
Le passage interdit de la genèse

François Paré
Département d'études françaises
University of Guelph

APPROCHE DE L'ÉTRANGER

D'abord, l'Étranger s'est adressé à nous. Et c'est dans cet « entrelacement » qui nous lie indissolublement à Lui que s'est produite la parole. Ainsi l'explique Platon dans le *Sophiste*: « C'est par la mutuelle combinaison des Formes que le discours nous est né » (VIII, 3). Il n'y a donc pas eu exactement de parole simple et première, ou plutôt la genèse des formes n'a pu survenir que dans « un repos qui bouge » (*Sophiste*, VIII, 3). L'Étranger s'est approché de nous avec tendresse; il était tourmenté par son désir devant l'immobilité inquiétante du savoir. Puis, il a mis notre savoir en mouvement, il s'y est mêlé, tout en préservant pourtant la singularité des structures, tout en nous préservant dans notre identité.

Il est nécessaire chez Platon qu'à ce qui connaît et qui a la passion de connaître puisse correspondre la disponibilité contraire du connaissable. Quelqu'un d'Autre s'approche toujours de nous, nous annonce sa disponibilité. En cet Autre, toute notre identité est réclamée. Le cas échéant, il n'y aurait pas de participation à l'Être, et tout l'effort de savoir se renverserait dans une sorte de malheur où nous nous engloutirions, un à un, dispersés, dans la solitude. L'approche structurante de l'Autre est une condition d'intelligibilité absolue.

Voilà donc que tous les éléments nécessaires à notre réflexion sur les rapports avec l'altérité culturelle apparaissent là dans le dialogue platonicien: à l'origine, l'ici et le familier contenaient déjà les conditions de leur dispersion. S'il faut aujourd'hui aborder la question de la relation entre l'Autre et le Même, cette démarche

s'accomplit dans le respect de ce qui, en chacun de nous, a été, depuis une certaine genèse de la parole, l'action déroutante de l'Autre¹.

ET AINSI S'ACHÈVE LE RÈGNE DE L’AFFIRMATION

Mais alors se pose le problème de l'altérité tel qu'il nous apparaît dans notre propre temps présent, loin de la genèse. Comment produire un savoir des commencements si ce n'est par une distanciation stratégique qui mime l'action fondatrice de l'altérité en nous? Car c'est par l'incarnation de cette altérité au jour le jour, douloureusement parfois, que le savoir est rendu possible. Qui possède le savoir n'est plus tout à fait lui-même. C'est du moins ainsi que Pascal définit non seulement les conditions de la parole, mais celles de l'avènement d'une distance critique nécessaire au savoir et qui ne peut que nous diviser profondément, nous jeter dans la spirale du doute :

Si on est trop jeune, on ne juge pas bien; trop vieil, de même. [...] Ainsi les tableaux, vus de trop loin ou de trop près; *et il n'y a qu'un point indivisible qui soit le véritable lieu*; la perspective l'assigne dans l'art de la peinture. Mais dans la vérité et dans la morale, qui l'assignera (Pascal, 1976: 155)²?

C'est pourtant ce « point indivisible », inassignable dans le champ de la vérité et de la morale, qui devra nous intéresser, car il est certainement le lieu de la distance nécessaire, de la critique donc, et du savoir tout entier: le lieu de la représentation de l'Autre en nous et des conditions d'appel à la communalité au centre de notre quotidienneté.

Ce point d'où se fait la réflexion se veut ouvert, disponible aux exigences de la fragmentation qui animent notre modernité. En même temps, le désir d'unicité et de centralité ne devrait jamais cesser de nous habiter au cœur de notre exploration vers l'ailleurs, vers l'explicite. Toute pratique de l'extrême, de l'horizon culturel, obéit aussi à une logique ritualisée du centre, à une logique de l'amour (Baudry, 1996: 11-19). Refuser ce paradoxe, c'est à mon

1. « [...] cette zone où s'interpénètrent le familier et l'étrange, ce lieu d'échange incessant entre l'inquiétant et le déjà-connu » (Rey, 1989 : 45).

2. Les italiques sont de l'auteur.

sens refuser de reconnaître la complexité de nos rapports avec le centre, avec le communautaire, avec le Même.

D'un autre côté, comment pourrais-je donc être universitaire dans cette société vulnérable qui est la mienne en ce moment, sans être moi-même, comme le répétait souvent Hubert Aquin, délibérément partie prenante de cette vulnérabilité, sans y avoir été partie prenante dès le commencement³? C'est pourquoi mon engagement envers ma propre communauté culturelle et linguistique, ma passion du langage, mon admiration renouvelée devant la diversité culturelle de l'humanité, tout cela ne fait qu'augmenter, à mesure que s'efface pourtant sous mes pas le règne de l'affirmation.

Contrairement à Pier Paolo Pasolini qui, en 1973, dans un article sur Calderón, se dissociait amèrement de l'engagement social, il m'est devenu impossible de ne pas situer mon travail d'écriture et ma réflexion dans le contexte même de ma propre venue à l'identité, de mes rapports ambigus avec ma communauté, des situations d'oppression qui la caractérisent si souvent (Pasolini, 1995 : 135). C'est pourquoi il faut faire nôtre l'objectif moral de ces recherches, qui est celui du partage équitable de la parole dans la multiplicité des langues et des cultures, ce que n'avaient pu envisager ni Platon, ni Pascal, ni la plupart de ceux qui nous ont précédés, et que nous devons aujourd'hui considérer absolument, marqués que nous sommes par une conscience exacerbée de la pluralité. Il n'y a pas de doute qu'il faut en tout temps souscrire à cet espoir, dans un équilibre exigeant et pourtant nécessaire entre le sujet et l'objet, entre le mouvement et le repos, entre l'individu et la communauté, entre le détachement et l'attachement.

Et cet « entrelacement » dépasse de loin notre propre histoire singulière et celle de nos rapports quotidiens avec les autres. Il conditionne la place que chacun occupe en tant que sujet dans l'ensemble de la vie planétaire. Autant nous disposons de mécanismes, au moins embryonnaires, destinés à gérer la diversité des espèces naturelles (plantes, animaux, milieux écologiques, communautés biologiques), autant nous sommes démunis quand il s'agit de gérer et de maintenir les lieux menacés, en voie d'extinction, des

3. « Dans la révolution, il n'y a pas opposition entre poésie et prose, entre celui qui crie violemment les mots qu'il apprend et celui qui les étudie longuement jusqu'au moment où son étude le torture et lui fait découvrir le cri » (Aquin, « Lettre à Gaston Miron », 1995 : 196).

cultures humaines où qu'elles soient, si petites et si marginales soient-elles. Si, dans notre relation écologique avec la nature, la gestion de la fragilité est devenue un des postulats fondateurs, ne faudrait-il pas que le même programme sur le fragile s'applique aussi aux langues, aux textes, aux objets, aux artefacts, aux langages qui forment la richesse culturelle de l'humanité (Thiers, 1993 : 121-123 ; Paré, 1994 : 51-53)?

LE CHEMINEMENT

Ce qui suit est ainsi inévitablement une dénonciation des limites de l'Un et une reconnaissance de la nécessité, pour qu'advienne tout savoir, de l'action illimitée de l'Autre. C'est, je crois, ce qu'Aimé Césaire, dans *Moi, laminaire...*, nomme « le passage du vent », le « piège à vent », lieu pour lui d'ouverture et de décroisement de la culture d'origine :

entre deux bouffées d'oiseaux personnels
 l'hébertude et la route à mi-côte
 gluante d'un sperme cétacé
 le malheur au loin de l'homme se mesure aux silences
 de ce volcan qui survit en clepsydre aux débris
 de son courage
 la chose à souhaiter c'est le vent
 je me mets sur le passage du vent
 pollens ou aile je me veux piège à vent (1982 : 52).

En effet, une grande part du projet qui nous occupe, écrivains, universitaires, lecteurs ou lectrices, fabricants et consommateurs des langages humains, s'inscrit dans l'élucidation de ce qui est pluriel en nous, de nos communautés identitaires jusqu'à notre subjectivité la plus trouble et la plus troublante. Il faut y voir là un effort de vulnérabilité, où le travail critique, comme le pense Michel Morin, ne peut plus être compris de la même façon. « M'enfonçant dans ce qui est là, qui m'est donné et imposé, jusqu'au point où l'opacité, la résistance de fait se dissolvent, autre chose advient, comment le nommerais-je? Un appel d'air. Un appel, tout simplement » (Morin, 1988 : 40). Ce très beau texte, cet « appel, tout simplement », ce seuil de l'énonciation et ce « piège à vent » de Césaire pourront me servir de guides pour entreprendre l'analyse de ce qui lie l'Autre et le Même en une seule quête complexe de l'identité. Ainsi pourrions-nous articuler l'espace à traverser sur le passage du temps :

Demander l'heure
comme un chemin perdu ;
les jours sont des pays lointains (Lambersy, 1982, s.p.).

Ce « cheminement » devra nous amener à saisir la complexité plus fondamentale et franchement plus existentielle à mes yeux du rapport quotidien à l'altérité. Là, au jour le jour, cette altérité n'est jamais véritablement radicale, puisque les rapports entre les cultures sont en réalité beaucoup plus complexes que cela. L'Autre ici n'a-t-il pas toujours tendance à devenir le Même ; et le Même à se laisser vivre dans la quotidienneté comme une forme édulcorée, compromise, de l'Autre ? C'est que nous sommes dans l'univers du *shifting*, de ce que j'ai appelé par ailleurs le clignotement (Paré, 1994 : 20-25).

Or, si ce « cheminement » semble nous ramener aux lieux de l'illusion où se confondent les frontières entre l'Autre et le Même, il nous indique aussi par une sorte de défaut le passage interdit de la genèse. Aussi faut-il remonter à la source de l'intermittence entre l'Autre et le Même, entreprendre donc, comme nous le suggérait le *Sophiste*, une réflexion sur l'origine, qui est tenue de précéder le rapport entre les cultures et de fonder la rencontre équitable avec l'Autre. Cette réflexion devra maintenant porter sur trois aspects successifs, tous liés l'un à l'autre : d'abord la question de la genèse elle-même, puis celle du statut problématique de la langue et enfin le déni de la rencontre avec l'Autre.

LE PASSAGE INTERDIT DE LA GENÈSE

Je me tournerai d'abord vers Michel Serres qui écrit dans *Détachement* :

Je ne sais pas si l'humanité rêve collectivement, je ne sais pas s'il existe des rêves que nous faisons ensemble, cauchemars de foule ou songes de groupe, un songe par monde : rêves latins anciens pour ceux qui parlaient latin, songes juifs d'écriture juive, rêves français pour l'histoire de France, croyez-vous qu'une histoire, une culture ou une langue se taillent dans un commun tissu de songes ? Aimer quelqu'un, vivre avec lui, est-ce rêver le même récit (Serres, 1983 : 81) ?

Oui et non, assurément. N'est-ce pas là l'opacité désespérante du rapport avec l'Autre (car il est impensable que nous puissions avoir, lui et moi, la même histoire) et pourtant, blottie en lui, la clé

partagée de la lumière, le lieu de la mémoire communale? S'il y a un rêve commun, il ne peut être interprété que dans la mise en jeu d'une altérité qui est devenue, et qui était dès le départ, une partie de moi.

Dans le rapport avec l'Autre se trouve donc révélée une profonde dramatisation de l'origine. En effet, l'interrogation sur l'Autre ouvre sur le temps (ouvre le temps) et nous rend, comme le dit François Wahl (1984: 34), « inapte[s] à être contemporain[s] de soi: tenir l'altérité jusqu'au bout entraîne le lucide savoir qu'il n'existe pas de conciliation, même en nous, des savoirs ». Toutes les cultures ont un commencement, c'est-à-dire une interprétation de l'histoire qui leur tient lieu de commencement, qui fixe accessoirement les premiers écrits, les premiers gestes, les premières rencontres, et tout ce qui suivra. Cette genèse – cette impossible contemporanéité avec soi-même – le plus souvent, en fait, révèle l'Autre, avec qui il aura d'abord fallu négocier sa survie, sa présence au langage. Elle est le lieu d'une séparation fondamentale qui survit dans l'intimité de la culture au quotidien.

C'est ainsi que le Québec moderne est issu de la reconstitution historique récente de contacts, de contagions avec les formes diverses de l'altérité culturelle, de même qu'avec les cultures de sa propre diaspora et de sa propre sphère d'influence. Dans sa communalité propre, la société québécoise n'est qu'un réseau compliqué de rapports interculturels avec d'autres centres et d'autres périphéries, en position de clignotement et de hiérarchisation constante. Il en serait de même, certainement, de l'Acadie, dans ses contacts autant avec le Canada anglophone, la France, le Québec et la Nouvelle-Angleterre (Thériault, 1995: 295-305). Les sociétés minoritaires sont probablement les plus riches et les plus articulées sur ce plan-là. L'histoire des rencontres avec l'Autre correspond à une gestion toujours changeante, toujours problématique, des rapports interculturels.

La genèse des cultures est donc déjà le récit d'un passage « interdit », où le Même tend à se faire Autre exemplairement, pour un temps, et pour toujours; elle est une zone trouble, un théâtre, menacé de violence, où l'Autre nous a conviés dangereusement à l'échange: « *tenir au Nom qui nous a toujours échappé, entretenir la chaîne que nous ne savons pas maîtriser. Et d'autant moins qu'elle est seule à pouvoir nous représenter* » (en italique dans le texte, Wahl, 1984: 55). C'est ainsi que les choses ont commencé entre nous; c'est ainsi qu'elles se poursuivent. Nul n'était plus conscient

de cette interpellation constante du « Nom qui nous a toujours échappé » que Jean-Jacques Rousseau, dont les écrits devraient nous servir de références encore maintenant, lui qui, dans le doute envahissant de sa quarantaine, aimait se déguiser en Arménien, costume, chapeau et tout, et ainsi déambuler dans les chemins de montagne du Valais, échappant à sa propre culture, pour mieux s'y fondre, et ne plus y être reconnu ; lui qui avait saisi l'importance du rapport avec l'Autre jusqu'à la folie obsessionnelle.

Cette genèse ne s'est pas accomplie une fois pour toutes dans l'histoire. Loin d'être une construction définitive de l'origine, elle est plutôt une persistance assez troublante de l'origine en nous. Elle reste présente dans le discours des cultures, dont elle est une des forces les plus prégnantes, les plus actives. Ainsi, par exemple, dans le discours culturel basque se reconstruit aujourd'hui la genèse de rencontres initiales fondatrices, sur les côtes de Terre-Neuve et du Labrador, entre l'océan et la terre ferme, entre marins basques de la fin du Moyen Âge et les grands chefs micmacs, qui, dès 1580, comme Messamouet, le premier à y être allé, découvrent les ruelles de Bayonne et l'altérité de la langue basque. Ces points de contact sont devenus des axes importants de la revendication identitaire basque actuelle (Bakker, 1996 : n.p.). Comme l'évoque fort bien Nicole Lapierre, le présent persiste à vouloir ce qu'il a déjà voulu. « La mémoire renouvelle l'exigence passée dans une ouverture sur l'avenir et inscrit la condition historique dans cette tension » (Lapierre, 1989 : 9). Nous sommes donc toujours tributaires d'une certaine construction, non seulement de la culture, en ce qu'elle pourrait offrir d'universalité, mais des cultures, lieux de rassemblement et de communalité, d'une part, et lieux où se réinscrivent, depuis le commencement, les tensions structurantes avec l'Autre.

L'appel de la mémoire est enfin au cœur de l'institution culturelle. C'est sur cet appel déterminant que se construisent et se reconstruisent sans cesse l'identité individuelle et l'identité collective. Force remplie d'ambiguïté, à la fois ouverte et fermée, à la fois rupture et continuité, la mémoire nous constitue en tant que textes. « Dans les collectivités et chez les individus, écrit Fernand Dumont, la mémoire n'est pas un éclairage externe porté sur le cours de l'histoire ; elle est l'assomption d'une histoire énigmatique au niveau d'une histoire significative où l'interprétation devient vraisemblable et la participation envisageable » (Dumont, 1995 : 90). Dans les cultures minoritaires, dans les communautés migrantes, chez chacun des individus, cette mémoire d'une histoire

énigmatique clignote, tantôt désir intense d'affirmation, tantôt indifférence stratégique, revêche jusqu'à nier tout rapport avec l'Autre, ou tout rapport même avec le commencement.

OPACITÉ DES LANGUES

Mais cette mémoire va bien au-delà de l'énigme et du désir. Comment donc parle-t-elle? Que parle-t-elle? Il me semble que l'on ne peut poser la question du dialogue entre les cultures, ni d'ailleurs celle de la littérature, sans poser en même temps la question de la langue: de la survie des langues, de leur usage, de leur statut, de leur diversité, de leurs rapports profonds avec l'identité individuelle et collective. En effet, la mémoire, dans laquelle la rencontre avec l'Autre s'est ritualisée, est liée à la langue familière, menacée et fragilisée, bien sûr, mais aussi opaque et rebelle. C'est par cette langue singulière que les communautés, surtout celles qui sont dominées, échappent à l'espace problématique de la domination, dans la mesure où c'est en elle que repose toute forme de durée, toute persistance dans le temps et malgré le temps.

Quand une langue meurt
ce sont les morts qui meurent une seconde fois,

écrit le poète suédois Rjell Espmark (1993: 4). C'est dans cette même langue menacée de disparaître que se construit l'identité, elle aussi toujours menacée, en tant qu'ouverture stratégique, décisive, désespérée, hors des frontières du Même. Autant il faudra faire éclater l'homogénéité désespérante de la langue maternelle, repliée sur elle-même et sur sa propre survie, autant il faudra aussi que, dans cette langue même, l'Autre s'adresse à nous, comme si cela lui était naturel. Je ne crois pas qu'il y ait en ce monde des langues ouvertes et transparentes, et des langues closes et opaques: le partage équitable du savoir dans la multiplicité des langues doit être, au contraire, un objectif inébranlable.

C'est pourquoi le dialogue entre les cultures peut difficilement réussir en dehors des seules langues dominantes dans notre monde actuel, seules langues capables aujourd'hui de se couper des entraves nationales et identitaires. Une telle rencontre de chercheurs et d'écrivains pourrait-elle se produire de la même manière, avec la même liberté, si la langue commune en était le catalan, l'ojibway, le tamoul? Ne se transformerait-elle pas inévitablement en puissant

moment d'affirmation nationale, en emblème identitaire individuel et collectif? Au Canada, le dialogue interculturel se fait presque toujours en langue anglaise, chose qui paraît inévitable. Pourtant, la langue dans sa singularité est à mes yeux le plus grand défi qui soit, dans un contexte d'ouverture et d'accueil. Parler entre nous catalan, ojibway ou tamoul (ou français dans les rues d'une ville du Canada anglais), n'est-ce pas déjà tourner le dos à l'Autre et lui faire affront? C'est sans doute la raison pour laquelle, par générosité, par ouverture d'esprit, dans toutes les cultures minoritaires, il n'est pas question d'imposer sa langue. On est prêt à se sacrifier, à se taire, à s'effacer, pour que cessent le malaise, les tensions indissolubles avec l'Autre.

La langue, surtout minorisée, annonce déjà les conditions de sa disparition dans le silence, dans sa fusion intermittente avec autre chose qu'elle-même. Or, cette langue maternelle, c'est aussi la langue dépossédée du père, celle de son impuissance. Ainsi en est-il dans un très beau texte, *Viagen na familia*, du poète brésilien Carlos Drummond de Andrade, dont voici un bref extrait, en traduction :

Dans le désert d'Itabira
 l'ombre de mon père
 m'a pris par la main.
 Tant de temps perdu.
 Mais il ne parlait pas.
 Ce n'était ni le jour ni la nuit.
 Un soupir? Un battement d'ailes?
 Mais il ne parlait pas.

[...]

Je l'ai regardé dans ses yeux blancs.
 Je lui ai crié: Parle! Ma voix
 a fait trembler l'air un peu, et
 bouger les pierres. L'ombre
 continuait son chemin, hâtant le pas,
 ce voyage pathétique
 à travers un royaume perdu.
 Mais il ne parlait pas (Andrade, 1967: 145).

Ce contraste entre l'impassibilité mémoriale du paysage (la racine « ita » en langue guarani: rocher, pierre) et le tremblement de la voix qui appelle en vain marque, chez Carlos Drummond de Andrade, le cheminement « pathétique » vers l'affirmation.

De même, dans le théâtre franco-ontarien récent, chez Jean-Marc Dalpé et Michel Ouellette par exemple, la langue des personnages est toujours déjà prête à passer à autre chose, du côté de l'anglais dont elle a adopté les structures et le vocabulaire. En même temps, cette langue des personnages de Dalpé et de Ouellette porte une violence extrême à l'altérité. Dans *Le chien* de Jean-Marc Dalpé, le meurtre à bout portant du père est à la fois l'emblème de l'impuissance et de la lutte à mort auxquelles conduisent inévitablement le repli et la circularité désespérante de la famille minoritaire, pauvre et appauvrissante. Mais ce meurtre du père, c'est aussi celui de l'altérité ambiguë qui est au cœur de la communauté minorisée, dont chaque spectateur doit comprendre à la fin la force emblématique. Ainsi, dans la langue maternelle menacée s'érige la face agonisante du père, l'Autre masqué, le presque-Autre, avec qui il a fallu négocier sa naissance au monde, son existence quotidienne, ses liens avec la parole et avec l'amour.

LE DÉNI DE LA RENCONTRE

Enfin, dans cette grande évocation de la première histoire, il y a ceux qui, timides ou triomphants, vont à la rencontre de l'Autre, et ceux qui sont, du moins dans les représentations que nous en faisons, toujours déjà rencontrés. Cela n'a rien à voir avec les gestes. Nous aurions eu beau traverser ce continent, le semer de notre errance et des signes de nos expéditions, que nous aurions toujours été dans cette grande conquête inversée ceux vers qui l'Autre s'approchait, doucement, sans malice, nous absorbant sans violence à lui, puisqu'il avait partagé de tout temps notre naissance. Il nous semblait ne plus vouloir être différents, affirmer cette différence au-delà de notre seule errance. Du moins est-ce dans ce contexte que je lis *Volkswagen Blues* de Jacques Poulin (1984), comme la rencontre fortuite et aussitôt ritualisée entre l'écrivain québécois et l'autochtone, rencontre primordiale dont il s'agit dans le voyage à travers le continent de retracer la mémoire textuelle. Voilà que cet écrivain impuissant et cette autochtone déracinée, eux qui n'avaient toujours été que « rencontrés » dans l'histoire, partent à la rencontre du continent tout entier.

La littérature est difficile au plus haut point dans ces conditions de dénégations. Car nous voulons disparaître, faire comme si nous n'étions plus un obstacle au grand rêve hégémonique de l'Amérique

tout entière, là où pourrait cesser une fois pour toutes le fléau du Même, une Amérique dénoyautée, toute faite d'écorce et de surface, toute construite de pures altérités. Une telle vision de l'éclatement des identités ne saurait suffire. S'il y a une forme que vivent en partage aujourd'hui toutes les cultures minorisées, qu'elles soient le produit du colonialisme ou de l'oppression politique interne, c'est bien celle du déni de la rencontre et l'interdit de la parole elle-même. Pourtant la marche dans l'espace troublé se poursuit, et toujours, en elle, dans le quotidien, le don de soi, l'abandon à l'Autre.

C'est que le déni de la rencontre contient le germe de son renversement. Si de la mémoire jaillit l'identité, d'elle naissent aussi le désir de la rencontre, l'approche désirante, tremblante, vers l'Autre, la répétition de l'amour. Ainsi, à titre d'échos, il suffira d'évoquer quelques lignes d'un magnifique poème d'Hélène Dorion, où se trouve proposé l'appel mémorial par lequel l'Étranger s'est approché de nous, par lequel il s'est mis à lutter à notre place :

La peau qui retient
 La lumière, garde trace
 de ce qui est venu
 Quelqu'un n'a jamais quitté cette lumière
 en moi, quelqu'un continue
 à lutter contre l'oubli.

L'appel de l'autre
 qu'on attend
 Pour vivre encore
 les premiers pas, les rêves tenus
 dans nos mains sans fond
 liées à l'absence (Dorion, 1994: 17-18).

Ce qui est merveilleux dans cet appel de l'autre, ici, c'est qu'il est absolument inséparable de la naissance à l'Autre, comme si l'histoire, individuelle et collective, ne pouvait se présenter que dans le théâtre de la mémoire. La trace de ce qui est venu, de ce qui a été et est toujours la première de toutes les ambiguïtés, la ligation par laquelle nous avons commencé à dériver, comme Basques et Micmacs, Québécois et Haïtiens, sur de frêles navires, à nous absenter, et du moins par le langage à « lutter contre l'oubli », à persister envers et contre tout, dans la fragilité de nos différences à la fois les plus absurdes et les plus fondamentales. Bien sûr, la modernité nous aura abandonnés à nous-mêmes, seuls et hébétés en cette fin de siècle; mais nous persistons malgré tout à nous réconcilier les uns

avec les autres, dans de multiples réseaux linguistiques et culturels, dans l'affirmation de la différence collective, issue de la mémoire.

Et pourtant cette mémoire ne saurait être non plus productrice d'exclusion, de repli, de territorialisation. Elle devra rester un espace absolument problématique, comme le souhaite Régine Robin : « un espace souple, des jeux d'aller et retour, lorsqu'elle évite l'épinglage, l'assignation automatique, lorsqu'on peut s'y prendre et s'en déprendre, lorsqu'au-delà du donné on peut se construire des jeux d'identifications partielles multiples, lorsqu'on est capable d'un dedans/dehors créateur » (Robin, 1994 : 217). À quoi donc nous servirait la mémoire si elle nous ramenait à l'enfermement, à ce qui ne nourrit plus notre présent ? Au Canada francophone, il est important de souligner, car c'est là sa nouveauté, que tout le nationalisme identitaire des années 1970, du moins tel qu'il s'est exprimé dans le théâtre et dans la poésie, s'est attaché à refuser systématiquement l'attachement stérile au passé et le repli sur soi. Quand je parle de mémoire collective et de langue singulière comme conditions du dialogue équitable entre les cultures, je ne parle jamais d'un discours aujourd'hui révolu sur le passé collectif.

Nous avons trop longtemps pleurniché dans les greniers du passé
 Trop longtemps béni les dieux de la souffrance
 Au nom d'un je ne sais quel droit au martyre.
 Trop longtemps les monstres de notre enfance
 Nous ont marqués au fer chaud des lamentations (LeBlanc, 1993 : 90).

Dans ce texte fort connu de Raymond-Guy LeBlanc, il est important de remarquer que l'Acadie des lamentations, si elle ne peut plus nous servir de port d'attache, n'en reste pas moins une communauté du nous, un signe indélébile de la communalité (« marqués au fer chaud des lamentations »). Mais la mémoire n'est pas tant la ritualisation des événements mêmes de l'histoire ancienne ; cette mémoire est en fait déjà un lieu d'indivisibilité, un appel critique, une perspective sur l'histoire proprement dite, sur nos songes, sur nos plaintes étonnées, sur nos éclats fébriles, tout ce qui a pu se construire au jour le jour comme les gestes ordinaires de notre accès collectif à la parole. Ce « nous », que j'utilise, n'est pas, contrairement à mon « moi » tout à fait acceptable, une aberration de la vieille époque des identités, aujourd'hui jugée dépassée. Il en est, bien au contraire, le cœur le plus problématique, le plus suspect, et pour moi du moins le plus intéressant de notre postmodernité. Notre monde actuel est rempli de foyers collectifs, réclamant leur part de la mémoire et leur droit à l'existence collective, en dépit des

fractures dans le tissu philosophique et idéologique où s'articule l'identité collective et d'où sont issues les conditions de notre modernité. C'est peut-être que, comme le pense Milan Kundera (1991 : 43), il y a bien deux sortes de collectivités nationales et deux sortes d'interprétation de l'histoire.

La petite nation : concept qui n'est pas seulement quantitatif mais qui signifie une forme spécifique d'existence. Hors de ses frontières, sa langue est inconnue. Ainsi, tout ce que les autres savent d'elle, ils le savent indirectement... Non écoutée, non entendue, une petite nation a la sensation de n'être qu'objet. La division de l'Europe [de l'ensemble de la planète, ajouterai-je] en nations-sujets et en nations-objets est aussi naturelle et inévitable qu'injuste et intolérable.

Je ne me placerai aucunement dans l'optique du droit à la souveraineté politique que revendiquait Milan Kundera, en 1991, au nom de la Slovaquie ou de la Croatie. Mais je garderai de son intervention l'hypothèse d'une mémoire spécifique des nations-objets, issue peut-être du solipsisme de la langue, de l'exiguïté de l'espace, de l'absence de repère critique, du silence institutionnel.

TREMBLEMENT DE LA CULTURE

Où en sommes-nous après tout cela ? Si toute culture a accès à un discours de l'origine, cette mémoire de la genèse collective, dont la littérature est à coup sûr une des fenêtres privilégiées, reste pourtant interdite aux plus grand nombre d'entre elles. Le passage initiatique est largement fermé. Et pourtant c'est en lui que se produisent, pour la culture et pour la part de la littérature en elle, l'appropriation et la désappropriation de la rencontre fondatrice avec l'Autre, dans sa familière singularité. Cette rencontre ne nous aura pas délivrés du doute ; au contraire, la rupture nous habite au plus profond de nous-mêmes.

ainsi la rupture des villes visibles et des chemins inédits
ainsi l'éveil de la voix qui me guide
l'obsession du pays que je cherche (Thibodeau, 1995 : 36).

Comme en réponse à cet « éveil de la voix », dans ce texte de Serge Patrice Thibodeau, je voudrais conclure par l'évocation d'un poème, écrit en langue ourdou par l'un des plus importants poètes indiens du XX^e siècle, N. M. Ráshed. Le texte s'intitule « La divinité de Nemrod » et fait référence, de façon assez tragique au désespoir

du poète de communiquer enfin le sens, à jamais dissocié de la beauté, de la langue originaire :

O philosophe des apparences
 Où sont passées les visions célestes ?
 Où est passée la divinité de Nemrod ?
 Avec quels fils cassés as-tu tissé
 L'obscur filet de ta métaphysique ?
 Aujourd'hui nous désespérons
 D'atteindre la certitude, l'action
 et l'amour.

Dans toute la question des rapports d'ouverture avec l'Autre, il faut garder à l'esprit la résistance, parfois tragique, parfois lumineuse, de l'harmonie, de ce que j'appellerais encore la communalité dans le sens. Le dialogue avec l'Autre est une lutte pour le sens, à la fois une errance et un refuge.

Où ce qui sépare
 n'est plus qu'un tremblement
 qu'il suffit d'apaiser (Lambersy, 1982 : n.p.).

En nous, l'Étranger pose ses conditions. Et c'est toute la culture qui « tremble ». S'il faut aujourd'hui chercher à annoncer la mort de l'harmonie, c'est parce que cette mort emblématique ouvre la voie à de nouvelles formes de dignité, de communalité dans la parole. Ce n'est pas là annoncer la fin du Même et son renversement définitif dans la fragmentation illimitée. Au contraire, la leçon du Sophiste tient toujours. En nous parle l'Étranger. Et de là nous ne sommes depuis toujours qu'entrelacement et rupture.

Bibliographie

- Andrade, Carlos Drummond de (1967), *Obra completa*, Rio de Janeiro, Aguilar.
- Aquin, Hubert (1995), *Mélanges littéraires II: Comprendre dangereusement*, textes établis par Jacynthe Martel, Montréal, Bibliothèque Québécoise.
- Bakker, Peter (1996), « Basque-Amérindian Contacts (1530s-1630s) and their Consequences », communication présentée lors du colloque *De-Centring the Renaissance: Canada and Europe in Multi-Disciplinary Perspective, 1350-1700*, University of Toronto, 7-10 mars.
- Baudry, Patrick (1996), « La logique de l'extrême », *Communications*, 61, p. 11-19.
- Césaire, Aimé (1982), *Moi, laminaire...*, Paris, Seuil.
- Dorion, Hélène (1994), *L'issue, la résonance du désordre*, Montréal, Noroît.
- Dumont, Fernand (1995), *L'avenir de la mémoire*, Québec, Nuit Blanche.
- Espmark, Rjell (1993), *Route tournante: Poems*, traduction du suédois de Joan Tate, Londres/Boston, Forest Books.
- Kundera, Milan (1991), « Les « tribus » maudites », *Le Nouvel Observateur*, 1410 (14-20 novembre), p. 43.
- Lambersy, Werner (1982), *Le déplacement du fou*, Bruxelles, Le Cormier.
- Lapierre, Nicole (1989), « Dialectique de la mémoire et de l'oubli », *Communications*, 49, p. 9-15.
- LeBlanc, Raymond-Guy (1993), *La mer en feu. Poèmes 1964-1992*, Moncton, Perce-Neige/L'Orange Bleue.
- Morin, Michel (1988), *Désert*, Longueuil, Le Préambule.
- Paré, François (1994), *Théories de la fragilité*, Ottawa, Le Nordir.
- Pascal, Blaise (1976), *Pensées*, Paris, Garnier-Flammarion.
- Pasolini, Pier Paolo (1995), *Descriptions de descriptions*, traduction de René de Ceccaty, Paris, Rivages-Poche.
- Platon (1920-1956), *Les dialogues*, Paris, Les Belles Lettres.
- Poulin, Jacques (1984), *Volkswagen Blues*, Montréal, Québec/Amérique.
- Râshed, N. M. (1991), *The Dissident Voice*, traduction de l'ourdou de M.A.R. Habib, Madras, Oxford University Press.
- Rey, Jean-Michel (1989), « Nihilisme et autobiographie », dans Georges Leroux et Michel van Schendel (dir.), *Sédiments 1989: un recueil d'écriture et de réflexion*, Montréal, Hurtubise HMH.
- Robin, Régine (1994), « Défaire les identités fétiches », dans Jocelyn Létourneau (dir.) et Roger Bernard (coll.), *La question identitaire au Canada francophone: récits, parcours, enjeux, hors-lieux*, Québec, PUL (coll. Culture française d'Amérique), p. 215-240.
- Serres, Michel (1983), *Détachement, apologue*, Paris, Flammarion.

- Thériault, Joseph-Yvon (1995), *L'identité à l'épreuve de la modernité. Écrits politiques sur l'Acadie et les francophonies canadiennes minoritaires*, Moncton, Éditions d'Acadie.
- Thibodeau, Serge Patrice (1995), *Nous, l'étranger*, Trois-Rivières/Echternach, Écrits des Forges/Éditions PHI.
- Thiers, Jacques (1993), « Les chantiers de la sociolinguistique corse. Implication théorique de la notion de polynomie », dans Georges Morachini (dir.), *Actes du symposium linguistique franco-algérien de Corti*, (9-10 août), Bastia, Studii Corsi.
- Wahl, François (1984), « Les ancêtres, ça ne se représente pas », dans Adélie et Jean-Jacques Rassial (dir.), *L'interdit de la représentation: Colloque de Montpellier 1981*, Paris, Seuil, p. 31-62.