de négociation », CHAMPETIER, J. et Maynard Y. (dir.), *Escales sur Solaris*, Gatineau, Vents d'Ouest, 1995, p. 75-105.

FONTAINE, Naomi, *Kuessipan*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2011, 113 p.

KOKIS, Sergio, *Le pavillon des miroirs*, Montréal, Lévesque éditeur, coll. « Prise deux », 2010, 348 p.

2. OUVRAGES THÉORIQUES

Monographies

ALLIX, Louis, *Perception et réalité. Essai sur la nature du visible*, Paris, Éditions CNRS, coll. « CNRS philosophie », 2004, 310 p.

ALVAREZ, Alex, *Native America and the Question of Genocide*, Lanham, Éditions Rowman & Littlefield, 2014, 202 p.

AMOSSY, Ruth, *Les idées reçues : sémiologie du stéréotype*, Paris, Nathan, coll. « Le Texte à l'œuvre », 1991, 215 p.

-----, et PIERROT, Anne Herschberg, *Stéréotypes et clichés*, France, Éditions Armand Colin, coll. « lettres et sciences sociales 128 », 2005, 128 p.

ASIMOV, Isaac, *Les robots*, Paris, Éditions J'ai lu, 2012 [1950], 285 p.

BARTHES, Roland, *Leçon inaugurale de la chaire de sémiologie littéraire du Collège de France*, Paris, Éditions du Seuil, 1978, 46 p.

-----, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Tours, Éditions du Seuil, coll. « Essais », 1975, 244 p.

-----, *L'empire des signes. Skira – Les sentiers de la création*, Paris, Flammarion, 1970, 151 p.

BAUDRILLARD, Jean, *Simulacres et simulations*, Paris, Éditions Galilée, 1981, 235 p.

-----, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976, 347 p.

BENJAMIN, Walter, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, Paris, Gallimard, coll. « Œuvres III » 2000 [1939].

BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1981 [1907], 732 p.

- BERTHOZ, Alain, *Le sens du mouvement*, Paris, Odille Jacob, 1997, 345 p.
- BLACK, Jason Edward, *American Indians and the Rhetoric of Removal Allotment*, Jackson, University Press of Mississippi, 2015, 214 p.
- BOUCHARD, Gérard et ANDRÈS, Bernard, *Mythes et sociétés des Amériques*, Montréal, Éditions Québec Amérique, 2007, 432 pages.
- BORDELEAU, Francine, « Sergio Kokis : le carnaval des morts », *Lettres québécoises : la revue de l'actualité littéraire*, n° 80, 1995, p. 10-11.
- BOURDIEU, Pierre, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Éditions Fayard, 1982, 243 p.
- BUBER, Martin, *Je et Tu*, Paris, Éditions Aubier, 1969, 172 p.
- BYRNE, Nympha et FOUILLARD, Camylle (dir.), *It's Like the Legend. Innu Women's Voices*, Charlottetown, Éditions gynergy books, 2000, 295 p.
- CASTILLO DURANTE, Daniel, *Les dépouilles de l'altérité*, Montréal, Éditions XYZ, 2004, 212 p.
- , *Du stéréotype à la littérature*, Montréal, Éditions XYZ, 1994, 160 p.
- , « Le stéréotype à l'heure de tous ses masques : état des lieux », GARAUD, Christian (dir.), *Sont-ils bons? Sont-ils méchants? Usages des stéréotypes*, Paris, Éditions Honoré Champion, 2001, p. 73-82.
- , « Sábato : du stéréotype au roman ou l'anthroponymie comme instance de marginalisation », GÓMEZ-MORIANA, Antonio et HART, Catherine Poupeney (dir.), *Parole exclusive, parole exclue, parole transgressive. Marginalisation et marginalité dans les pratiques discursives*, Longueuil, Le Préambule, coll. « L'Univers des discours », 1990, 569 p.
- , COLIN, Amy D. et IMBERT, Patrick (dir.), *Exclusion/ Inclusion. Déplacements économique-symboliques et perspectives américaines*, Ottawa, Legas, 2005, 270 p.
- , DELORME, Julie et LABROSSE, Claudia, *Corps en marge : représentation, stéréotype et subversion dans la littérature francophone contemporaine*, Ottawa, Éditions L'Interligne, coll. « Amarres », 2009, 227 p.
- CHANADY, Amaryll, *Entre inclusion et exclusion. La symbolisation de l'autre dans les Amériques*, Paris, Éditions Honoré Champion, 1999, 385 p.
- CHURCHILL, Ward, *Que sont les Indiens devenus*, Monaco, Éditions Du Rocher, 1996, 355 p.

COLOMB, Christophe, *The Four Voyages of Christopher Columbus: Being His Own Log Book, Letters, and Dispatches with Connecting Narrative Drawn from the Life of the Admiral by his Son Hernando Colon and Other Contemporary Historians*, traduit par J. M. Cohen, New York, Éditions Penguin Books, 1969, 320 p.

-----, *Relation du premier voyage entrepris par Christophe Colomb pour la découverte du Nouveau-Monde en 1492*, Montréal, Boréal, 2005, 268 p.

COUNCIL ON INTERRACIAL BOOKS FOR CHILDREN, The, *Stereotypes, Distortions and Omissions in U.S. History Textbooks*, New York, Éditions Racism and Sexism Resource Center for Educators, 1978, 143 p.

DAVIDSON, Miles H., *Columbus Then and Now, a life re-examined*, Norman, Éditions University of Oklahoma Press, 1997, 609 p.

DEBORD, Guy. *La Société du Spectacle*, Paris, Éditions Gallimard, coll : « folio », 1992 [1967], 209 pages.

DURAN, Eduardo et DURAN Bonnie, *Native American Postcolonial Psychology*, New York, Éditions State University of New York Press, 1995, 238 p.

DARWIN, Charles, *De l'origine des espèces par sélection naturelle ou Des lois de transformation des êtres organisés*, Paris, Flammarion, 1927, 624 p.

ÉTIENNE, Girard, *La question raciale et raciste dans le roman québécois*, Montréal, Les Éditions Balzac, coll. « Littératures à l'essai », 1995, 213 p.

FEUERBACH, Ludwig, *L'essence du Christianisme*, Paris, Librairie Internationale, 1864, 420 p.

FERRIER, Jean-Louis, *L'homme dans le monde. Essai d'explicitation concrète du réel*, Suisse, Édition de la Baconnière, 1957, 378 p.

FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses : Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Éditions Gallimard, 1966, 400 p.

-----, « Des espaces autres », dans *Dits et écrits : 1954-1988*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1994 [1984], p. 752-762.

GEERAERTS, Dirk, *Paradigm and Paradox: Explorations Into a Paradigmatic Theory of Meaning and its Epistemological Background*, Leuven, Leuven University Press, 1985, 407 p.

-----, « Les données stéréotypiques, prototypiques et encyclopédiques dans le dictionnaire », *Cahiers de Lexicologie*, n° 46, 1985, p. 27-43.

GRASSÉ, Pierre-Paul, *Traité de zoologie*, Paris, Éditions Masson, 17 tomes, 1952-1955.

- GRUZINSKI, Serge. *La guerre des images : De Christophe Colomb à « Blade Runner » (192-2019)*, Paris, Éditions Fayard, 1990, 389 p.
- HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1964, 324 p.
- HIGHWATER, Jamake, *L'esprit de l'aube : vision et réalité des Indiens d'Amérique*, TRICOIRE, Robert (trad.), Paris, Éditions L'Âge d'Homme, 1984 [1981], 201 p.
- HOFFMAN, Elizabeth DeLaney (dir.), *Amerincan Indians and Popular Culture. Volume 1 : Media, Sports, and Politics*, California, Éditions Praeger, 2012, 390 p.
- IMBERT, Patrick, *Le transculturel et les littératures des Amériques. Le Canada et les Amériques*, Ottawa, Chaire de recherche de l'Université d'Ottawa : « Canada : enjeux sociaux et culturels dans une société du savoir », Presses de l'Université d'Ottawa, 2012, 199 p.
- JARA, René et SPADACCINI, Nicholas (dir.), *Amerindian Images and the Legacy of Columbus*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992, 758 p.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, BARNI, Jules (trad.), Paris, Éditions Germer-Baillière, 1869 [1781], 393 p.
- KEEN, Sam, *Faces of the enemy : Reflections of the hostile imagination*, New York, Harper Collins, 1991, 199 p.
- LACAN, Jacques, *Le séminaire de Jacques Lacan*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, 389 p.
- LACASSE, Jean-Paul, *Les Innus et le territoire. Innu Tipenitamun*, Québec, Éditions Septentrion, coll. « territoires », 2004, 274 p.
- , « Le territoire dans l'univers innu d'aujourd'hui », *Cahiers de Géographie du Québec*, v. 40, n° 110, 1996, p. 185-204.
- LEYENS, Jacques-Philippe et CROIZET, Jean-Claude, *Mauvaises réputations. Réalités et enjeux de la stigmatisation sociale*, Paris, Éditions Armand Collins, 2003, 304 p.
- LIPPMANN, Walter, *Public Opinion*, New York, The Macmillan Company, 1945, 427 p.
- MACHIAVELLI, Niccolò, *The Prince*, RICCI, Luigi (trad.), New York, A Mentor Book, 1952, 127 p.
- MAILHOT, José et VINCENT, Sylvie, *Le discours montagnais sur le territoire*, Québec, Conseil Attikamek-Montagnais, 1980, 437 p.
- MARC, Marr, *Vision, A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information*, New York, W.H. Freeman and Company, 1982, 432 p.

- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1945, 531 p.
- MOISAN, Clément et HILDEBRAND, Renate, *Ces étrangers du dedans. Une histoire de l'écriture migrante au Québec (1937-1997)*, Québec, Éditions Nota Bene, 2001, 361 p.
- PASQUINELLI, Elena, *L'illusion de réalité. Toute ressemblance avec des personnes ou des situations existantes ne saurait être que fortuite*, Paris, France, Éditions VRIN, coll. « Philosophie concrète », 2012, 287 p.
- PATERSON, Janet M., *Figures de l'autre dans le roman québécois*, Québec, Éditions Nota Bene, 2004, 226 p.
- , « Le Sujet en mouvements : Postmoderne, migrant et transnational », *Nouvelles Études Francophones*, v. 24, n° 1, 2009, p. 10-18.
- PLATON, *La République*, Paris, Éditions Gonthier, 1969, 363 p.
- RICOEUR, Paul, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2005, 431 p.
- RIFFATERRE, Michel, *Essai de stylistique structurale*, Paris, Flammarion, 1971, 364 p.
- ROBERT, Paul, *Le Petit Robert*, Le Robert, 2014. 2837 p.
- ROBRIEUX, Jean-Jacques, *Rhétorique et argumentation*, Paris, Armand Colin, 2012, 267 p.
- ROSS, Susan Dente et LESTER, Paul Martin (dir.), *Images that Injure : Pictorial Stereotypes in the Media*, Californie, Éditions Praeger, 2011, 460 p.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 1985, 283 p.
- ROUSSEL, François-Gabriel et JELIAZKOVA-ROUSSEL, Madeleine, *Dans le labyrinthe des réalités : la réalité du réel, au temps du virtuel*, Paris, France, L'Harmattan, 2009, 156 p.
- SAID, Edward, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 2003 [1978], 394 p.
- SANDERS, Carol, *Cours de linguistique générale de Saussure*, Paris, Hachette, 1979, 111 p.
- SARMIENTO, Domingo Faustino, *Facundo*, Buenos Aires, Éditions La Facultad, 1921, 368 p.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, 692 p.

- SAUSSURE, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1995 [1916], 521 p.
- SAUVAGEOT, Anne, *L'épreuve du sens. De l'action sociale à la réalité virtuelle*, Paris, PUF, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 2003, 291 p.
- SÉGUY-DUCLOT, Alain, *La réalité physique*, Paris, France, Éditions Hermann, coll. « Philosophie », 2013, 465 p.
- STENNARD, David E., *American Holocaust : Columbus and the Conquest of the New World*, New York, Oxford University Press, 1992, 416 p.
- SUBERBIELLE, Colette, *Les fondements ontologiques du monde et la violence fondatrice*, Paris, France, Eleuthère Editions, 2009, 266 p.
- TAYLOR, Charles, *Les Sources du moi : la fondation de l'identité moderne*, Montréal, Boréal, 1998, 712 p.
- THÉRIAULT, Yves, *Ashini*, Montréal, Éditions Fides, 1961, 173 p.
- THIBAUT-LAULAN, Anne-Marie, *L'image dans la société contemporaine : publicité – bande dessinée – cinéma – télévision*, Paris, Éditions Denoël, coll. « Le point de la question », 1971, 317 p.
- TOULA-BREYSSE, Jean-Luc, *Le Zen*, France, Éditions PUF, 2008, 128 p.
- TROTTER, Wilfred, *Instinct of the Herd in Peace and War*, Detroit, Gale Research, 1975 [1923], 264 p.
- WADDEN, Marie, *Nitassinan. The Innu Struggle to Reclaim Their Homeland*, Vancouver, Éditions Douglas et McIntyre, 1991, 218 p.
- WATZLAWICK, Paul, *La réalité de la réalité. Confusion, désinformation, communication*, Paris, France, Éditions du Seuil, coll. « Points », 1978, 239 p.
- (dir.), *L'invention de la réalité. Contributions au constructivisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1988, 374 p.
- YEFFETH, Glenn (dir.), *Taking the Red Pill. Science, Philosophy and Religion in The Matrix*, Dallas, Benbella Books, 2003, 278 p.
- YZERBYT, Vincent, JUDD, Charles M. et RYAN, Carey S., *The psychology of group perception : Contributions to the study of homogeneity, entitativity, and essentialism*, New York, Éditions Psychology Press, 2003.
- ZUMTHOR, Paul, « Tant de lieux comme un », *Études françaises*, « Le lieu commun », v. 13, n° 1-2, 1977, p. 3-10.

ZUNSHINE, Lisa, *Strange Concepts and the Stories They Make Possible*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2008, 232 p.

Articles, parties d'ouvrages

DUNCAN, Scott Campbell, cité par DUNCAN, John Campbell dans « Duncan Campbell Scott », *Confederation Voices: Seven Canadian Poets*, Canadian Poetry Press, www.canadianpoetry.ca/confederation/John%20Coldwell%20Adams/Confederation%20Voices/chapter%205.html, page visitée le 20 juin 2017.

EINSTEIN, Albert, « Does the Inertia of a Body Depend upon its Energy Content? », LORENTZ, H. A., WEYL, H. et MINKOWSKI H. (dir.), *Einstein, The Principle of Relativity*, New York, Dover Publications, 1952 [1905].

GREGORY, Richard, « Perceptual Illusions and Brain Models », *Proceedings of the Royal Society*, B 171, 1997, p. 179-296.

HARDING, John, « Stereotypes », SILLS, David L. (dir.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, v. 15, The McMillan Cie & the Free Press, 1968.

LAZALI, Karima, « Figures du hors-lieu », *Le Coq-héron*, v. 3, n° 198, 2009, p. 152-156.

SAWYER, Robert J., « Artificial Intelligence, Science Fiction, And The Matrix », dans

SCHADRON, Georges, « De la naissance du stéréotype à son internalisation », *Discrimination : perspective de la psychologie et de la sociologie*, no. 10-11, décembre 2006, <https://urmis.revues.org/220>.

-----, et MORCHAIN, Pascal, « Devenir ce que je crois que vous croyez de moi : un effet de confirmation comportementale de l'image que l'on croit avoir auprès de l'interlocuteur », *Cahiers internationaux de Psychologie Sociale*, no. 50, 2001, p. 27-41.

UNIVERSALIS, Encyclopaedia, *Dictionnaire des philosophes*, Canada, Epub, 2015, 3630 p.

ZIMMER, Ben, « The Biggest Misnomer of All Time? », dans *Visual Thesaurus*, New York, le 12 octobre 2009, www.visualthesaurus.com/cm/wordroutes/the-biggest-misnomer-of-all-time/, page visitée le 18 juin 2017.

Thèses, travaux non publiés, sites web, films

CNRTL, « agonistique », *CNTRL*, <http://www.cnrtl.fr/etymologie/agonistique>, page consultée le 5 mars 2017.

-----, « simulation », *CNRTL*, <http://www.cnrtl.fr/etymologie/simulation>, page consultée le 8 avril 2017.

DICOLATIN, « perceptio », www.dicolatin.com/XY/LAK/0/PERCEPTIO/index.htm, page consultée le 12 juin 2017.

Federal Register of the Department of the Interior, États-Unis, v. 81 no. 19, 2016, <https://www.gpo.gov/fdsys/pkg/FR-2016-01-29/pdf/2016-01769.pdf>, page visitée le 18 juin 2017.

FOY, Suzanne H., *Droit innu d'appartenance à la terre et droit de propriété : deux modes de penser l'univers et l'existence*, Ottawa, Université d'Ottawa, Thèse de maîtrise, 1994.

Internal Revenue Service, « Immigration Terms and Definition Involving Aliens », www.irs.gov/individuals/international-taxpayers/immigration-terms-and-definitions-involving-aliens, page visitée le 10 juin 2017.

LAMY-BAUPRÉ, Jonathan, *Du stéréotype à la performance : les détournements des représentations conventionnelles des premières nations dans les pratiques performatives*, Montréal, Université du Québec à Montréal, Thèse de doctorat, 2012.

LAROUSSE, « indien », www.larousse.fr/dictionnaires/francais/indien_indienne/42588, page visitée le 18 juin 2017.

MAHMOUD-SALEH, Munir, *Martin Buber, Je et Tu, Partie I*, sous la direction de Patrick Lang, Nantes, Université de Nantes.

WACHOWSKI, Lana et WACHOWSKI, Lilly, *La Matrice*, Warner Bros., 1999, 130 minutes.

3. ÉTUDES SUR LE CORPUS

Articles, parties d'ouvrages

BORDELEAU, Francine, « Sergio Kokis : le carnaval des morts », Québec, *Lettres québécoises : la revue de l'actualité littéraire*, n° 80, 1995, p. 10-11.

GROSSMANN, Simone, « L'Oeuvre d'art comme "continuum" selon Kokis », États-Unis, *The French Review : Le Québec et le Canada Francophone*, v. 78, n° 6, 2005, p. 1162-1170.

KJOLBRO, Norma, « Le mythe de Caïn dans l'œuvre romanesque de Sergio Kokis », Halifax, *Equinoxes*, v. 10, 2008, www.brown.edu/Research/Equinoxes/journal/Issue%2010/eqx10_kjolbro.html, page visitée le 7 juin 2017.

MADDOX, Kelly-Anne, « Pour une éthique des rapports entre soi et l'autre : une étude de quatre romans québécois des années 1990 », Halifax, *Dalhousie French Studies*, v. 88, 2009, p. 147-160.

MARTEL, Réginald, « Sergio Kokis : premier roman, deux prix! », *La Presse*, section Livres, dimanche 4 décembre 1994, p. 2.

PAOLA MOSSETTO, Anna, « *Nicole Brossard, Naomi Fontaine. L'univers de la réserve en assonance* », *Francofonia*, n° 62, Femmes voyelles: Écrivaines du Québec, p. 45-57.

PRUTEANU, Simona, « L'atelier et la maison d'enfance du peintre – espaces hétérochroniques chez Sergio Kokis dans *Le Pavillon des miroirs* (1994) et *Le retour de Lorenzo Sanchez* (2008) », Toronto, *Voix plurielles*, v. 7 n° 1, 2010, p. 135-146.

SAINT-MARTIN, Lori, « Romans et Nouvelles », *University of Toronto Quarterly*, v. 65, n° 1, 1995, p. 44-61.

VAUTIER, Marie, « The role of memory in two "fictions de l'identitaire" from Quebec: Sergio Kokis' *Le Pavillon des miroirs* and Jean-Francois Chassay's *Les Ponts* », *Studies in Canadian Literature*, v. 24, n° 2, 1999, p. 141.

Thèses, travaux non publiés, blogs

FONTAINE, Naomi, *Innushkuess- Fille Innu*, blog, publication du mercredi 21 avril 2010, URL : <http://innutime.blogspot.ca/2010/04/>, page visitée le 21 juin 2017.