

Université de Montréal

Historisation, mythe et reconnaissance identitaire dans

***Ce qu'il reste de moi* de Monique Proulx**

par Samuel Pruneau

Département de littératures et de langues du monde

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de

Maître ès arts (M.A.)

en littérature comparée

Novembre 2018

© Samuel Pruneau, 2018

Résumé

Monique Proulx est une auteure québécoise qui est entre autres connue pour son appréciation de la diversité montréalaise. Le quatrième de couverture de son roman *Ce qu'il reste de moi* (2015) mentionne que les Montréalais de toutes origines ont en commun « la ferveur, l'appel au dépassement ». Considérant que ce roman propose un dénominateur commun aux habitants de Montréal, il soulève la problématique des conditions du vivre-ensemble politique en contexte multiculturel ou interculturel. Ce mémoire vise à analyser les modalités du vivre-ensemble tel qu'il est mis en récit dans le roman de Monique Proulx. Ce travail s'appuie notamment sur les ouvrages de Gérard Bouchard *L'interculturalisme, un point de vue québécois* (2012) et *Raison et déraison du mythe* (2014) ainsi que sur la théorie sur l'identité et la reconnaissance de Paul Ricœur telle qu'il la décrit dans *Parcours de la reconnaissance : Trois études* (2004). En comparant la théorie à la fiction de Monique Proulx, ce mémoire tente de déterminer la façon dont est mis en récit le lien social dans *Ce qu'il reste de moi*. Il semble en effet qu'il soit possible de lire le roman comme une proposition sur le plan collectif, dans la mesure où le texte présente un citoyen faisant preuve d'une ouverture marquée face aux différences identitaires en liant l'époque coloniale de Montréal à des personnages de notre époque (autour des années 2000). Ce travail cherche également à souligner les limites d'une telle proposition sur le plan politique.

Mots clés : vivre-ensemble, multiculturalisme, interculturalisme, mythe, reconnaissance, identité, historisation, mémoire, langue

Abstract

Monique Proulx is a Quebec author known among others for her appreciation of Montreal's diversity. The back cover of her novel *Ce qu'il reste de moi* (2015) mentions that Montrealers coming from different backgrounds have in common that feeling of fervour which lays in the soil of Montreal. Considering that this novel proposes a common denominator to Montrealers, it raises the question of the conditions of the political management of the "vivre-ensemble" in a multicultural or intercultural context. This thesis aims to analyse the way the political management of the "vivre-ensemble" is told in Monique Proulx's novel. This work draws on Gérard Bouchard's works *L'interculturalisme, un point de vue québécois* (2012) and *Raison et déraison du mythe* (2014), along with Paul Ricœur's theory on identity and recognition as it is outlined in *Parcours de la reconnaissance : Trois études* (2004). By comparing these theories to Proulx's fiction, this thesis tries to determine the way the social link is depicted in *Ce qu'il reste de moi*. It appears that the novel can indeed be read as a proposition on the collective level, in so far as it presents a citizen whose main characteristic is to be particularly opened towards differences in identity by linking Montreal's colonial period to characters whose stories unfold in our current period in time (around the year 2000). This work will also highlight the limits of such a proposition.

Keywords : politics, multiculturalism, interculturalism, myth, recognition, identity, historization, memory, language

Table des matières

Introduction	1
Chapitre 1 - Représentation collective et lien social	5
1.1 La représentation collective.....	5
1.2 La reconnaissance	10
1.3 L'interculturalisme et le processus d'historisation.....	21
Chapitre 2 - Le mythe du citoyen ouvert aux différences identitaires	28
2.1 Le mythe selon Gérard Bouchard	29
2.2 Le mythe dans <i>Ce qu'il reste de moi</i>	31
2.3 Le rituel et le mythe.....	52
2.4 La critique du mythe.....	53
2.5 Le mythe et l'imaginaire collectif.....	54
Chapitre 3 - L'éthos du mythe : les conditions d'atteinte d'un bien-être personnel	57
3.1 L'éthos : les qualités morales	58
3.2 L'éthos : les défauts moraux.....	71
3.3 Les conditions de l'atteinte d'un bien-être psychologique.....	79
Chapitre 4 - Bien-être personnel et reconnaissance	90
4.1 Mémoire et rituel.....	90
4.2 Regard et reconnaissance individuelle.....	96
4.3 Reconnaissance et citoyenneté.....	104
4.4 Le mythe d'un citoyen ouvert et <i>L'interculturalisme</i> de Bouchard	108
Conclusion	117
Bibliographie	121

Introduction

Les questions qui animent le présent travail de recherche sont les suivantes. Sur quoi se fonde le lien social entre les individus citoyens à l'ère de la mondialisation, où la montée en importance de l'apport des communautés issues de l'immigration à la population des pays occidentaux et le libéralisme économique à l'échelle de la planète causent un effritement de l'identification des citoyens à l'État-nation tel que l'ont connue les siècles précédents? Le lien social se limite-t-il à l'expérience de la citoyenneté et de la nation? Comment cette question est-elle traduite dans l'univers de la fiction? Quels éléments d'une œuvre fictive peuvent être considérés comme des indicateurs de ce qui façonne le lien social dans une nation donnée? La nation qui m'intéresse plus particulièrement ici est celle du Québec, province de la fédération canadienne. En ce qui concerne la fiction, je souhaite analyser la mise en récit du lien social dans le roman *Ce qu'il reste de moi*, écrit par Monique Proulx et publié chez les éditions Boréal en 2015. Pour répondre à ces questions, je fais appel à certains philosophes et sociologues afin de brosser un portrait rapide des conditions du lien social au niveau du politique. Plus précisément, mon travail s'attarde aux théories portant sur le vivre-ensemble dans les sociétés libérales tel que cela fut pensé au cours des dernières décennies. À partir de ces études, j'évoquerai les divers aspects structurant le lien social dans une collectivité libérale donnée. Ce cadre théorique me servira de guide pour l'analyse du roman de Proulx.

Dans le premier chapitre, j'effectue un bref survol d'ouvrages déterminants dans le domaine de la philosophie politique et de la sociologie. Une lecture des livres *La communauté des citoyens* de Dominique Schnapper et *Libéralisme politique* de John Rawls permet d'affirmer que le lien social d'une société est à trouver au niveau de sa représentation politique. Le livre *Parcours de la reconnaissance* de Paul Ricœur permet de lier les concepts de représentation politique et

représentation collective. Le texte de Ricœur invite également à considérer que toute question touchant la représentation collective implique une réflexion sur la question de la reconnaissance. Je décris donc le phénomène de la reconnaissance au niveau individuel et la façon dont il peut ensuite être transposé au politique. Cela permet de considérer le fait qu'un élément moral ou éthique est présupposé par le politique, et donc qu'un tel élément peut être recherché dans la fiction. Le texte *La citoyenneté multiculturelle* de Will Kymlicka permet de dégager les spécificités qui devraient être reconnues dans une nation multiculturelle pour assurer son bon fonctionnement. Enfin, m'appuyant sur *L'interculturalisme* de Gérard Bouchard, je propose de substituer le concept d'historisation à celui de la représentation collective aux fins d'analyse du lien social dans la fiction.

Dans le second chapitre, je propose une analyse de la mise en récit du vivre-ensemble dans le roman *Ce qu'il reste de moi* de Monique Proulx, publié en 2015. M'appuyant sur la théorie de Gérard Bouchard, je décris en détail le concept de mythe afin de le lier avec le processus d'historisation. Je montre que Proulx historise l'époque de la colonisation de Montréal. Je propose ensuite une lecture du roman de Proulx qui s'attarde à la mise en récit du processus d'historisation par la proposition d'un nouveau mythe : celui du citoyen ouvert aux différences identitaires. Je souligne l'aspect cyclique du récit de Jeanne Mance dans le roman et démontre ensuite la façon dont cet aspect est lié aux divers personnages et diverses trames narratives d'un récit qui se déroule à notre époque. Puis, je m'affaire à décrire deux autres aspects fondamentaux au mythe : son fondement archétypal et le rituel, afin de les lier au roman.

Dans le troisième chapitre, je m'attarde à l'éthos du mythe (ou « mythème ») du québécois « ouvert aux différences » dans le roman. J'y reprends l'idée tirée de Ricœur selon laquelle le vivre-ensemble politique suppose qu'un même horizon moral est partagé par les citoyens, associant ce discours à celui de Bouchard selon qui tout mythe est porteur de valeurs. Partant du

constat que toute représentation porte en elle des valeurs, j'identifie les valeurs incarnées par les personnages dans le roman de Proulx. Je montre que certaines qualités morales sont appréciées par les personnages et, qu'à l'inverse, certains défauts moraux sont dépréciés par ceux-ci. Mon analyse suggère ensuite que, chez les personnages, le fait d'incarner ces qualités morales, tout en évitant certains aspects négatifs de leur expérience en tant que sujet social, leur permet d'atteindre un bien-être psychologique. Je termine ce chapitre par une considération historique et mémorielle ; je constate que le désir d'atteindre un état de bien-être est indiciel d'un rapport particulier au passé caractérisé par la nécessité pour un individu de se détacher – par l'entremise d'un certain rituel – de l'emprise qu'exercent certains souvenirs sur sa personne.

Au quatrième chapitre, je reviens sur le rapport au passé et sur la conception de la mémoire. Plus précisément, je m'attarde à la mise en récit du rituel et de la reconnaissance afin de déterminer le rôle que ces deux phénomènes jouent pour la mémoire et l'identité. Je note que le rituel est présenté dans le roman comme un outil qui permet à l'individu de revenir sur des événements du passé qui évoquent des émotions douloureuses de façon à les commémorer tout en les empêchant d'exercer une emprise négative sur le présent. Ensuite, je prends en considération que la reconnaissance du sujet se manifeste principalement par le regard que l'autre pose sur lui. De la même façon que le rituel, je montre que la reconnaissance favorise chez les personnages un acte de détachement envers certains épisodes de leur passé. Je termine ce chapitre en revenant sur certains points abordés dans *L'interculturalisme* de Bouchard, tels que le rapport majorité-minorité(s) et le statut de la langue française afin de déterminer la façon dont le roman les traite.

Mon analyse comparative entre théories et fiction a plusieurs buts : déterminer comment la fiction peut alimenter la théorie, et *vice versa*. Convoquer la théorie afin de la rendre plus sensible à la réalité telle qu'elle est racontée et donc vécue. Décrire ce qui, dans le récit analysé,

fonde l'expérience du lien social. Déterminer quel type de vivre-ensemble l'auteure représente et quelle est l'incidence de cette représentation sur le débat portant sur l'aménagement du vivre-ensemble dans les sociétés occidentales soucieuses de l'égalité de faits de leurs citoyens. Bien entendu, je ne prétends pas résoudre ce débat qui semble être au cœur de la majorité des sociétés occidentales à notre époque. Je crois toutefois que réfléchir sur ce qui fait le lien social dans l'univers de la fiction peut permettre aux citoyens d'une nation de prendre un pas de recul face à ces débats sociétaux et politiques et en retour leur permettre d'entrevoir ce qui peut les unir et les lier en tant que citoyens d'une même collectivité.

Chapitre 1 - Représentation collective et lien social

1.1 La représentation collective

Plusieurs chercheurs ont soulevé la problématique qui anime mon travail. Dominique Schnapper a consacré un ouvrage complet sur l'évolution historique du concept de « nation ». Cet essai, qui s'intitule *La communauté des citoyens*, a été publié en 1994 chez Gallimard. Je m'y reporte afin de confirmer que les questionnements qui inspirent ma recherche sont formulés adéquatement et également dans le but de situer la problématique spécifique du Québec dans un contexte historique et social plus large que celui des dernières décennies en Amérique du Nord. Le propre de cet essai est que Schnapper y propose une théorie de la nation « fondée sur le point de vue de la sociologie et la connaissance empirique de la société, qui fasse sa place à la fois aux idées sociales, aux valeurs *et* aux institutions, c'est-à-dire aux formes concrètes que prend la vie collective » (Schnapper, 1994, 21). Cela correspond au but que je me donne ici, dans la mesure où je souhaite comparer les théories de philosophie politique avec les critiques qui en sont faites du point de vue sociologique.

Pour Schnapper, la nation telle qu'on la connaît aujourd'hui est une « forme spécifique de l'organisation politique, née entre le XVI^e et le XIX^e siècle en Europe occidentale » (Schnapper, 1994, 23). Elle se distingue des autres formes de collectivités historiques et culturelles en tant qu'elle est une « communauté de citoyens » (Schnapper, 1994, 24) fondée sur une tension « entre l'ambition universelle de la transcendance par le politique et les formes concrètes du processus de singularisation » (Schnapper, 1994, 24) de ses citoyens. Or, mon travail a pour but l'analyse de cette tension au fondement même de l'idée nation. Cette tension n'est pas nouvelle dans l'histoire de la vie politique et collective. Du point de vue de Schnapper, c'est avec les Romains que la citoyenneté serait devenue accessible à tous. Les citoyens étaient cependant trop nombreux pour

participer directement aux affaires de la nation. La société politique romaine fut donc définie par le droit. Le politique y avait pour rôle de « régler les relations entre des sujets de droit » (Schnapper, 1994, 87). Pour Schnapper, l'« ambition universelle de la transcendance » fait partie de l'idée de nation moderne, et non de sa compréhension classique. À partir du XIII^e siècle, c'est « l'invention de [...] la représentation [...] qui a permis d'envisager que la république puisse être le régime d'un grand pays » (Schnapper, 1994, 93). C'est à partir de ce moment que la tension mentionnée précédemment a pu être exacerbée. Puisque le citoyen ne pouvait plus participer directement aux affaires de la nation, il y était représenté. La possibilité pour les individus de transcender leurs singularités par la participation citoyenne s'est transformée en une transcendance symbolique. En plus de cela, une attente supplémentaire du citoyen envers l'État s'est ajoutée dans la modernité : en effet, « les citoyens doivent [dorénavant] disposer des moyens nécessaires pour exercer concrètement leurs droits » (Schnapper, 1994, 95). C'est dire que l'État moderne a la responsabilité additionnelle de faire en sorte que le citoyen ne soit pas seulement égal aux autres dans son statut symbolique de citoyen, mais que le premier a également pour responsabilité de s'assurer que le second dispose des moyens pour atteindre cette égalité dans les faits. C'est ce que l'on nommera par la suite l'égalité de faits ou l'équité. En bref, Schnapper nous apprend qu'il est impossible de totalement neutraliser la tension (transcendance citoyenne et singularités) qui est au fondement de la nation puisqu'il en résulterait l'annihilation même de l'idée de ce qu'est une nation en tant que forme de collectivité. De plus, elle souligne où apparaissent en premier lieu, dans l'histoire du concept, les éléments desquels découleront les débats contemporains, c'est-à-dire la représentation et l'équité. Le premier est le moyen pour atteindre le second. Considérant que c'est la représentation symbolique qui permet aux citoyens sujets de droits de transcender leurs

singularités dans la nation, j'ajoute que pour faciliter la recherche du lien social dans une nation donnée, il est nécessaire de dégager les modalités qui régissent le processus de représentation.

Schnapper propose elle-même des éléments qui génèrent du lien social dans la nation. Elle énonce la langue, qui est nécessaire pour les échanges citoyens (Schnapper, 1994, 101). La sociologue indique également le besoin d'un « minimum d'accord entre les individus sur la vie en commun » (Schnapper, 1994, 101). Elle écrit même que dans les sociétés dont les langues, les religions, les cultures ou les origines ethniques sont particulièrement diverses, il puisse s'avérer nécessaire de partager un « même système de valeurs » (Schnapper, 1994, 102). Ces pistes sont intéressantes, mais Schnapper ne lie pas ces éléments au processus de représentation comme tel. Il me faut donc faire appel à d'autres auteurs pour établir ce lien. Considérant que le Québec fait partie du Canada et qu'il s'agit d'une démocratie libérale, voyons ce qu'écrivent certains philosophes qui adoptent un point de vue libéral quant à la nation.

L'ouvrage de John Rawls *Libéralisme politique* (1993) fournit un point de départ adéquat pour mon propos en ce qui concerne le politique. John Rawls est un philosophe américain connu pour sa conception politique de la justice. Dans son ouvrage, Rawls vise à établir un modèle politique libéral dans le cadre d'une démocratie constitutionnelle. Pour mon propos, j'utilise la traduction française du livre de Rawls par Catherine Audard, publié par Quadrige en 2016, mais dont l'édition originale date de 1995. La théorie de Rawls présente dès le départ la difficulté d'être fondée sur une conception de la société où tous les citoyens naissent et meurent. Or mon travail se penche particulièrement sur la problématique du vivre-ensemble en prenant en compte le phénomène de la diversité dont la source peut être tout autant interne au groupe national qu'externe à celui-ci. Cela dit, la théorie de Rawls peut tout de même nourrir ma recherche.

Rawls présente la société « comme système équitable de coopération à travers le temps » (Rawls, 2016 [1995], 40). Ainsi, la société diffère chez cet auteur d'autres formes d'associations entre individus en ce que ses membres partagent tout simplement la conception même qu'ils ont de celle-ci en tant qu'elle se doit être équitable envers ses membres. Ce souci d'équité, qui concorde avec la description que donne Schnapper de la nation moderne, peut être considéré comme un ciment social. Trois éléments sont constitutifs de l'idée de coopération sociale chez Rawls. Premièrement, elle « est guidée par des règles et des procédures publiquement reconnues » (Rawls, 2016 [1995], 40). Deuxièmement, elle « implique l'idée de termes équitables [qui] supposent une idée de réciprocité [entre les membres qui en tirent] des avantages évalués grâce à un critère adéquat de comparaison » (Rawls, 2016 [1995], 41). Ce critère est caractérisé par une conception de la justice comme relevant du politique, conception à laquelle je reviendrai plus loin. Troisièmement, la coopération sociale « exige l'idée de l'avantage ou du bien rationnel de chaque participant » (Rawls, 2016 [1995], 41), c'est-à-dire qu'elle « suppose que [ses membres] possèdent [...] un projet de vie rationnel à la lumière duquel ils planifient leurs efforts [et] répartissent leurs diverses ressources » (Rawls, 2016 [1995], 219). Bref, les idéaux de coopération et d'équité sont les sources les plus explicites de lien social chez le philosophe. Ces idéaux suffiraient à rassembler les citoyens afin qu'ils décident ensemble des « critères adéquats de comparaison ». Cela signifie qu'en pratique, le ciment social de toute nation ne se limite pas à ces deux idéaux. Ceux-ci sont simplement des présupposés théoriques qui permettent l'élaboration plus concrète de règles et de formes jugées équitables dans une nation donnée. C'est dire que ces règles et termes façonnent le lien social et en résultent à la fois. Il y a là un procédé à l'œuvre. Quel est-il?

Pour Rawls, toute la question de l'équité se joue sous ce qu'il nomme « la position originelle » :

Nous devons trouver un certain point de vue, distancié des caractéristiques et des circonstances particulières de l'arrière-plan social global et qui ne soit pas faussé par elles, à partir duquel un accord équitable entre personnes libres et égales puisse être conclu (Rawls, 2016 [1995], 48).

Grosso modo, Rawls cherche à asseoir l'objectivité de l'accord social derrière le point de vue social. En prenant ainsi un pas de recul de plus, il vise à « éliminer les avantages dus à la négociation qui naissent inévitablement au sein des institutions » (Rawls, 2016 [1995], 49). Ce point de vue, c'est ce qu'il nomme la position originelle. En fait, il ajoute que cette position « doit être considérée comme un procédé de représentation et donc, que tout accord atteint par les partenaires (*parties*) doit être considéré comme à la fois hypothétique et non historique » (Rawls, 2016 [1995], 49). En résumé, la position originelle est un *procédé de représentation* permettant d'adopter un point de vue où les partenaires de l'accord social sont « situés symétriquement » (Rawls, 2016 [1995], 49). Pour Rawls, c'est l'adoption temporaire de ce point de vue qui permet aux citoyens de transcender temporairement leurs singularités afin d'élaborer des termes égalitaires menant à l'équité. Outre le partage des idéaux d'équité et de coopération, c'est là que se trouve l'instance de verticalité dans la relation entre les individus et le collectif de citoyens.

J'aimerais poursuivre sur la question de l'horizontalité et de la verticalité. Ici, la seule verticalité, ou le seul rapport transcendantal entre les citoyens, pour reprendre les termes de Schnapper, se manifeste entre les citoyens au moment où ils se représentent, où ils adoptent temporairement la position originelle. La transcendance est ponctuelle. C'est ce qui permet à Rawls d'atteindre une égalité théorique quasi parfaite entre les membres de la société. Cela dit, un accord « non historique » est une impossibilité dans le réel. Tout accord entre des partenaires est nécessairement teinté d'expériences passées. De plus, un accord est en soi une inscription dans le mouvement de l'histoire ; un accord est par définition historique. Cette impossibilité mine la force

de sa théorie si l'on souhaite appliquer les modalités de la position originelle à une forme concrète de représentation (comme par exemple, à la fiction). En réalité, une représentation qui ne tient pas compte du contexte de ce qu'elle représente n'a pas de valeur puisque son pouvoir provient exactement de sa capacité à exprimer sur un autre niveau l'objet représenté et son contexte. Donc, même si l'adoption de la position originelle est ponctuelle, elle est nécessairement teintée du contexte dans lequel elle prend place. La théorie de Rawls a une certaine portée parce qu'elle ouvre la voie pour penser la représentation de façon à mieux prendre en compte l'idéal d'équité fondamental à la conception de la nation moderne. À cette étape de notre réflexion, retenons que Schnapper et Rawls s'accordent sur le besoin du collectif citoyen de transcender ses singularités par le processus de représentation et que pour Rawls, c'est le caractère ponctuel de la représentation qui permet à un collectif de se rapprocher de l'idéal d'équité central à la nation.

1.2 La reconnaissance

Au caractère ponctuel de la représentation s'ajoute la question de la reconnaissance. Paul Ricœur est un philosophe français dont certains travaux portent sur les problématiques de l'identité et de l'altérité. En 2004, il publie l'ouvrage intitulé *Parcours de la reconnaissance. Trois études* dans lequel il scrute le concept de la reconnaissance selon trois perspectives différentes. Dans la dernière partie de la deuxième étude intitulée *Se reconnaître soi-même* de l'ouvrage, Ricœur cherche à « [...] préciser le lien entre la capacité collective à faire l'histoire et les formes d'identité qui sont l'enjeu du lien social » (Ricœur, 2004, 208). Pour Ricœur, la question de la représentation va de pair avec celle de l'identité puisque la forme que prend une identité est déterminée aussi par sa représentation, et *vice versa*. Il en va de même pour une identité collective ou nationale. Considérant que la théorie de Rawls m'amène à interroger le processus de représentation politique, mais que je souhaite le faire en prenant en compte l'importance du facteur historique inhérent à

toute nation, ce passage du texte de Ricœur peut me servir pour déterminer dans quelle mesure je suis autorisé à associer les représentations politique et collective. En d'autres mots, puis-je faire une analogie entre représentation politique et représentation collective? La réponse à cette question est positive, mais à une condition : il faut que mon analyse prenne en compte une légère différence entre ces deux types de représentations.

Tout d'abord, Ricœur écrit que les représentations sont « [...] des médiations symboliques contribuant à l'instauration du lien social » (Ricœur, 2004, 202). La considération de l'interdépendance entre représentation et lien social confirme qu'il aborde ces termes dans l'optique de ma recherche. Il écrit ensuite que la différence entre les types de représentations collectives (dont fait partie la représentation politique) se situe au niveau du « point de vue » (Ricœur, 2004, 204) qu'elles adoptent. « L'idée est que, à des échelles différentes, on ne voit pas les mêmes choses » (Ricœur, 2004, 204). Cela signifie que le lien unissant les représentations politique et collective n'est pas une analogie. En fait, le texte de Ricœur implique que la représentation politique est un type de représentation collective, tout comme l'est, par exemple, la représentation fictive. Le point qui les unit n'est nul autre que le lien social, puisqu'il se manifeste dans tout type de représentation collective (à travers, notamment, les formes d'identité qu'il autorise ou interdit, qu'il favorise ou inhibe).

Je retiens du texte du philosophe qu'il est important de prendre en compte le fait que la différence entre ces points de vue apporte des considérations nouvelles à ma recherche. Selon Ricœur, le fait que les identités collectives soient en constante construction (ou reconstruction) signifie que la principale considération à laquelle il faille s'attarder au niveau de la représentation est le phénomène de la reconnaissance. Comme l'équité se traduit en l'accès égal « à des mesures [...] qui garantissent une capacité d'agir minimale » (Ricœur, 2004, 215) toute représentation

contribue indirectement à l'équité, ou à son opposé, l'iniquité. En somme, étant donné qu'une représentation est constituée par, et agit à la fois ceux qui y sont représentés, il est inévitable que certains membres demandent à ce que leur spécificité soit reconnue. C'est dire que toute question qui s'intéresse au processus de représentation doit prendre en compte le phénomène de la reconnaissance identitaire. Avant de poursuivre en ce sens, je ferai maintenant appel à un auteur qui énumère les particularismes au nom desquels se trouvent respectés à la fois le lien social et l'ordre de la représentation politique dans une optique multiculturelle.

Will Kymlicka est un auteur qui tente de penser l'espace citoyen libéral en prenant en compte ceux qui ne naissent pas dans l'État auquel ils appartiennent. On peut lire sa réflexion dans son ouvrage intitulé *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale des droits des minorités*, publié pour la première fois en 1995. J'utilise la traduction française de Patrick Savidan, publiée chez Boréal en 2001. Kymlicka, comme Rawls, est un philosophe politique. La pensée de Kymlicka s'inscrit dans le sillage de celle de John Rawls dans la mesure où il cherche à établir des balises franchement libérales à partir desquelles il serait possible de ponctuellement repenser les lois en prenant en compte le fait que les individus se présentent non seulement comme individus, mais aussi en tant que groupes sur la scène du politique. Je vais dégager les modalités de la représentation du collectif sur lesquels il appuie son argumentaire pour rendre explicite la dynamique de reconnaissance entre majorité et minorités.

L'auteur fait tout d'abord la différence entre les termes « nation » et « état multinational ». Il définit le premier comme étant « une communauté historique, plus ou moins institutionnelle, occupant un territoire donné [et] partageant une langue et une culture distincte » (Kymlicka, 2001 [1995], 25). Dans cet extrait, Kymlicka souligne divers aspects favorisant l'établissement d'un lien entre les citoyens : l'histoire, l'occupation du territoire, la langue et la culture. L'état multinational

est pour Kymlicka « [u]n pays qui contient plus d'une nation [et dans lequel] les cultures numériquement moins importantes y forment des minorités nationales » (Kymlicka, 2001 [1995], 25). En définissant nation et état multinational, l'auteur met en place une grille d'analyse qui lui permet par la suite de différencier les groupes à qui il est légitime d'accorder le statut de nation – sans pour autant que ce statut ne rime avec un impératif de souveraineté – de ceux dont la spécificité relève uniquement de la culture. Chez lui, toute nation n'est pas un État. Toutefois, il affirme utiliser de manière interchangeable les termes « culture » et « nation » : « [...] j'utilise le terme 'culture' comme synonyme de 'nation' ou 'peuple' » (Kymlicka, 2001 [1995], 34). Cette description peut porter à confusion puisqu'un groupe national se définit selon lui en partie par sa culture. Selon ses définitions, la culture est une partie de la nation, mais la nation n'est pas seulement une composante de la culture. Pour l'auteur, ces termes désignent un groupe d'individus « occupant un territoire donné ou son pays d'origine et partageant une langue et une histoire distinctes » (Kymlicka, 2001 [1995], 34). Dans cette définition, la distinction qu'il essaie d'effacer refait surface : le terme histoire remplace ce que désignait la langue dans l'extrait que j'ai cité au paragraphe précédent. La même équivoque apparaît au niveau de l'occupation du territoire. L'auteur prend la peine de distinguer l'occupation d'un territoire « donné », donc aléatoire, d'un territoire qui correspond au « pays d'origine » du groupe pour brouiller leurs différences. Ensuite, il cherche à établir une distinction différente qui appuie mieux son propos : l'immigration et la colonisation. « La colonisation et l'immigration s'accompagnent d'un ensemble d'attentes fondamentalement différentes » (Kymlicka, 2001 [1995], 140), écrit-il. Il ajoute également que « la plupart des immigrants [...] ont choisi de quitter leur propre culture » (Kymlicka, 2001 [1995], 141). Bref, Kymlicka efface des dichotomies, mais en recrée d'autres. Nation et culture ne font qu'un alors qu'immigration et colonisation sont à distinguer. Pourtant, l'impossibilité de se sortir

de ces dichotomies démontre que des termes différents sont nécessaires pour décrire des réalités qui sont, elles aussi, distinctes et notoires. De fait, la colonisation et l'immigration entretiennent un rapport différent à l'histoire et au territoire. La présence de ces rapports dans les deux cas signifie qu'on ne peut pas éviter leur prise en compte : ils sont des particularismes qui participent à la formation de l'identité.

Plus loin dans l'ouvrage, Kymlicka réitère l'importance de la langue et de l'histoire. Il argumente que pour « [s]aisir le sens d'une pratique sociale [il faut] la compréhension [du] lexique commun [qu'elles forment] » (Kymlicka, 2001 [1995], 124). À lui seul, l'argument en faveur du lexique commun donnerait ainsi une valeur intrinsèque à la culture sociétale nationale, car c'est à travers cette dernière que « les individus peuvent avoir accès à des options signifiantes » (Kymlicka, 2001 [1995], 124). En ce sens, on comprend mieux les raisons pour lesquelles il cherche à protéger la culture nationale, même si dans certains cas la création de l'État résulte de la colonisation. Je ne cherche pas à faire la promotion de la colonisation, mais je retiens tout de même qu'il distingue culture et culture nationale. Ensuite, qu'une culture nationale est nécessaire au maintien de l'État et que les citoyens doivent comprendre la langue et l'histoire qui l'animent pour avoir accès aux « options signifiantes » que permet le libéralisme. En « ouvrant » le libéralisme à l'universel citoyen, Kymlicka ne peut pas faire autrement que de souligner l'existence de ces éléments. Bref, un débroussaillage du texte de Kymlicka permet de soulever que l'histoire, la langue et le lien au territoire sont des sources de particularismes. Il est donc fort possible que les individus souhaitent que soit reconnu ces particularismes.

On peut alors se poser les questions suivantes. Puisque la culture nationale est nécessaire à l'existence même de l'État et que pour certains citoyens le rapport à leur culture d'origine est garant d'une part de leur identité, comment penser le processus de représentation collective afin

d'éviter le favoritisme? Est-il possible d'imaginer un processus menant à l'équité? En supposant que oui, quels éléments supplémentaires seraient à prendre en compte pour la représentation? C'est d'ailleurs cette prise en compte qui a propulsé tout un pan de la recherche et de la critique vers le concept de la reconnaissance. À travers l'examen de cette notion, de nombreux auteurs ont soulevé le fait que plusieurs groupes identitaires ont demandé à être reconnus au cours des dernières décennies et que la difficulté à reconnaître leurs particularismes proviendrait d'un manque de consensus quant à ce qui lie les citoyens entre eux. Des chercheurs comme Jean-Marc Larouche (2003), Jacques Beauchemin (2007) et Michel Seymour (2008 et 2009) ont consacré des ouvrages entiers à des questions comme : qu'est-ce que la reconnaissance identitaire? De quels groupes identitaires est-il légitime de reconnaître les demandes? Comment interpréter la notion de reconnaissance dans un contexte politique visant l'équité? Ces questions ont certes leur valeur dans la mesure où leurs réponses permettent de ponctuellement conjuguer le pluralisme des individus et la citoyenneté libérale. Ceci dit, je m'attarderai plutôt de nouveau à Ricœur. En effet, sa réflexion sur la reconnaissance permet de circonscrire certaines difficultés importantes liées à l'interprétation politique de la reconnaissance et explique d'ailleurs pourquoi un consensus est difficile à établir face à cette question.

Dans la troisième étude de son ouvrage, nommée *La reconnaissance mutuelle*, Ricœur aborde la reconnaissance du point de vue individuel et collectif. Ces deux interprétations du concept seront utiles pour ma recherche. À l'aide de l'écrit de Ricœur, je tente de répondre aux questions suivantes. Quel est le lien entre identité et reconnaissance? Que signifie « reconnaître » une personne ou un groupe de personnes? D'où proviennent les difficultés à penser la reconnaissance en politique? Pour ce faire, je résumerai les propos du philosophe qui sont selon moi les plus importants de cette section.

Ricœur amorce *La reconnaissance mutuelle* en énonçant le paradoxe qui est à l'origine de la réflexion sur la reconnaissance. Pour lui, le problème provient du fait que cette réflexion s'est tout d'abord située au niveau de l'identité de l'individu dans sa singularité ; elle précède son apparition au niveau politique. Dans l'analogie entre reconnaissance individuelle et reconnaissance politique, Ricœur cherche à expliquer la difficulté qu'il y a à passer au niveau de la reconnaissance politique. Il s'agit tout d'abord de définir le rôle que joue la reconnaissance pour l'identité individuelle. Le philosophe écrit qu'une personne s'identifie en partie par son rapport à une ou à d'autres personne(s). Il évoque Husserl pour clarifier ce point : « [c]ette même chair mienne s'offre comme *analogon* premier d'une chair autre, dont l'expérience immédiate, intuitive, me restera à jamais inaccessible » (Ricœur, 2004, 229-230). Pour en parler à la première personne (au *je*), disons que l'autre me renvoie l'image de ce qu'est *être*, donc de l'identité au sens large. Or cette image provenant de l'autre ne reste qu'une image que *je* ne peux pas expérimenter au même sens où *je* m'expérimente *moi-même*. Ricœur écrit alors que cette conception du rapport entre une personne et une autre « fait du rapport de moi à l'étranger un rapport de modèle à copie » (Ricœur, 2004, 230). *Je* ne peux que considérer le fait d'être une image pour une autre personne, tel qu'il l'est pour moi. Du point de vue de la conception de l'identité, cette considération est lourde de conséquences dans la mesure où elle oblige à ce que sa définition prenne en compte la signification des relations interpersonnelles. Je reviens d'ailleurs sur ce point lors de l'analyse du roman de Proulx (au quatrième chapitre de mon travail). Pour l'instant, je retiens ceci que du point de vue individuel, il y a une « dissymétrie originaire qui se creuse entre l'idée de l'un et de l'autre » (Ricœur, 2004, 225). Bref, cette dissymétrie amène à considérer le concept d'identité de pair avec celui d'altérité.

Je me questionne sur le lien social. Il convient donc de m'attarder plus longuement à l'analogie entre reconnaissance individuelle et politique afin de déterminer si la reconnaissance comme valeur éthique peut faire office de lien entre les citoyens d'une même nation. En analysant l'évolution du concept dans la philosophie politique, Ricœur prétend pouvoir situer la problématique de la reconnaissance identitaire dans son rapport à son application politique. Pour ce faire, il cherche à mettre en lumière les raisons qui font que la reconnaissance et la réciprocité sont parfois comprises comme résultantes de luttes plutôt que résultantes d'expériences qu'il qualifie de positives. L'une des conclusions qu'il tire de cette étude pourra être utilisée pour guider ma recherche sur la représentation.

Ricœur identifie Husserl et Lévinas comme étant ceux qui ont fait paraître « la réciprocité comme un dépassement à jamais inachevé de la dissymétrie » (Ricœur, 2004, 228). Avec eux, la réciprocité a pour but la reconnaissance de l'un par l'autre ; la réciprocité est un but à atteindre pour que l'identification et les relations soient harmonieuses. En bon phénoménologue qu'est Ricœur, il cherche à repenser la relation à l'autre sans tiers parti qui agirait comme médiateur. Or, c'est précisément la question de ce tiers qui m'intéresse parce que selon les penseurs évoqués depuis le début de mon travail, c'est l'institution politique qui occuperait cette position. Chez Lévinas, ce tiers parti serait le lieu où se tient le philosophe écrivant (Ricœur, 2004, 237). Lieu fictif, donc. Ricœur cite également Hobbes, qui a mis de l'avant l'idée de l'« état de nature », que Ricœur décrit comme « une expérience de pensée [...] de ce que serait la vie humaine sans l'institution d'un gouvernement » (Ricœur, 2004, 241-242). Pour Hobbes, l'institution de la loi, à travers une figure souveraine, est ce qui permet d'éviter que l'état de nature ne dégénère en « guerre de tous contre tous » (Ricœur, 2004, 242). Le lieu de Lévinas devient chez Hobbes une institution législative symbolisée par une figure politique. *Il devient le lieu de la représentation.*

C'est dire que le politique a pour mission de faire en sorte que la dissymétrie originare entre les individus puisse être dépassée. Cela correspond à mon propos jusqu'ici. Ricœur écrit que ce dépassement serait atteint par réciprocité (Ricœur, 2004, 228) : c'est-à-dire que les parties se reconnaissent mutuellement dans leurs identités respectives. Mais est-ce que le fait de simplement reconnaître un autre individu comme étant également une personne suffit pour générer ce dépassement? Répondre positivement à cette question et accepter l'analogie entre reconnaissance individuelle et reconnaissance politique peut mener à une éthique de la reconnaissance du point de vue du politique. Cela signifie que chaque partie d'une relation est souveraine dans sa propre existence et que rien de plus que cette considération n'est censément les lier entre eux. Avant de poursuivre avec Ricœur, je vais citer deux auteurs qui critiquent une telle interprétation de la reconnaissance.

Je débute avec Jacques Beauchemin, sociologue québécois, qui, dans l'ouvrage *La société des identités – Éthique et politique dans le monde contemporain* (2007), cherche à expliquer les transformations dont le politique fut l'objet au cours des dernières années. Dans celui-ci, Beauchemin argumente que la reconnaissance est aujourd'hui elle-même comprise comme une valeur éthique en politique, plutôt que comme un acte ou un processus. Or le problème est que sans l'espace politique du dialogue, qui aurait croulé sous la pression de cette valeur éthique, il devient difficile de comparer les multiples demandes de reconnaissance à partir d'un point de vue qui d'entrée de jeu fasse consensus. (Beauchemin, 2007, 216). Beauchemin critique cette pratique exacerbée de la reconnaissance tous azimuts. Selon le sociologue, cela a un effet contraire à son but : le respect de la différence comme valeur éthique se solderait par une dissolution du politique comme espace de l'intérêt général ou du bien commun et favoriserait un rétablissement des relations de pouvoir entre les divers groupes identitaires que ces mêmes demandes visent

paradoxalement à diminuer, sinon effacer (Beauchemin, 2007, 33). Beauchemin plaide pour une réhabilitation du politique en tant qu'espace de dialogue pour les habitants d'un territoire fondé sur certaines valeurs communes. Pour le sociologue québécois, le lien social que traduit et actualise le politique est donc à chercher au niveau de la morale ou de l'éthique. Je poursuis avec Joseph-Yvon Thériault, sociologue politique natif de l'Acadie. Il se penche sur les questions de l'américanité et de la modernité dans *Critique de l'américanité – Mémoire et démocratie au Québec* (2005). Pour Thériault, le manque de consensus au niveau du politique que plusieurs dénoncent est causé par une modernité qu'il qualifie de radicale. Il considère qu'entre l'individu et le système se serait créé un espace où s'est recomposé le citoyen. La dynamique de cette recomposition est pour lui nécessairement politique, quoi qu'on en dise (Thériault, 2005, 172). Thériault ajoute que le processus d'une telle recomposition – la nation comme projet politique – était à l'origine dépositaire d'une intention (Thériault, 2005, 261). Il en appelle à ce que cette intention soit replacée au centre du politique afin qu'elle le guide, en quelque sorte. *Grosso modo*, la critique de Thériault va dans le même sens que celle de Beauchemin. Tous deux dénoncent un relativisme dissolvant à l'œuvre dans les sociétés qui résulte d'une éthique de la reconnaissance envers tous les groupes identitaires de la nation politique.

Je reviens à Ricœur. Le philosophe écrit qu'entre la conception de la reconnaissance par Lévinas et par Hobbes se trouve un saut au niveau de l'argumentaire. Selon lui, la reconnaissance chez Hobbes est « une réplique de nature morale » à une interprétation naturaliste du politique, qui ne prend pas en compte les différences entre les individus (l'altérité fondamentale à l'identité) (Ricœur, 2004, 239). Cette conclusion que tire Ricœur est primordiale parce que c'est au niveau de ce saut que l'on peut expliquer pourquoi la reconnaissance est interprétée par plusieurs comme une valeur éthique. Or admettre l'existence de ce saut, c'est également admettre l'existence d'un

ou de plusieurs éléments d'ordre moral communs aux citoyens. En effet, le fait de croire qu'il est possible de « vivre-ensemble » présuppose effectivement quelque chose de positif, c'est-à-dire un ensemble de valeurs partagé par ceux qui vivent ensemble. Par exemples, reconnaître l'autre en son altérité, l'autre en sa dignité de personne ou encore le refus de la violence. Mais avant de poursuivre, j'aimerais élaborer un peu plus longuement ce que j'entends par le terme « représentation ». Considérant qu'il est possible de chercher ce qui transcende les singularités dans la nation en analysant la façon dont elle se représente, voyons ce que signifient ces conclusions pour le processus de représentation.

Pour que la représentation politique soit efficiente, la confiance des citoyens envers les rituels de légitimité (élections, assermentations, séparation des pouvoirs, etc.) est nécessaire. C'est-à-dire que le citoyen doit croire au bien-fondé de l'institution politique. Ainsi, on peut dire que cette croyance relève de la morale, comme c'est le cas pour la nature du saut relevé par Ricœur entre les interprétations par Hobbes et Lévinas de la reconnaissance. Ceci confirme que l'existence même du politique – en tant qu'instance garante du lien social – présuppose un horizon moral partagé par les citoyens. En somme, la nature morale du saut entre les interprétations individuelle et collective de la reconnaissance exige du politique qu'il incarne un horizon moral (ou éthique) à son tour, puisque c'est l'existence même d'une morale commune qui permet à un groupe d'individus de se percevoir comme un « tout » malgré leurs différences. Ce détour sur le processus de représentation et de son lien avec la reconnaissance implique donc que le lien social peut notamment être explicité en termes de valeurs. Je reviens à ce propos aux troisième et quatrième chapitres de ma recherche. En bref, le texte de Ricœur permet d'ajouter certaines considérations touchant à l'ordre de l'identité au processus de représentation politique introduit par Rawls afin de dégager des modalités qui s'appliquent au processus de représentation collective.

M'appuyant sur Ricœur, je constate qu'une nature morale ou éthique a toujours été présumée dans la vie des nations. Or, c'est ce cadre de valeurs qui est en voie d'être redéfini dans la société contemporaine et l'utilisation du vocable « éthique de la reconnaissance » pour la décrire rend plus difficile son identification. Sans connaître d'entrée de jeu où peut conduire un tel réaménagement sociétal et national, il demeure néanmoins possible de spéculer sur ce qui fait le lien social en analysant la façon dont il se manifeste dans une société donnée. Pour ce faire, il me faut trouver une théorie de l'aménagement du vivre-ensemble qui conçoit le lien social et le processus de représentation (Schnapper) en prenant en compte son caractère ponctuel (Rawls) et ses aspects moraux ou éthique (Ricœur, Beauchemin et Thériault), l'histoire, la langue ou la culture commune (Kymlicka). À la lumière de ce parcours, je souhaite expliciter le modèle politique d'intégration et de gestion des différences que propose un autre auteur. À mon avis, sa théorie décrit des modalités de représentations pour le collectif qui permet d'identifier adéquatement le lien social parce qu'il prend en compte les éléments qui ont été soulevés ici.

1.3 L'interculturalisme et le processus d'historisation

Le dernier auteur auquel je fais appel pour cette partie de mon travail et sur lequel je fonde mes analyses dans les chapitres deux et trois est Gérard Bouchard. Bouchard est un sociologue québécois dont l'ouvrage *L'interculturalisme. Un point de vue québécois* a été publié en 2012, chez Boréal. Dans son livre, Bouchard décrit un modèle d'aménagement du vivre-ensemble qui cherche à prendre en compte la diversité des affinités identitaires tout en reconnaissant la « légitimité de la conscience historique de la majorité » (Bouchard, 2014 [2012], 91). Il y définit l'interculturalisme comme une « pensée des passerelles, des articulations, des arbitrages [située] à l'opposé d'une pensée polarisante » (Bouchard, 2014 [2012], 90). Dans cet ouvrage, Bouchard s'attarde particulièrement au cas du Québec, tout comme vise à le faire ma propre recherche. Dans

ce qui suit, je vais définir la représentation telle qu'elle est articulée dans *L'interculturalisme* pour placer la conception du vivre-ensemble de Bouchard dans le cadre théorique élaboré ci-dessus. Je vais également montrer de quelle façon sa théorie permet d'aborder le lien social et prend en compte la morale ou l'éthique ainsi que l'histoire, la langue et la culture commune.

Pour commencer, on peut déjà noter dans la dichotomie qui oppose la majorité francophone des autres groupes identitaires un rapport de dualité. Ce rapport est central à la pensée de Bouchard. Plutôt que de chercher à théoriser une autre manière de percevoir le collectif, il admet simplement l'existence de l'opposition entre une majorité et des minorités. Afin de déterminer quelle est cette majorité, Bouchard suggère le terme de « majorité fondatrice » (Bouchard, 2014 [2012], 22). Il affirme qu'elle n'est pas une donnée fixe, mais fluide, c'est-à-dire que le groupe change constamment. Pour l'instant il correspond au Québec aux « membres de la culture fondatrice francophone » (Bouchard, 2014 [2012], 59) « en raison de son poids démographique et historique » (Bouchard, 2014 [2012], 22). C'est dire que le procédé de représentation est teinté par l'existence du rapport majorité-minorité(s). Ainsi, l'auteur témoigne indirectement de l'impossibilité présente de définitivement corriger les inégalités, son modèle cherchant plutôt à les « réduire » (Bouchard, 2014 [2012], 53). Pour ce faire, le sociologue propose un arbitrage serré de ce rapport entre majorité et minorités afin d'éviter les abus de pouvoir de la part de la majorité (Bouchard, 2014 [2012], 61). Il affirme que les médiations entre les groupes sont primordiales. La médiation devrait être pratiquée « en se référant constamment aux grandes orientations établies à l'échelle macrosociale » (Bouchard, 2014 [2012], 62). On retrouve ici le besoin de rendre explicites ce qui fait le lien social afin de considérer les singularités selon un universel citoyen qui ne relève pas uniquement d'une éthique de la reconnaissance. Voyons d'où devraient être tirées ces grandes orientations, selon l'auteur.

Bouchard, comme Kymlicka, insiste sur l'importance d'une culture commune aux citoyens afin de faciliter l'arbitrage de la relation majorité-minorités. Celle-ci inclut la langue et des « valeurs ou normes prescrites » (Bouchard, 2014 [2012], 68) comme l'égalité, la justice, la liberté, la démocratie, le respect de la vie humaine, la non-violence, et l'autonomie de l'État et des religions (Bouchard, 2014 [2012], 68). Bouchard admet donc sans détour que certaines valeurs ou normes peuvent être explicites. Est-ce dire qu'elles sont prédéterminées et permanentes pour autant? Il ajoute à ce propos que la culture inclut des « normes ou modèles correspondant à des valeurs largement partagées, mais non codifiées » (Bouchard, 2014 [2012], 68). C'est dire qu'à lieu en permanence un processus social générant de telles valeurs, ou définissant la morale ou l'éthique commune aux citoyens. Comme si la cohabitation citoyenne générait des normes non codifiées, et que celles-ci avaient la possibilité de devenir des prescriptions à travers le temps. Ce processus participe à la représentation et à l'évolution des valeurs partagées par les citoyens. Les valeurs permettant de fonder le lien social ne sont donc pas nécessairement prédéterminées et permanentes.

Le sociologue écrit que la culture commune est constituée de contenus civiques et de contenus culturels (Bouchard, 2014 [2012], 70). Les contenus culturels sont bel et bien décrits comme résultant d'un processus historique. Bouchard définit le rapport à l'histoire de la majorité francophone au Québec comme étant « une mémoire sous tension » (Bouchard, 2014 [2012], 22), parce qu'elle est en quelque sorte tiraillée entre son passé colonial (comme colonisatrice et comme colonisée) et son présent. Il affirme à propos de l'histoire nationale qu'il est

[...] parfaitement légitime et même nécessaire qu'elle nourrisse largement la mémoire de la culture fondatrice, mais d'une manière qui la rende significative et accessible à l'ensemble des citoyens, en faisant valoir ce qu'elle contient

d'universel et en y intégrant les trajectoires des minorités (Bouchard, 2014 [2012], 71).

La représentation que se fait le collectif de soi-même est un processus relevant de l'histoire et duquel peuvent en retour être extraits les éléments composant le lien social. Pour utiliser une image, on pourrait en parler comme d'un sablier qui serait sans limites dans le temps, dont les grains de sable s'accablent et forment tranquillement une fondation elle-même constamment changeante pour soutenir ceux à venir.

Pour revenir aux modalités du processus de représentation collective que je recherche, il est possible d'en tirer des conclusions en s'attardant au processus que Bouchard nomme « historisation » (Bouchard, 2014 [2012], 26). Pour Bouchard, les valeurs qui font office de lien social dans une société ne sont pas seulement imposées par le politique. En fait, les valeurs sont universalisées à travers le processus d'historisation qui est en fait « un travail de décanlage et de sélection [,] d'interprétation et de mise en valeur » (Bouchard, 2014 [2012], 26). L'historisation n'est rien de plus qu'une « appropriation » (Bouchard, 2014 [2012], 26) de valeurs à l'échelle nationale. Dans un autre ouvrage, Bouchard définit l'historisation ainsi : « [elle] désigne le processus d'appropriation grâce auquel une valeur en vient à imprégner en profondeur un imaginaire » (Bouchard, 2014, 90). Puisque l'historisation est un procédé collectif qui participe à l'appropriation des valeurs par un groupe en imprégnant son imaginaire, il informe la représentation identitaire dudit groupe. Ceci m'autorise à aborder l'historisation dans des termes similaires à ceux utilisés pour la représentation collective et politique. En fait, l'historisation est un processus de représentation collective. Le sociologue aborde d'ailleurs la tension entre universel citoyen et singularités que j'ai introduite avec Schnapper. À ce propos, Bouchard écrit que celle-ci peut être interprétée comme allant dans les deux sens. En vertu du processus

d’historisation, il arrive que des valeurs universelles soient adaptées au contexte particulier d’une nation. À l’opposé, il arrive également que des valeurs provenant d’expériences singulières (vécues seulement par quelques membres de la collectivité) deviennent elles aussi fondamentales à la nation. En somme, sa théorie amène à reconsidérer la transcendance symbolique comme étant un mouvement historique, social et culturel qui peut emprunter deux directions. De plus, elle définit le processus de représentation comme une appropriation de valeurs à l’échelle collective ou nationale.

Au début de ce chapitre, je me questionnais sur la possibilité de spéculer sur ce qui fait le lien social d’une société à l’aide du récit fictif. Bouchard écrit que « [l]e récit a pour effet d’explicitier le travail d’historisation des valeurs qui s’effectue dans le passé d’une société et qui en constitue l’héritage symbolique » (Bouchard, 2014, 90). Il est alors possible d’établir plusieurs liens entre récit et processus d’historisation. J’en retiens deux. Premièrement, il est possible qu’une fiction présente un récit qui informe sur les valeurs d’une société par la façon dont elles sont mises en récit. Deuxièmement, il est tout aussi possible qu’une fiction mette en récit le processus même d’historisation. Je reviendrai sur ces deux considérations au chapitre suivant.

Bouchard réitère à plusieurs reprises l’importance de la culture commune et du travail dont elle est la résultante pour le fonctionnement de la nation, la nommant tantôt le « ciment symbolique » (Bouchard, 2014 [2012], 25) pour la nation, tantôt ses « enracinements » (Bouchard, 2014 [2012], 27). Les éléments que j’ai fait ressortir des ouvrages théoriques précédemment cités (langue, histoire, lien au territoire) permettent d’établir un lien entre les citoyens. De plus, la conception ou l’importance relative de ces éléments pour le lien social peut également varier d’une nation à l’autre. Pour une nation donnée, il est alors pertinent de s’attarder autant à la valorisation de chacun de ces éléments qu’à sa conceptualisation lorsque le but est de déterminer la façon dont

ils pèsent sur les interactions citoyennes. En résumé, Bouchard voit le lien social apparaître dans le mouvement de va-et-vient entre la représentation collective nationale au temps présent et sa réinterprétation quasi constante.

Pour le sociologue québécois, le lien social se manifesterait également à travers les « mythes nationaux » (Bouchard, 2014 [2012], 28) qui résultent du processus d’historisation et dont il tient à souligner la « puissance » (Bouchard, 2014 [2012], 28). À ce propos, il écrit :

[D]ans toute nation, la mise en place de ces représentations qui définissent l’identité et les finalités collectives est le fait d’un long travail d’acculturation de la part de l’État et de ses alliés dans le monde des idées, des arts et des lettres. Nourries à la fois de raison, d’émotion, frappées de légitimité [,] elles acquièrent une emprise qui leur permet de se perpétuer sur plusieurs générations (Bouchard, 2014 [2012], 28).

En proposant une telle description du processus d’historisation, l’auteur infère également qu’il est possible et souhaitable que les citoyens prennent conscience de l’existence et du pouvoir des mythes qui peuvent en résulter. En retour, le texte sous-entend que le collectif doit se donner la liberté de les réinterpréter afin de les actualiser au contexte présent tout en respectant les éléments qui, provenant de son passé, sont toujours pertinents. Je reviens à l’importance des mythes pour une collectivité au chapitre suivant.

Enfin, l’existence des mythes indique qu’il n’existe pas une seule et unique représentation pour chaque nation. La représentation collective est comprise comme le résultat d’un agrégat de représentations se manifestant tant dans l’univers de la fiction que dans les autres pans de la culture, ainsi qu’à travers le processus électoral, le juridique et la presse. Pour ma part, je me suis affairé à lier les modalités du processus de représentation politique avec celles régissant la représentation collective. Ainsi, mon but est d’être autorisé à chercher des traces du lien social d’une nation dans sa fiction. Pour terminer, je tiens à souligner que Bouchard évoque l’importance des « alliés dans

le monde des idées, des arts et des lettres » (Bouchard, 2014 [2012], 28) pour le travail de mise en perspective en ce qui a trait à la représentation collective. Ayant établi que l’historisation et les mythes qui en résultent informent sur ce qui fait le ciment social, j’utiliserai ces concepts pour analyser le roman de Monique Proulx.

Chapitre 2 - Le mythe du citoyen ouvert aux différences identitaires

Dans la section qui précède, j'ai mentionné que la représentation collective nationale est comprise par Bouchard comme un processus de va-et-vient entre l'interprétation des mythes collectifs et les impératifs du présent. L'auteur nomme ce processus « historisation ». Plusieurs étapes définissent l'historisation. Certaines d'entre elles sont clairement identifiables alors que d'autres sont plus nébuleuses. Ces dernières le sont notamment parce qu'elles se manifestent différemment d'un citoyen à l'autre. C'est dire que l'historisation est un processus collectif et individuel à la fois. Dans *L'interculturalisme* (2012), Bouchard souligne la part importante des acteurs du monde des lettres dans ce processus. Les œuvres de fiction jouent en effet un rôle dans l'historisation du passé, puisqu'à travers elles s'entremêlent le pouvoir de l'imaginaire avec ce qui est généralement compris comme étant les faits historiques.

Le roman qui m'intéresse particulièrement dans le cadre de ma recherche a été écrit par Monique Proulx et s'intitule *Ce qu'il reste de moi*. Publié en 2015 chez les éditions Boréal, cette œuvre mélange fiction et histoire. Elle raconte les rencontres problématiques des membres d'une famille montréalaise issue de ce que Gérard Bouchard nomme la majorité historique (de filiation catholique française) avec l'autre. Pour reprendre les notions que Jacques Beauchemin avance dans *La société des identités*, j'entends par un « autre » tout individu qui s'identifie à un marqueur différent que le locuteur ou sujet de l'histoire racontée. Une même personne peut s'identifier à plusieurs marqueurs à la fois. Par moments, l'autre réfère donc simplement à l'individu dont la relation avec le sujet principal est racontée. À d'autres moments, l'autre réfère à une catégorie identitaire explicite opposée à la majorité historique sur le plan social ou politique. Considérant que j'aborde le roman de Proulx en appuyant mon propos sur le discours multiculturel et sur les travaux de Gérard Bouchard, qui aborde la problématique de l'interculturalisme par le paradigme

d'un rapport majorité-minorités, l'autre signifie souvent un individu issu d'une minorité culturelle ou religieuse. Le roman narre donc les rencontres des membres de la famille de Françoise Bouchard. Y sont racontées les rencontres entre sa fille Gabrielle, son fils Thomas et son petit-fils Laurel, avec d'autres personnes. L'intrigue repose sur la tentative par ces personnages d'établir des liens significatifs avec des individus différents sur le plan identitaire. Elle est la mise en récit répétée de situations conflictuelles entre personnages, dont les problèmes résultent précisément de leurs différences identitaires. Françoise vit dans le quartier juif de Montréal et entretient des préjugés à l'égard de cette communauté, jusqu'au jour où Markus Cohen, un juif hassidique, lui demande de l'aide. Gabrielle est une enseignante en francisation. Elle participe à l'intégration linguistique des immigrants nouvellement arrivés à Montréal. Au travail, elle fait quotidiennement face à des difficultés au niveau de la communication dans les relations qu'entretiennent les étudiants (qui proviennent de pays différents) entre eux et avec elle. Thomas est l'auteur d'un film et d'une série télévisée à succès dont le personnage principal est autochtone. Tobi Crow, l'Agnier que Thomas avait rencontré dans le passé et duquel il s'est inspiré pour créer son protagoniste l'accuse de vol d'identité. Après un voyage en Inde, Laurel a du mal à définir son identité, ce qui affecte ses relations interpersonnelles. Comme le roman aborde de front les relations en contexte interculturel ou multiculturel, il met en récit un certain type de vivre-ensemble que je vais analyser.

2.1 Le mythe selon Gérard Bouchard

Les questions que je souhaite poser sont les suivantes : quel lien peut-on établir entre le concept d'historisation de Bouchard et le roman de Proulx? Peut-on affirmer que le roman de Proulx historise la colonisation de Montréal de manière à en faire un mythe? Dans un ouvrage portant sur le mythe, Bouchard écrit que « le récit [est un outil indispensable] à la mythification, mais [que] cela ne fait pas du mythe un récit. Le mythe reste fondamentalement une représentation

sacralisée » (Bouchard, 2014, 94). Considérant que l'histoire de Jeanne Mance et Maisonneuve ne détient pas le statut de « sacré » au sens ou l'entend Bouchard, c'est-à-dire qu'elle ne jouit pas au Québec d'être une histoire intouchable – ce qui nécessiterait qu'ait été opéré sur la perception que les individus en ont « un saut cognitif en vertu duquel l'émotion [aurait pris] le relais de la raison » (Bouchard, 2014, 85) –, j'expliquerai dans ce qui suit les éléments du processus de mythification afin de déterminer à quel « moment » de celui-ci correspond l'époque coloniale de la nation dans le récit. En effet, je formule l'hypothèse que son roman agit comme proposition d'un mythe sur deux plans. Ce mythe fournirait une représentation du citoyen montréalais ou québécois dont la particularité serait qu'il fasse preuve d'une ouverture marquée face à la différence dans un contexte de pluralisme identitaire. Ensuite, il le ferait en mettant en récit le concept même d'historisation.

Après qu'il ait élaboré son modèle d'interculturalisme, Gérard Bouchard s'est attardé sur le concept du mythe. En 2014, il publie l'ouvrage *Raison et déraison du mythe. Au cœur des imaginaires collectifs*, chez Boréal. Dans celui-ci, il définit le mythe sous plusieurs angles pour en proposer une « voie d'analyse » (Bouchard, 2014, 9) et pour mettre en évidence le rôle des acteurs sociaux dans la création et la diffusion du mythe. Selon lui, ce rôle a été sous-estimé dans le passé par les études portant sur le mythe. En acceptant que des acteurs jouent effectivement un rôle dans la mythification, on peut se demander quel rôle joue le roman de Monique Proulx dans la diffusion d'un mythe qui serait porteur d'une certaine représentation de la citoyenneté. Bouchard écrit que le gouvernement canadien aurait, au cours des dernières décennies, orchestré une opération « tous azimuts [...] pour ériger le multiculturalisme en mythe national » (Bouchard, 2014, 116). À mon avis, le roman de Proulx participe, peut-être malgré lui, à la promotion d'une forme de multiculturalisme en mettant en récit l'historisation de la période coloniale. Dans ce qui suit, je

m'affaire à démontrer les raisons pour lesquelles il y prend part en décortiquant la forme narrative du roman et en la liant avec la théorie de Bouchard.

Débutons par la théorie. Pour le sociologue québécois, le concept de mythe recouvre à la fois plusieurs fonctions. Il est difficile de le penser sans toutes les aborder puisqu'elles se recoupent nécessairement à un moment ou à un autre dans le processus qu'ensemble elles délimitent. Bouchard définit le mythe comme un pont entre « les formes structurelles, les invariants [de la culture] et [...] tout ce qui en dérive » (Bouchard, 2014, 20). Il le résume à l'aide de la définition suivante :

[E]nraciné dans la psyché, stratégiquement produit et utilisé, le mythe social est une représentation collective hybride, bénéfique ou nuisible, baignant dans le sacré, commandée par l'émotion plus que par la raison, et porteuse de sens, de valeurs et d'idéaux façonnés dans un environnement social et historique donné (Bouchard, 2014, 41).

Hybride parce qu'il combine plusieurs formes, desquelles fait partie notamment le récit. Bénéfique ou nuisible puisqu'il sert un ou des acteurs collectifs. Baignant dans le sacré car en fin de processus, il atteint un statut qui le rend quasi intouchable. Commandé par l'émotion puisqu'il tire sa puissance et son efficacité du fait qu'il fait appel à l'affect plutôt qu'à l'intellect. Porteur de sens, de valeurs et d'idéaux, car il traduit certains non-dits collectifs. En somme, le mythe véhicule certains éléments qui font le lien social.

2.2 Le mythe dans *Ce qu'il reste de moi*

Dans son ouvrage abordant le mythe, Gérard Bouchard énumère les éléments de la construction du mythe. Le premier élément est l'élaboration du sujet : « de qui parle-t-on? »,

(Bouchard, 2014, 74) demande l’auteur. Cette question rappelle au lecteur que le sujet du mythe n’est pas nécessairement national.

Le sujet du roman de Proulx est Montréal, donc les Montréalais (Proulx, 2015, quatrième de couverture). Déjà, ce sujet ne correspond pas exactement au citoyen québécois. On pourrait objecter à mon analyse le choix du roman étant donné la dissonance entre mon sujet de recherche et le sujet du roman de Proulx. J’oppose deux arguments à une telle objection. Premièrement, la gestion du vivre-ensemble relève du politique, ce qui signifie qu’un récit évoquant directement ou indirectement la gestion du collectif peut être interprété tant au niveau municipal, provincial que fédéral. Une philosophie de l’aménagement politique peut être appliquée à plusieurs niveaux. Deuxièmement, le récit se laisse raconter à travers un discours édifiant que j’expliquerai au chapitre suivant. Un récit édifiant se veut être par définition exemplaire en ce qu’il sert à illustrer des idées ou des valeurs considérées comme fondatrices du lien social et politique. Ainsi, le discours édifiant proposé par le récit présuppose que le lecteur en tirera des leçons, valables pour tous les citoyens, non pas seulement pour Montréal, mais pour l’ensemble du Québec. Bref, une telle lecture de *Ce qu’il reste de moi* doit être prise en compte puisque le récit soulève la question des conditions de possibilité du vivre-ensemble. Bouchard écrit également que le « mythe doit surtout être évalué [...] sur la base [...] de son efficacité » (Bouchard, 2014, 39) parce que c’est le critère qui détermine son « sort » (Bouchard, 2014, 47). En somme, il s’agit d’abord d’expliquer quels sont les éléments qui font de cette réécriture de l’histoire coloniale française – du mythème qui s’organise autour de la figure de Jeanne Mance – un nouveau mythe collectif, ou, du moins, une nouvelle proposition identitaire sur le plan collectif. Je chercherai dans les chapitres suivants à savoir si la représentation que propose l’auteure est efficace dans la mesure où le mythe suggéré

devrait, dans une perspective politique, être fédérateur des diverses identités qui composent la société, la nation.

Les trois composantes du mythe qui suivent l'identification d'un sujet sont présentées par Gérard Bouchard comme un enchaînement. Il s'agit du triplet que forment l'ancrage, l'empreinte et l'éthos. Dans ce qui suit, je les définis et les compare avec le roman de Proulx.

Vient donc la question de l'ancrage du sujet individuel et collectif dans le mythe. Toujours selon Bouchard, le terme ancrage réfère à « un événement ou une séquence d'événements structurants survenus dans un passé proche ou lointain ; [il] s'agit d'une expérience perçue comme déterminante » (Bouchard, 2014, 74). Un événement marquant ou déterminant peut alors faire office de point d'ancrage, fixant ou ordonnant autour de lui les éléments plus variables qui constituent le mythe. Tel que je l'ai mentionné plus tôt, la forme narrative du récit de Proulx se caractérise par une oscillation entre le passé colonial de Montréal et diverses histoires se déroulant à notre époque contemporaine (autour des années 2000). En fait, le roman *Ce qu'il reste de moi* (2015) débute et se termine exactement sur la même scène. Outre les deux premières pages du premier chapitre (pages 9 et 10), les pages 11 et 12, ainsi que les pages 425 à 427 présentent un texte identique. Proulx y décrit le moment où ont accosté les colons français sur l'île (connue aujourd'hui sous le nom) de Montréal, les premiers pas de Maisonneuve sur cette terre ainsi que la première messe célébrée en l'honneur du nouveau territoire. Bref, le texte y raconte un acte de prise de possession du territoire au nom du roi de France. Une seule différence s'immisce entre la répétition des deux chapitres : un espace supplémentaire (ou double alinéa) a été laissé entre les paragraphes du dernier chapitre. Comme si l'auteure avait souhaité laisser de la place pour que les histoires singulières puissent s'inscrire dans la trame principale, cette dernière agissant comme leur ancrage. L'oscillation entre le passé et le présent et la reprise quasi identique d'une partie du

premier chapitre dans les dernières pages, avec l'ajout de doubles alinéas, suggèrent un lien qui unit les histoires contemporaines à la colonisation. Ceci a deux effets. Premièrement, l'accent est mis sur l'incidence qu'a le passé sur le présent. Au paragraphe suivant, je démontre la manière dont l'émotion qui anime Jeanne Mance dans ces chapitres est la même qui agit les personnages de notre époque dans le reste du roman. Deuxièmement, l'attention du lecteur est attirée sur un point d'ancrage qui unit les histoires singulières entre elles, c'est-à-dire l'événement passé que représente l'arrivée sur l'île des premiers Français.

Le lien qui unit le personnage de Laurel et le roman lui-même renforce la suggestion d'un lien unissant le lecteur et Jeanne Mance. Plusieurs indices indiquent que le livre qu'écrit Laurel dans le roman est une mise en abîme du roman lui-même. Par exemple, le jeune homme présente un chapitre de son livre à son père, Thomas : « Ça s'appelle *Le rendez-vous*. Thomas le feuillette rapidement – cela fait tout juste 39 pages –, et il s'arrête net sur un passage parce qu'il vient d'y trouver son nom, Thomas » (Proulx, 2015, 167). Le chapitre suivant celui d'où est tiré cet extrait correspond exactement à cette description. Il s'intitule *Le rendez-vous* et son texte s'étale sur 39 pages. De plus, c'est l'histoire du même Thomas, celui qui feuillette le manuscrit, qui est racontée à ce chapitre du roman de Proulx. Ensuite, le texte décrit son roman comme « un roman gigogne où les personnages sont régurgités les uns à la suite des autres, et parfois les uns dans les autres, et qui aurait puisé son inspiration abracadabrante dans le ciel montréalais » (Proulx, 2015, 346). La description qui en est faite correspond en tous points au roman même de Proulx. Il est alors logique de tirer des conclusions du discours de Laurel et de les appliquer au roman. Au chapitre *Silence, on parle*, Laurel est interrogé au sujet de son ouvrage. Il explique la présence de Jeanne Mance dans son roman : « *Jeanne Mance est le début de toute l'aventure montréalaise et je vous jure qu'elle est actuelle* » (Proulx, 2015, 347). Il rend ainsi explicite le lien entre Jeanne Mance et les

Montréalais. Il est clair que l'ancrage du mythe est la colonisation de Montréal. De plus, la mise en abîme signifie que le sujet « Montréalais » correspond à la fois aux personnages de notre époque dans le roman et au lecteur lui-même.

Le second maillon de la chaîne visant l'établissement du mythe est l'empreinte. Toujours selon Bouchard, l'ancrage « laisse dans la conscience collective une empreinte prenant la forme d'une émotion profonde, durable » (Bouchard, 2014, 79). Puisque le sujet du mythe est représenté par les personnages du roman, j'analyse l'émotion présente chez Jeanne Mance et les autres personnages. J'ai identifié cette émotion plus haut ; Proulx la nomme « ferveur [ou] appel au dépassement ». Dans le cadre du roman, elle apparaît en premier lieu chez Jeanne Mance. C'est ce qui justifie sa décision d'aller en Amérique dans le but de créer une nouvelle ville. Les premières pages du roman décrivent la femme ainsi : « [c]e qu'elle est irradié plus [...] que de l'énergie solaire. Le feu s'est allumé dans sa petite enfance [...] et depuis elle brûle de liberté totale » (Proulx, 2015, 9). La ferveur chez Jeanne Mance est à l'image du feu. Ce feu, par analogie, est également un appel au dépassement et exprime un désir de liberté. Proulx écrit d'ailleurs à la page suivante que « c'est d'être passeur d'éternité, surtout, qui la fait vibrer » (Proulx, 2015, 10). L'utilisation de l'adverbe « surtout » indique que cette ferveur, qui se manifeste différemment d'une personne à l'autre, peut également être plus ou moins intense chez un même individu. La majorité des personnages ressentent à un moment ou à un autre une « ferveur » ou un « appel » de la sorte.

Débutons par Françoise, décédée, mais dont la fille, Gabrielle, la décrit comme ayant été de son vivant « allumée et incendiaire » (Proulx, 2015, 18). Le champ lexical du feu est repris ici. Markus est un juif hassidique qui désire quitter sa communauté : bien qu'il n'arrive pas à s'expliquer ce désir, il « transgresse les interdits » (Proulx, 2015, 48), il dépasse ses limites.

Thomas, qui traverse une dépression après que sa conjointe l'ait quitté, réussit à s'en remettre seulement lorsqu'il accepte de ne faire qu'un avec sa tristesse (Proulx, 2015, 199-200). Il accepte de la vivre et ainsi la dépasse. Laurel, qui est dévasté par son retour à Montréal, est tout de même habité par ce sentiment : « [c]ette conviction que tout est cousu malgré l'apparente discontinuité » (Proulx, 2015, 73). La conviction qui l'anime et la ferveur de Jeanne Mance sont toutes deux des formes de foi en l'existence de quelque chose de plus grand que leurs singularités : une autre manifestation du dépassement. De même, Charlie Putulik, un Inuk sans abri et qui ne possède rien, mais qui se dit tout de même que « [l]es hommes sont bons » (Proulx, 2015, 87). Le Père Guillaume, qui combat le mal au quotidien, soutient face à ce dernier que « toute créature terrestre [est] une créature divine » (Proulx, 2015, 131). Khaled, un immigrant musulman, décrit ainsi son expérience humaine : « [n]ous sommes un seul être » (Proulx, 2015, 256). La mère de Markus, quant à elle, en appelle à célébrer non pas l'individualité, mais « l'ensemble » (Proulx, 2015, 372). Ces personnages ont ceci en commun avec Jeanne Mance : ils croient que l'essence de l'existence réside dans une conception de l'humanité en tant qu'elle « dépasse » leurs expériences singulières de la vie quotidienne. Maya perçoit la beauté comme provenant « d'un amour si pur et si impersonnel » (Proulx, 2015, 315). Ici, c'est la source de l'émotion qui est à puiser dans un espace plus vaste. Pour Virginie, il s'agit non de l'émotion mais de l'origine de l'identité qui se trouve dans quelque chose de plus grand : « [q]uand on est établi dans son essence, on communique avec l'essence de toute chose » (Proulx, 2015, 334). Tout se passe comme si les valeurs et le discours émotionnel introduits par Jeanne Mance lors de son arrivée à Montréal étaient diffusés dans et par les personnages. Chacun d'entre eux est agi par un présupposé qui relève d'un désir de liberté ou du dépassement de soi. Les exemples énoncés ci-haut s'inscrivent tous dans un réseau significatif dont le nœud est celui de la ferveur et de l'appel au dépassement. En justifiant ainsi les

comportements, pensées et désirs des personnages, Monique Proulx fait passer la ferveur d'une conscience individuelle, incarnée par Jeanne Mance, à la conscience collective des Montréalais de toutes origines. La ferveur et l'appel au dépassement constituent le noyau commun aux personnages ou la justification profonde et durable de leurs désirs, paroles ou actions. Bref, c'est ce discours édifiant qui fait office d'empreinte pour le mythe colonial proposé par le roman de Proulx.

Passons au troisième maillon de la chaîne : l'éthos. L'éthos, selon Bouchard, est la « traduction de l'empreinte en un [...] ensemble d'aspirations, de croyances, de principes, de valeurs, d'idéaux, de normes morales, de visions du monde et d'attitudes ou de dispositions profondes » (Bouchard, 2014, 80). En soi, l'analyse de l'éthos dont *Ce qu'il reste de moi* se fait le porte-voix mérite une longue élaboration. Puisque je cherche ici à démontrer que le roman agit comme une proposition de mythe en mettant en récit l'historisation de l'époque coloniale montréalaise, je vais débiter par une analyse dont l'angle d'approche renforce cette interprétation. Je vais m'attarder à la façon dont la forme du roman fait ressortir une attitude ou disposition profonde partagée par les personnages. J'aborderai dans une perspective plus critique les autres éléments de l'éthos aux chapitres suivants de mon travail.

Le premier élément relevant de l'éthos a trait à la forme narrative du roman. En effet, la forme narrative du récit de Jeanne Mance induit une disposition ou une attitude d'ouverture face aux différences qui se manifeste par de la résilience dans la relation à l'autre. Cette résilience est cyclique. Les personnages de *Ce qu'il reste de moi* s'inscrivent donc tous à un moment ou à un autre du roman dans ce cycle de la résilience. Certains personnages ne traversent qu'une étape du cycle, illustrée par un événement singulier de leur histoire. D'autres vivent ce cycle ou le traversent dans sa totalité – totalité qui est illustrée par les chapitres portant sur Jeanne Mance. Certains

l'incarnation même à plusieurs reprises. Il y a une superposition entre les trames narratives de notre époque (autour des années 2000) et celle de la colonisation. Cette forme narrative suppose une fois de plus un rapport entre les personnages ou le sujet du mythe et le récit de Jeanne Mance. Ce rapport témoigne en retour du fait que Proulx met en récit l'historisation. La suite de mon travail vise à démontrer comment les diverses trames narratives contemporaines illustrent, chacune à sa manière, la résilience devant la réussite ou l'échec de l'établissement d'une relation interpersonnelle.

Le cycle débute par une impulsion intuitive chez les personnages qui s'extériorise en une intention d'établir une relation avec l'autre fondée sur le respect mutuel. Chez Jeanne Mance, cela est illustré par le sentiment qui l'habite au début du livre et qui justifie la création de Ville-Marie en Amérique par les Français. L'héroïne « [...] irradie [...] plus que de l'énergie solaire [,] elle brûle de liberté totale [et] aucun destin ne lui paraît plus extraordinaire que le sien » (Proulx, 2015, 9-10). Rien n'indique la raison pour laquelle Mance est habitée par ce sentiment. L'accent est plutôt mis sur l'authenticité et la prépondérance de ce qui est ressenti. Ce sentiment exerce de l'ascendant sur toute autre motivation. Plus loin, ce sentiment prend forme. Il est écrit qu'« elle va [là] où dit-on, vivent des hommes aussi sauvages que les bêtes » et qu'à ces hommes Jeanne Mance « vient apporter l'éternité » (Proulx, 2015, 10). Elle désire établir des relations positives avec les peuples autochtones puisqu'elle souhaite leur apporter quelque chose. Le terme éternité, quant à lui, est mieux compris suite à la lecture du paragraphe suivant : « [Jeanne Mance] porte en elle la démesure mystique de la France » qui consiste en « la désappropriation de soi-même » et la célébration « des démunis » (Proulx, 2015, 10). Il consiste donc en ce dépassement de soi caractérisé par un état d'ouverture face aux différences des autres sur le plan identitaire. D'ailleurs, un exemple de cette démesure au quotidien est le suivant : « les laïques embrassent les œuvres

dignes avec autant de passion que les ecclésiastiques » (Proulx, 2015, 10). Un laïque et un ecclésiastique sont par définition opposés : l'un est a-religieux alors que l'autre est défini par son caractère religieux. Mais ces opposés sont présentés comme étant enfin rassemblés face à quelque chose de plus grand que leur somme. Dans ce cas-ci, il s'agit une œuvre, alors que dans le cas de Jeanne Mance, ce quelque chose est à établir. C'est « une cité idéale en Nouvelle-France, au cœur de l'Isle de Montréal, une cité qui parviendrait à s'extraire du temporel pour se consacrer au divin » (Proulx, 2015, 10). Une cité qui unirait laïques et ecclésiastiques. Une ville qui rassemblerait des habitants dont l'existence agirait à la fois comme une manifestation même de ce dépassement. Bref, l'impulsion que porte en elle Jeanne Mance, aussi nommée « dépassement de soi », est un désir d'établir des relations positives avec les autres.

La seconde étape du cycle est le bouleversement de la relation. Au cinquième chapitre, tout se déroule comme Jeanne Mance le souhaite : elle décrit les Autochtones comme étant vertueux et complémentaires aux Européens, et tous vivent en harmonie sous l'autorité bienveillante de Maisonneuve (Proulx, 2015, 79-86). Bref, le rêve de Ville-Marie commence à prendre forme. Au chapitre huit, Ville-Marie est attaquée par les Agniers. Maisonneuve doit retourner en France pour chercher des renforts. Au chapitre seize, les finances de la ville se portent mal : c'est au tour de Jeanne Mance de retourner en France pour quérir de l'argent. De plus, elle s'est blessée au bras et ne peut plus s'en servir. Cependant, lorsqu'elle visite la stèle de Jean-Jacques Olier, elle est miraculeusement guérie. Au chapitre dix-huit, la crise est interne à la Nouvelle-France. Certains dirigeants de la ville de Québec dénoncent les stratagèmes qu'ont mis en œuvre Maisonneuve et Mance pour régler les problèmes financiers de Ville-Marie. Le premier est renvoyé en France, mais l'élément le plus important est le suivant : le projet initial est altéré. Il n'est plus question pour Ville-Marie d'être une ville où cohabiteraient Européens et autochtones, mais plutôt qu'elle

devienne une colonie française en bonne et due forme. Voilà pourquoi la seconde étape du cycle est un bouleversement : l'établissement de relations interpersonnelles positives et fondées sur le respect mutuel est interrompu par une crise. Dans le cas de Jeanne Mance, c'est la mise en place de la cité idéale qui est interrompue à cause des rapports conflictuels entre Français et Agniers. Maisonneuve et Mance discutent avant le départ du premier vers la France : « *À mi-voix, ils évoquent l'ombre de l'échec. Aucun Indien n'est aujourd'hui établi dans l'Isle, et c'était pourtant là le projet fondateur. Mais les projets affrontent la réalité et s'y soumettent* » (Proulx, 2015, 390). Bref, le projet de ville se transforme en la mise en place d'une colonie. Dans les chapitres qui suivent, ce sont les relations interpersonnelles entre les personnages qui sont bouleversées. D'ailleurs, les différences sur le plan identitaire entre certains personnages contemporains ne sont pas nécessairement de nature culturelle ou religieuse. Le roman met également en récit la tentative bouleversée d'établir des rapports entre personnages appartenant à la majorité historique telle que définie par Bouchard. L'universalisme du cycle de la résilience s'en trouve accentué.

Enfin – et cette partie est cruciale puisqu'elle termine et redémarre le cycle à la fois –, la dernière étape est celle de la résilience ou du recommencement. Comme je l'ai écrit plus haut, le dernier et le premier chapitre du livre sont en partie les mêmes. Ce calque suggère la présence d'une temporalité régissant l'attitude d'ouverture face aux différences qui est non pas simplement linéaire ou irréversible, mais traversée plutôt par la répétition d'un ou de plusieurs éléments. D'où mon choix du terme « cycle » pour la décrire. Au niveau narratif, on note une réaffirmation de l'élan initial, nonobstant l'échec de la relation. Voyons maintenant comment le cycle est représenté par les autres personnages dans le texte.

La première étape du cycle est représentée clairement par les trois premiers personnages de notre époque à être introduits dans le roman. Le second chapitre raconte le moment où Gabrielle

commence à vider la maison de sa défunte mère Françoise. Markus, un juif hassidique, cogne à la porte de la maison. Markus décrit Françoise comme « *an extraordinary woman [...] kind and generous* » (Proulx, 2015, 21). Gabrielle ne comprend pas puisqu'elle se souvient de sa mère comme ayant été souvent en conflit avec les membres de la communauté juive. Markus insiste sur le fait qu'il la connaissait et qu'elle lui aurait laissé un colis. Françoise aurait donc aidé Markus. Cela est surprenant puisqu'une telle aide aurait été contraire aux dispositions de Françoise, selon ce qu'en savait Gabrielle. Cette aide témoigne du désir chez Françoise de faire fit de leurs différences dans le but d'établir une relation entre Markus et elle.

Au troisième chapitre, Markus se coupe les cheveux au parc Jeanne-Mance. C'est l'acte qui amorce sa nouvelle vie, hors de sa communauté. Il veut changer d'identité. Cette première étape fonctionne : « une partie de lui s'enfuit [,] l'autre reste » (Proulx, 2015, 40). Ceci dit, c'est l'origine de ce désir qui est important pour mon propos : Markus est « [m]û par [...] Hashem lui-même puisque qui d'autre l'a incité » (Proulx, 2015, 40). Le personnage n'arrive pas à justifier son acte comme un acte émanant de sa raison. La seule explication qu'il arrive à en donner est de l'ordre du divin. J'ai mentionné précédemment que pour Jeanne Mance, le dépassement de soi résultait entre autres en un rassemblement de deux opposés (dans ce cas : religieux et a-religieux). Le désir de changer de Markus correspond à l'impulsion qui anime Jeanne Mance dans la mesure où le lexique utilisé dans la phrase suivante pour expliquer son acte réfère également au dépassement d'une dichotomie. Comme Jeanne Mance, « [c]'est justement ça qu'il a résolu d'abolir. La séparation » (Proulx, 2015, 45). En altérant son apparence physique, il efface le marqueur identitaire que représente sa coupe de cheveux hassidique. Il abolit la séparation qui le maintient à distance du groupe majoritaire francophone à Montréal, ce qui atteste de son désir de créer des relations en dehors de sa communauté d'origine.

Au quatrième chapitre, l'aspiration qui anime Laurel est moins évidente. Comme pour Markus, elle se manifeste tout d'abord par un lien symbolique entre Laurel et Mance, et ce, de deux manières. Premièrement, Laurel réfléchit et ses pensées s'adressent à sa grand-mère, Françoise. Comme je l'ai écrit plus haut, Françoise incarne en quelque sorte Mance. D'ailleurs, à la fin du chapitre, Laurel regarde la statue de Jeanne Mance et pense ceci : « Françoise [, que] fait ton visage sur le visage de pierre de Jeanne Mance? » (Proulx, 2015, 78). Sa vision mélange les deux personnes, les superpose. La présence du visage de Françoise sur la statue de Jeanne Mance agit comme lien logique, nouant ainsi les deux personnages en un seul. C'est dire que Laurel s'adresse à Françoise et à Jeanne Mance à la fois. Comme ses questionnements sont la tentative par Laurel de verbaliser l'impulsion qui l'anime, le fait qu'ils soient adressés à ces deux femmes lie ses désirs à ceux de Jeanne Mance. Ensuite, le texte témoigne d'une intuition qui anime Laurel dans l'utilisation des groupes verbaux. Son itinéraire mental est illustré par un changement de pronom entre les pages 72 à 75. Laurel parle à la première personne jusqu'à la page 72 : « Je ne sais pas pourquoi j'aime m'asseoir ici » (Proulx, 2015, 72). À la page suivante, il utilise le temps verbal de l'infinitif pour décrire ses actions : « Vite, ramasser le portable » (Proulx, 2015, 73). Il se détache progressivement de sa singularité, tel qu'illustré par l'abandon de l'utilisation de la première personne. Mieux, il devient l'objet de son environnement à la page suivante, plutôt que d'être le sujet des énoncés : « Au bout des doigts ce n'est pas le Iphone qui apparaît, mais la pyramide » (Proulx, 2015, 74). C'est le téléphone qui est le sujet de cette phrase ; à la fin, sujet et objet sont intervertis. La syntaxe suggère que Laurel n'a plus le même pouvoir décisionnel sur ce qui lui arrive. D'ailleurs, il n'est pas écrit « mes doigts », mais bien plutôt « des doigts », un autre signe de la désappropriation de son individualité par le personnage. Puis, le jeune homme pense ceci : « ce qui était *Je* et qui n'est plus rien se calme un peu et regarde autour » (Proulx, 2015, 74).

Enfin, la troisième personne est utilisée : « On se tait, à bout d'arguments. On laisse parler la neige » (Proulx, 2015, 75). À cet instant, Laurel n'est plus seulement lui-même. Il devient quelque chose qui le dépasse. Ainsi, le désir d'établir des relations positives par Laurel se manifeste différemment de chez Jeanne Mance, Françoise et Markus. Il se défait plutôt progressivement de sa singularité, de son individualité. Ceci dit, l'origine de ce détachement, ou encore l'impulsion qui anime ce changement est bel et bien liée à Jeanne Mance. Bref, son exemple témoigne tout de même d'une façon différente de l'impulsion qui propulse « la désappropriation de soi-même » (Proulx, 2015, 10), explicitée au premier chapitre de Jeanne Mance.

Pour ce qui est des trames narratives suivantes, les personnages incarnent le cycle de la résilience en partie ou dans sa totalité, plutôt que seulement sa première phase. Il arrive donc que l'une ou l'autre de ses étapes ne soit pas racontée et que le lecteur doive en conclure la présence par inférences. Voyons ce qu'il en est.

Les chapitres *Le retour de l'homme invisible* et *Le rendez-vous* racontent l'histoire de Thomas, le père de Laurel. Thomas est le scénariste d'un film qui est sur le point d'être adapté pour le petit écran et entretient une relation amoureuse avec Mona. Il travaille avec son ami Donald, qui est l'acteur principal de son film. En ce qui concerne son histoire d'amour avec Mona, Thomas s'autorise quelques écarts avec d'autres femmes lorsque l'envie lui prend. Concernant Donald, Thomas le décrit ainsi : « Donald est noir et svelte comme une panthère » (Proulx, 2015, 179). Thomas l'envie : il rêve « d'être ce dieu svelte » (Proulx, 2015, 179). Pour son film, Thomas s'inspire d'un autochtone, Tobi Crow, pour créer le personnage principal. Il a rencontré Tobi une seule fois, et s'inspire de cette rencontre pour créer un personnage qui porte quasiment le même nom que lui (Tobias Crow) et qui « est beau, brillant et alcoolique » (Proulx, 2015, 177). Bref, les relations interpersonnelles relèvent de l'utilitarisme pour Thomas. Cela dit, il perçoit tout de même

ses relations avec les autres comme étant positives. La stabilité de ses relations est perturbée à un moment de l'histoire : Mona le quitte, Tobi Crow réapparaît dans sa vie et l'accuse de vol d'identité, et Donald est diagnostiqué porteur d'un cancer. Suite à sa séparation, Thomas fait une dépression nerveuse. Face aux accusations de Tobi, il nie sa part de responsabilité dans la façon dont sont représentés les Agniers dans la culture populaire. Devant l'état de santé déprimant de son ami Donald, il ne sait pas quel support lui apporter. Bref, ces bouleversements mettent au jour ce qui fait défaut dans les relations interpersonnelles de Thomas. La mort de Donald engendre un changement dans l'attitude de Thomas. Au moment de sa mort, ce dernier appelle son frère Pat, parce qu'il ne sait pas comment agir. Pat lui conseille : « – Tu vas respirer avec lui. Tu vas prendre sa place » (Proulx, 2015, 208). Ce qu'il fait. Il s'ouvre à l'autre, ici Donald, en endossant la position de souffrant. Mona souhaite revenir avec lui, mais il ne sait pas s'il l'aime encore ; pour la première fois, Thomas est honnête avec Mona. De plus, il décide de donner de l'argent à une fondation venant en aide aux autochtones qui sont sans domiciles nommé le Tipi : « Le beau Thomas Bouchard s'approche d'elle [Virginie] et lui glisse avec émotion un papier plié dans la main [de v]ingt-cinq mille dollars » (Proulx, 2015, 349). Il agit de manière à rectifier ses torts face à Tobi Crow, ce qui laisse sous-entendre qu'il assume les conséquences de ses actes. Tout cela témoigne d'un changement dans son attitude. À partir de cet instant, Thomas révisé pour ainsi dire son niveau d'engagement envers les autres. L'utilitarisme qui teintait ses actions et qui a mené à un bouleversement de ses relations se transforme en une réelle ouverture à l'altérité : Thomas accepte les autres dans leurs différences jusqu'au point où il accepte de se projeter en Donald. Celui qui apparaissait être narcissique ne demande à la fin rien de plus que de « pouvoir marcher, dans le moelleux de l'herbe toujours revenue, sans rien à soi d'assuré que cette chaleur qui tombe du soleil gratuitement » (Proulx, 2015, 210). Après que ses relations aient été bouleversées son ouverture

aux différences et son désir d'établir des relations fondées sur le respect mutuel sont réaffirmés d'une façon différente.

Le septième chapitre raconte un épisode de la vie de Guillaume, un prêtre catholique. La conception qu'entretient Guillaume de la religion est axée sur les manifestations concrètes du bien et du mal. Il résume le mal comme un « flux de méchanceté bien orchestré qui s'[abat] sur un lieu ou une personne infortunée » (Proulx, 2015, 114). Sa conception de la pratique religieuse est également marquée par l'intervention directe des ecclésiastiques, tel qu'en témoigne sa pratique de l'exorcisme. Il décrit d'ailleurs cette pratique ainsi : « ce sont davantage des rituels de prières de délivrance que de véritables exorcismes » (Proulx, 2015, 337). En ce qui concerne ses relations, le discours de Guillaume à propos des besoins fondamentaux d'une personne est révélateur : « C'est de paix que les hommes ont besoin, c'est de manque de joie durable qu'ils se meurent! » (Proulx, 2015, 121). Considérant cela, il est raisonnable d'affirmer qu'il se lie aux autres en les aidant à atteindre la paix. C'est pour cette raison qu'il aide Maya et Zahir Ramish. Maya se sent possédée par le mal et Zahir se réfugie dans l'église où prêche Guillaume parce qu'il est recherché par les autorités. L'aide qu'il leur apporte fonctionne en partie. L'appartement de Maya est décrit ainsi après l'exorcisme : « Dans la pièce, la température avait perceptiblement gagné deux degrés, et une netteté dans l'air qu'il ne fut pas seul à reconnaître. Spontanément, Maya lui prit la main et l'embrassa » (Proulx, 2015, 124). Dans ce passage, la température et la qualité de l'air témoignent de la réussite de l'exorcisme, de même que la réaction de Maya. Pareillement, Zahir remercie Guillaume lorsque ce dernier accepte de lui donner l'asile : Zahir « recommença ses prosternations de gratitude » (Proulx, 2015, 131). Mais cette aide qu'il leur apporte est bouleversée par son propre orgueil. Malgré les récriminations de ses supérieurs, Guillaume maintient sa décision de ne pas chasser Zahir, « et il n'allait permettre à personne de le faire » (Proulx, 2015, 134). Cette décision

mène à une crise médiatique. Lorsqu'il repense à Maya, à sa chemise déboutonnée, plus précisément, « [u]ne odeur de sperme » (Proulx, 2015, 136) lui monte au nez. La fierté de l'avoir aidée jumelée au souvenir de la jeune femme le fait littéralement jouir. Cela lui révèle l'intention réelle qui le motive à aider les autres : l'orgueil. Guillaume réaffirme son désir d'établir des relations fondées sur le respect mutuel en repoussant son orgueil : « [il lui dit :] *Je t'ai vu, retire-toi maintenant*. L'orgueil se retira » (Proulx, 2015, 136). Ses relations ne changent pas du tout au tout. Mais comme Thomas, c'est l'attitude de Guillaume qui change. Bref, il incarne lui aussi à sa manière le cycle de la résilience dans ses relations.

Le chapitre *Un goût de viande crue* raconte un épisode de la vie de Charlie Putulik, un Inuit qui vit à Montréal et qui se retrouve un jour à participer à une manifestation. Il y rencontre Tobi Crow, à qui il raconte la situation dans laquelle il se trouvait avant de déménager en ville et de commencer à consommer de l'alcool à outrance et à voler les autres. Lorsqu'il vivait encore dans le Nord québécois, Charlie a retrouvé « Aïda et Masiu [ses enfants] endormis sous le pergélisol avec leurs petits membres adorables durs comme de la roche, et Hilla [sa femme qui courait] dans les collines, insomniaque et folle » (Proulx, 2015, 99). C'est pour retrouver une part de la fraternité perdue que Charlie a déménagé à Montréal. En effet, le contact des autres lui procure un sentiment de bien-être. Cela devient clair lorsqu'il déambule dans le camp de manifestants ; Charlie y a alors cette réflexion : « entre ceux de même sang que nous et ceux qui ont la générosité de nous offrir leurs différences, on ne peut pas choisir. Les hommes sont tous des hommes, tous fabriqués pour être bons » (Proulx, 2015, 92). Il est clair qu'il souhaite établir des relations positives par-delà les différences. Cela dit, le fait qu'il ne puisse s'empêcher de voler et de consommer de l'alcool, additionné au fait qu'il soit sans abri suggère que la façon dont il s'y prend est inefficace. D'ailleurs, son comportement débouche sur une crise. Ses relations sont altérées par son alcoolisme et sa

malhonnêteté : on le surnomme « The Laughing Burglar » (Proulx, 2015, 76) dans la rue. La façon dont il se lie aux autres change lorsqu'il rencontre Tobi Crow. Tobi le force à se doucher. Cette douche le nettoie physiquement et psychologiquement : « [i]l peut le dire maintenant. Avec l'eau bouillante sont parties des saletés, mais aussi des morceaux de lui glacés et rocheux qui le tenaient entravé, tout en le maintenant ensemble » (Proulx, 2015, 97). Ensuite, dans ce qui apparaît à la lecture être une sorte de rituel expiatoire ou purificateur, Tobi Crow l'aide à verbaliser sa situation. Charlie pleurniche en tentant d'expliquer les raisons pour lesquelles il vole et se soûle. Cet événement change Charlie. Pour preuve, il reprend le chemin pour le Nord plus loin dans le roman. On peut affirmer par inférence qu'il cesse de voler et tente de changer sa vie de sans-abri. Ce retour vers le Nord témoigne de la réaffirmation de son désir d'établir des relations fondées sur le respect mutuel.

Khaled est un immigrant né en Afghanistan. Ayant immigré de l'Afghanistan, le lecteur déduit qu'il a fui la guerre. Il s'occupe de ses deux enfants, qu'il tente d'intégrer de son mieux à la société québécoise. Pour ce faire, Khaled laisse Laila, sa fille, libre de s'occuper selon ses propres envies : « elle s'enfermait dans sa chambre où elle pouvait aussi bien étudier que *chatter* sur ses appareils, car elle a, oui, une chambre à elle et dedans tous les appareils qu'il faut pour se dire moderne » (Proulx, 2015, 243). De plus, Khaled laisse sa fille décider elle-même des marqueurs identitaires auxquels elle souhaite s'associer, qu'ils soient tirés de la culture musulmane ou occidentale :

[...] à elle tout de suite j'ai donné la liberté de choisir chacun des morceaux de sa vie, de ressembler aux autres petites filles dans leur accoutrement de poupée si c'est ainsi qu'elle pouvait devenir ce qu'elle était le plus loyalement possible. Elle a choisi de porter le foulard, madame (Proulx, 2015, 245).

La liberté qu'il accorde à sa fille est sa façon d'établir un lien positif avec elle. Cela dit, cette liberté est bouleversée par la souffrance de cette dernière. En effet, Laila souffre d'être étiquetée comme « musulmane, ex-afghane, néo-canadienne, nièce d'un présumé terroriste et fille d'un soufi » (Proulx, 2015, 260). Bref, la passivité de son père génère en elle un manque de repères identitaires qui est comblé par d'autres. Leur relation est bouleversée. Elle n'en peut plus et fugue. Khaled réalise que son attitude était inadéquate puisqu'elle mène à un échec. Il se dit que c'est de son temps qu'il doit offrir à sa fille, et non la liberté de choisir son identité. Cette question qu'il adresse à lui-même témoigne d'un changement dans sa pensée et de la réaffirmation de son désir de créer des relations positives : « As-tu oublié que la perfection n'est pas de léviter en prières dans la mosquée, mais [...] de t'asseoir le plus souvent possible avec ta fille et ton fils, le cœur ouvert? » (Proulx, 2015, 249). En prenant du temps pour être avec Laila, il est raisonnable de dire que Khaled pourra lui transmettre une part de lui-même. Il passe de la passivité à l'activité. Bref, Khaled incarne lui aussi le cycle de la résilience dans les différentes attitudes qu'il adopte.

Markus quitte sa communauté hassidique au début du roman. J'ai montré que son changement d'identité était l'illustration de son désir d'établir des relations en dehors de sa communauté. Je me contenterai donc d'analyser le récit de sa mère. Après qu'il ait quitté sa famille, la mère de Markus ne peut s'empêcher d'essayer de retrouver son fils pour le ramener dans la communauté. Son interlocuteur imaginaire n'est nul autre que Markus lui-même : « Il faut me rapprocher de toi, de tout » (Proulx, 2015, 372). Les relations qu'elle établit et maintient sont au sein de la communauté juive. S'adressant mentalement à Markus, elle lui dit ceci :

[...] nous étions esclaves avant de traverser au fil des siècles toutes ces mers Rouge [...] jusqu'ici [,] et c'est pourquoi je viens te chercher, Markus [...] pour que tu vives et n'oublies jamais que tu es un Kohen, un descendant des *kohanim* qui officiaient au temple de Jérusalem » (Proulx, 2015, 366).

La mère positionne Markus sur la ligne du temps de l'histoire juive. C'est dire que pour elle, l'identité d'un individu et ses relations interpersonnelles sont indissociables : tous deux sont liées à la communauté historique. Elle marche pour retrouver son fils afin de le ramener au sein de la famille. En chemin, ses réflexions dérivent vers les doutes qui ont affecté son propre développement par le passé. Elle repense à la façon dont elle a vécu sa puberté ; aux changements physiologiques qu'elle devait camoufler et à l'obligation de se raser les cheveux (Proulx, 2015, 375-378). Puis, d'anciens doutes quant à la façon dont sa communauté perçoit le corps de la femme refont surface : « le doute s'installe et la rébellion se réveille – s'agit-il d'exigences de D.ieu ou d'exigences d'hommes rebutés par le corps? » (Proulx, 2015, 376). La défunte Françoise s'adresse à elle, comme pour répondre à ces doutes : « *Les jeunes, ils sont jeunes, qu'est-ce qu'on peut faire. Il faut bien qu'ils vivent. Quitte à nous marcher sur le cœur* » (Proulx, 2015, 383). Cette réponse s'applique à la fois au questionnement de la mère par rapport à son propre passé qu'à son désir de rapatrier son fils. D'ailleurs, elle change d'idée quant à celui-ci. Lorsqu'enfin elle retrouve Markus, la mère s'adresse mentalement à son fils ainsi : « au moment où tu me verrais [,] je me glisse tout à fait derrière l'arbre, c'est la seule chose à faire et cela vient de bien plus profond que moi » (Proulx, 2015, 284-285). Ce changement de cap témoigne d'un changement de perception chez la mère quant à la nature des relations. Ce changement est confirmé dans l'extrait suivant : « [i]l n'y a de vrai que cet amour s'exprimant dans un total abandon » (Proulx, 2015, 381). Elle positionne l'amour devant l'histoire dans l'ordre d'importance des déterminants identitaires et relationnels. La réflexion qu'a la mère par rapport à son propre passé bouleverse puis détruit sa conception initiale de ce que devrait être une relation interpersonnelle.

Le cas de Gabrielle est un exemple qui illustre le cycle de la résilience caractéristique de l'ouverture aux différences dans sa totalité. En effet, Gabrielle le traverse au moins à deux reprises

dans le roman. Le chapitre *Chaud-froid de bananes* raconte l'épisode de la crise du verglas qui a eu lieu en 1998 au Québec. Gabrielle, à l'époque une jeune adulte, réalise qu'elle est privilégiée : « [t]ous ceux qu'elle connaît appartiennent aux privilégiés de ce pays. Ne s'en doutait-elle pas? » (Proulx, 2015, 271). Cette prise de conscience l'amène à vouloir aider les gens dans le besoin, ceux dont la demeure n'est plus alimentée en électricité à cause des conditions météorologiques et qui sont sans logement. Elle héberge une petite famille. Comme Guillaume, son désir de créer des relations fondées sur le respect mutuel se manifeste dans l'aide qu'elle apporte aux gens. Après un certain temps, Gabrielle a une seconde prise de conscience : « [e]lle avait imaginé que les catastrophes abolissaient les différences, et qu'ils se retrouveraient unis [mais] elle ne s'est jamais sentie plus seule qu'avec eux » (Proulx, 2015, 280). Sa vision des choses en est bouleversée. En réponse à cela, elle décide d'aider d'autres personnes : ceux dans le besoin qui sont issus de l'immigration. Elle devient professeure en francisation. Bref, à travers ce changement, Gabrielle fait preuve de résilience. Elle réaffirme son envie d'aider. Puis vient l'arrestation de Zahir Ramish. Ramish fait partie de la famille de plusieurs de ses étudiants d'origine arabe. Lors d'un cours, Assouf, qui est l'un d'entre eux, raconte une fête religieuse à laquelle il a participé. Un conflit éclate parce qu'un autre étudiant s'écrie que cet événement n'est « pas une vraie fête » (Proulx, 2015, 217). Ce qui devait être un simple cours de communication française devient la scène d'un conflit entre Afghans et Pakistanais. C'est le même type de bouleversement qui se reproduit. Gabrielle réalise à nouveau les limites de l'effet de son aide sur l'établissement de relations interpersonnelles positives. Cela dit, Gabrielle fait une fois de plus preuve de résilience. Elle continue d'aider puisqu'elle conserve son emploi. Elle incarne le cycle de la résilience à répétition. On pourrait même relier la manière dont se manifeste le cycle de la résilience chez Gabrielle à l'histoire de sa mère, Françoise, qui était infirmière. Ainsi, il serait possible d'affirmer que le cycle

anime les sujets d'une génération à l'autre, ce qui fortifierait l'argumentaire. Mais je crois avoir clairement illustré mon propos à l'aide des exemples ci-haut.

Cela termine mon analyse de la partie de l'éthos qui se dégage de l'aspect narratif du roman. Il est évident que la forme narrative – l'effet de superposition, d'entrecroisement – que mes observations mettent en lumière participe à la mise en place du sujet montréalais ou québécois comme étant cycliquement agit par de la résilience devant les difficultés inhérentes aux relations interpersonnelles. De plus, la présence de l'enchaînement ancrage-empreinte-éthos permet d'affirmer que le roman met en récit le processus même d'historisation. Enfin, tout cela confère au roman de Proulx l'allure d'une proposition d'un mythe qui définit le sujet comme faisant preuve d'ouverture face aux différences identitaires.

La résilience, sous la forme présentée dans le roman de Proulx, est liée au recommencement ou à la réassomption, au fil du temps, de certaines valeurs édifiantes par des individus venus d'horizons différents. Cela contribue au fondement archétypal du mythe de l'ouverture aux différences porté par la figure de Jeanne Mance. Bouchard indique que « les archétypes sont des formes stables, observables dans la plupart des cultures à différentes époques » (Bouchard, 2014, 23). Le sociologue en donne trois exemples qu'il est possible de lier à mon propos : « le chaos initial [,] la création et la fin du monde [et le] recommencement ou la renaissance » (Bouchard, 2014, 23-24). Ce qui anime Jeanne Mance dans le roman est de créer une cité au cœur de la « sauvagerie informe » (Proulx, 2015, 11). Cela correspond à l'image du chaos initial. Le texte reprend un vocabulaire qui relève d'un autre mythe : celui du Nouveau Monde perçu comme un éden. « Les rives qui défilent sous ses [Jeanne Mance] yeux sont celles d'un paradis terrestre » (Proulx, 2015, 11). Proulx reprend ce même vocabulaire pour le greffer à l'histoire de Jeanne Mance. Cette dernière décrit à la même page le territoire comme rappelant « les débuts enivrants

du monde » (Proulx, 2015, 11). Puis, elle ajoute : « ce territoire chaotique où le premier jour de la création n'est pas encore survenu » (Proulx, 2015, 12). Le lien avec la création du monde ne saurait être plus clair. En somme, ces référents archétypaux ne font que confirmer la dimension mythique du roman de Proulx.

2.3 Le rituel et le mythe

Un dernier élément constitutif du mythe est le rituel. Celui-ci « consiste d'abord dans la construction d'un récit par la mise en œuvre répétée de pratiques de commémoration, celles-ci ayant pour but d'activer l'émotion associée à l'ancrage et à l'empreinte afin de fortifier l'éthos » (Bouchard, 2014, 89). Dans le cas du roman de Proulx, la commémoration ne peut pas être l'œuvre d'un événement orchestré par le politique et répété à travers les années. Puisqu'il met en récit un exemple d'historisation, on constate que c'est la lecture en elle-même qui fait office de commémoration. Si les sujets politiques que sont les Québécois ou les Canadiens connaissent certains noms comme ceux de Jeanne Mance ou De Maisonneuve, leurs connaissances de ces personnages historiques sont généralement limitées à la façon dont ils se manifestent dans le quotidien : Jeanne Mance et Maisonneuve sont le plus souvent connus pour être des noms de rues ou encore de parcs municipaux. La lecture du roman de Proulx est une commémoration en ce qu'elle réactive l'information que détient le lecteur et y ajoute un contexte et un récit. Lire le roman, c'est vivre et revivre l'émotion qu'associe Proulx à l'arrivée des premiers colons français sur l'île de Montréal. C'est mythifier ou encore historiciser ce récit pour lui donner un sens. Le roman participe à la commémoration de la colonisation de Montréal de la même façon que le fait tout autre récit historique ou fictif et un événement comme le 375^e anniversaire de la ville. Ceci dit, la différence est qu'il agit au niveau singulier et non collectif comme le ferait un événement politique.

Ainsi, la lecture du roman de Proulx s'inscrit dans ce que je nommerais une fresque commémorative de la création de la ville, aux côtés d'autres événements politiques ou artistiques.

2.4 La critique du mythe

Le roman agit donc à la fois comme exemple d'historisation et comme une proposition de mythe. On pourrait ainsi dire que dans le processus de mythification, *Ce qu'il reste de moi* situe la création de Montréal quelque part entre la construction du récit fondateur et sa sacralisation. Considérant l'ascendant qu'exercent les mythes sur les sociétés, mon but est d'établir avec plus de précision le type de citoyenneté porté par le roman. Je poursuivrai l'analyse en ce sens dans les chapitres suivants, question de nuancer le point de vue sur l'éthos. Avant de clore le présent chapitre, voici quelques considérations qui justifieront la suite de ma recherche.

Bouchard écrit que les mythes sont des « représentations [qui] agissent puissamment sur le cours d'une société [...] en procurant aux institutions le fondement symbolique qui suscite l'adhésion de la population » (Bouchard, 2014, 14). Pour lui, tous les éléments du mythe sont des construits sociaux. C'est aussi pour cette même raison qu'il faut selon lui remettre en question certains choix, puisqu'étant le résultat de choix, ils sont au service de certains acteurs ou pouvoirs. On peut cependant se demander si certains éléments du mythe sont effectivement choisis de manière raisonnée ou en tout état de cause. On ne peut écarter la possibilité que certains éléments du mythe s'imposent à une collectivité de manière plutôt inconsciente. Par exemple, le mythe du citoyen ouvert aux différences identitaires proposé par le roman de Proulx apparaît correspondre à un idéal multiculturaliste de l'aménagement du vivre-ensemble parce qu'il propose une histoire commune qui favorise la préservation des identités culturelles. Ceci dit, il demeure pertinent de s'attarder à l'analyse des valeurs portées par l'éthos d'un mythe comme celui de Jeanne Mance puisque certains aspects du multiculturalisme ou de l'interculturalisme peuvent être critiqués.

Bouchard mentionne ensuite que le mythe est un vecteur d'appropriation des valeurs universelles parce qu'il les singularise en les adaptant au contexte d'une société donnée (Bouchard, 2014, 15). Je me demandais au chapitre précédent dans quelle mesure il est possible de penser la représentation collective en termes de valeurs. Voilà qui répond à cette question. Sans que celles-ci aient à être explicitement nommées, le mythe permet de considérer des valeurs données dans un contexte spécifique. C'est d'ailleurs le rôle de l'historisation que d'adapter une valeur à un contexte particulier. En analysant de manière détaillée l'éthos, il est possible d'en faire ressortir les valeurs prépondérantes, ce que je fais au chapitre suivant.

2.5 Le mythe et l'imaginaire collectif

Le sociologue québécois indique aussi que le mythe lui-même exerce une forme d'influence sur le collectif. Je considère cette affirmation pertinente, dans la mesure où pour Bouchard, le mythe serait en constant dialogue avec ce qu'il nomme l'imaginaire collectif. Pour le dire simplement, je résumerais l'imaginaire collectif à l'aide de deux concepts clés de sa théorie : l'imaginaire collectif est « [u]n système de relations et de représentations » (Bouchard, 2014, 27) qui mélange « [f]iction et réalité » (Bouchard, 2014, 29). Un système, donc, qui est régi par des modalités. Un imaginaire collectif n'est toutefois ni tangible ni accessible directement. L'imaginaire collectif est perceptible sous quatre dimensions : l'inconscient, les substrats cognitifs, les catégories analytiques et les schémas culturels (Bouchard, 2014, 22-24). Les mythes font partie des schémas culturels. Je ne m'attarderai pas à l'explication des trois premières catégories. Le lecteur qui s'y intéresse est invité à consulter Bouchard. Ceci dit, je retiens qu'en commençant par les schémas culturels et cheminant vers l'inconscient, Bouchard affirme que l'imaginaire collectif en vient à imprégner la psyché des individus sous diverses formes et à influencer la pensée des citoyens. C'est ce phénomène que je nomme « dialogue ». Ce rôle que jouent les mythes dans la

formation de l'imaginaire collectif accentue l'importance de s'attarder à l'éthos qu'ils portent. En retour, lorsqu'elle est largement acceptée, c'est-à-dire lorsqu'elle est portée par le collectif, une conception ou représentation mythique peut en venir à intégrer l'imaginaire collectif. C'est à ce moment que les modalités du mythe se transforment en un système de relations et de représentations qui régit en quelque sorte le réel d'une collectivité. On peut alors affirmer qu'un mythe proposé par un acteur suggère également et indirectement un système de relations et de représentations pour la collectivité dont il est l'objet. C'est cette voie d'analyse que j'emprunte dans les sections qui suivent : en analysant l'éthos du roman de Monique Proulx, je cherche à démontrer les modalités de l'imaginaire collectif tel que son œuvre de fiction les propose.

Pour ces raisons, Gérard Bouchard invite à la critique des mythes sociétaux. À ce propos, il écrit ceci :

Puisqu'il est tenu pour vrai par ceux qui y adhèrent, la critique d'un mythe peut s'employer utilement à remettre en question ses fondements empiriques [...] pour démontrer la fausseté ou l'invraisemblance du récit qui le soutient. Elle peut aussi faire ressortir ses contradictions, tout comme elle peut mettre au jour son instrumentalité (sa dimension stratégique, ses finalités cachées). Une autre avenue consiste à montrer ses effets délétères ou potentiellement dangereux (Bouchard, 2014, 130).

Puisque j'aborde le mythe de l'ouverture aux différences comme une proposition sur le plan de la citoyenneté, la suite de mon travail sera vouée à interroger les fondements et les modalités de gestion du vivre-ensemble qui sont présumés par le texte de Monique Proulx. Mon but est d'établir les conditions de la reconnaissance nationale, politique, linguistique et culturelle d'un sujet en contexte multiculturel ou interculturel, selon les modalités de l'imaginaire collectif implicites au roman. Dans les pages qui suivent, je chercherai à établir avec plus de précision les

valeurs portées par l'éthos. De plus, je soulignerai ce qu'implique l'éthos, pris dans son ensemble, sur le plan de la reconnaissance politique.

Chapitre 3 - L'éthos du mythe : les conditions d'atteinte d'un bien-être personnel

Les questions soulevées dans ce chapitre sont : le mythe de l'ouverture aux différences, tel que proposé par Monique Proulx, est-il efficace? Ce mythe est-il fédérateur des identités qui composent la société, la nation? Ou encore, de quelle manière son éthos permet-il de penser les relations et l'identité dans une optique de reconnaissance? Dans la première partie de ma recherche, j'ai abordé la reconnaissance en me référant à Ricœur et Kymlicka. J'ai écrit que dans l'optique multiculturaliste de Kymlicka, l'histoire, la langue et la culture des groupes identitaires sont des sources de particularisme qui devraient être reconnus. Pour Ricœur, le lien social d'une collectivité se manifeste notamment à travers des valeurs. Au second chapitre, j'ai démontré qu'à travers la forme narrative du roman, Proulx réinterprète l'époque coloniale de Montréal afin de la faire concorder, du moins au niveau de sa temporalité cyclique et de l'aspiration au dépassement qui anime ses habitants, avec les Québécois ou Montréalais provenant de tous les horizons.

Il reste à déterminer quels autres éléments lient l'histoire de Jeanne Mance à celle des gens de notre époque contemporaine. Je vais donc débiter par analyser l'éthos du roman dans son ensemble, en empruntant un trajet différent de celui que j'ai proposé au chapitre précédent. Je m'éloigne du point de vue de l'intrigue ou de la composition narrative pour me pencher sur les croyances, les principes, les valeurs et les normes morales qu'incarnent les personnages à travers leurs actions et leurs caractères. Je vais tout simplement les nommer et les regrouper dans ce qui apparaîtra comme une typologie double. Ces éléments se manifestent en effet dans le roman principalement sous la forme de qualités ou de défauts moraux valorisés ou dévalorisés par les personnages. À la lumière de mon analyse, il deviendra évident que le roman de Proulx entretient l'idée selon laquelle certaines valeurs, lorsqu'elles sont incarnées, permettent l'atteinte d'un bien-être personnel. J'analyserai également le rapport à la mémoire et à l'histoire, lequel est différent de

sa mise en récit. En effet, le lecteur est amené à considérer que le rapport commémoratif au passé, caractérisé par un détachement, est tout aussi nécessaire à l'atteinte de ce bien-être. Je réserve l'analyse des éléments suivants pour le prochain chapitre : la mise en récit du rapport à la langue de la majorité par les minorités (qui est le français) et l'interprétation de la reconnaissance à la lumière de l'éthos proposé par le roman.

3.1 L'éthos : les qualités morales

Les qualités morales incarnées ou appréciées par les personnages se divisent en trois catégories distinctes. La première catégorie regroupe les qualités qui relèvent du détachement ou de la simplicité. Dès les premières pages du roman, le narrateur hétérodiégétique décrit les valeurs centrales à une certaine France catholique de l'époque coloniale : « Des nobles abandonnent tous leurs biens [,] les fortunés essaient leur fortune [,] François de Sales enseigne [...] la désappropriation de soi-même [et] rien n'est plus exalté que la pauvreté » (Proulx, 2015, 10). Ce passage décrit la célébration de deux types de renoncement par certains membres du peuple français de l'époque. Le premier est celui de l'abandon des biens matériels. Autrement dit, il s'agit de l'apologie de la pauvreté. Le second est celui du détachement de l'individu de sa propre personne, de son « moi » ou de son individualité. Je préciserai ce qui est entendu par ce type de détachement un peu plus loin dans mon analyse. L'idéal qui pousse Jeanne Mance à participer à la création de Ville-Marie correspond à ces valeurs catholiques françaises : « Elle [Jeanne Mance] porte en elle la démesure mystique de la France » (Proulx, 2015, 10). Le texte poursuit à la page suivante : « [...] la fille de Champagne [...] n'a plus rien à elle, rien de personnel » (Proulx, 2015, 11). Jeanne Mance est l'incarnation même de cette apologie de la pauvreté, de l'abandon des biens matériels. Le discours de Laurel sur la nature de l'existence suggère également une expérience du détachement. Le jeune homme affirme ceci : « Il n'y a personne sous notre peau dont aucun des

satanés atomes n'est stable, personne derrière le magma de pensées fumeuses qui nous tient sous hypnose » (Proulx, 2015, 61-62). Laurel décrit l'identité comme étant fluide et comme n'ayant pas de point central. C'est une autre façon de dire que l'individu est détaché de lui-même. S'adressant mentalement à sa défunte grand-mère, il ajoute un peu plus loin : « Je donnerais tout ce que j'aurai un jour, Framboise, pour que tu m'apparaises [...] et que tu me regardes dans les yeux pour me rappeler qui je suis » (Proulx, 66, 2015). À ce moment du récit, Laurel espère toujours qu'il soit possible pour lui de rester « attaché » à lui-même, c'est-à-dire qu'il souhaite pouvoir identifier ce qui le constitue comme individu, même s'il est habité par la conviction inverse selon laquelle cela est impossible puisque l'identité serait une illusion. Cela dit, je retiens que le personnage nomme le détachement de soi et que plus loin, il est prêt à tout donner ce qu'il possède de matériel pour obtenir une réponse à ses questions. Cela démontre deux choses. Premièrement, le détachement de soi est une vérité en elle-même puisqu'elle correspond à l'identité d'un individu, ou plutôt à sa paradoxale non-identité. Deuxièmement, les biens matériels n'ont pas de vraie valeur pour lui. C'est bien au contraire l'abandon de ces biens qui est valorisé par le personnage.

Père Guillaume tient lui aussi en haute estime les démunis et plus généralement, l'état de pauvreté. Le texte décrit ainsi l'objet du sermon qu'il prononcera le soir de Noël : « Il parlerait des joies de la pauvreté [et de] l'urgence du dénuement total » (Proulx, 2015, 112). Il s'agit ici évidemment de pauvreté matérielle. L'évocation du dénuement, quant à elle, réfère à un type spécifique de pauvreté matérielle : les parures ou encore l'éclat du vêtement qui ajoutent au prestige d'une personne. Guillaume poursuit, en ajoutant une nuance à son propos : « [...] c'est qu'il était surtout question de pauvreté d'esprit dans le message de Christ » (Proulx, 2015, 113). Il donne en exemple Maître Eckhart et d'autres sages qu'il décrit comme « [...] s'étant départis [...] assez d'eux-mêmes pour n'avoir besoin de rien ni ne vouloir rien » et ajoute que cela est « la

véritable pauvreté noble à revendiquer » (Proulx, 2015, 113). En ajoutant cette nuance, Guillaume relie son propos au deuxième type de détachement que je mentionne plus haut : l'abandon de soi, le renoncement de l'égoïsme. Père Guillaume valorise ainsi la même chose que Laurel et Jeanne Mance.

Dans le chapitre qui précède *Le rendez-vous*, Laurel tend un manuscrit qui porte ce même titre à son père Thomas. Ainsi, le lecteur est amené, comme le veut la construction narrative, à percevoir ce chapitre comme étant raconté par Laurel. À la fin du chapitre, Thomas se remet de son épisode dépressif. Il est décrit par le narrateur ainsi : « Thomas marche. C'est une si belle journée. Il n'y a rien à demander de plus, pouvoir marcher, dans le moelleux de l'herbe toujours revenue, sans rien à soi d'assuré que cette chaleur qui tombe du soleil gratuitement » (Proulx, 2015, 210). Cette description est celle d'un état de bien-être, puisque le personnage n'a « rien à demander de plus ». Et la cause de ce bien-être que le texte met en évidence est de n'avoir « rien à soi d'assuré » : le personnage est en état de détachement. Il ne possède rien, tant au niveau de son identité que de ses biens. L'élément important est que le bien-être ressenti par Thomas est causé par un état de détachement. Puisque Laurel est le narrateur, il valorise lui aussi cet état. Au chapitre suivant, Gabrielle boit un pot avec ce dernier. Elle y décrit Laurel ainsi : « Il est semblable à son père, à Thomas, deux êtres bénis des dieux, nimbés par la grâce et la chance, qui évoluent dans leur légèreté sans être affectés par la lourdeur des autres » (Proulx, 2015, 223). La description que fait Gabrielle de Laurel correspond à celle que Laurel fait de Thomas. Le lecteur comprend que Gabrielle valorise la légèreté de Laurel puisqu'elle se l'explique comme étant le résultat d'une bénédiction divine et comme une chance. Ensuite, elle précise ce qu'elle entend par divin. Il s'agit d'une « légèreté », comme la capacité à ne pas être affecté par la lourdeur ou la négativité des gens qui l'entourent. En d'autres mots, elle décrit avec envie l'aptitude de son neveu à être détaché des

autres. À ne pas être affecté par l'émotivité émanant de son environnement social. Le détachement est différent dans ce passage, puisqu'il n'est pas décrit comme la capacité à se détacher de soi. Il se révèle plutôt être son contraire : la capacité à se détacher des autres. Ceci étant dit, le concept même de détachement demeure présent dans le discours de Gabrielle. Et il est présenté encore une fois en tant que vertu.

Il en va de même pour le personnage de Khaled. Dans le chapitre *Une poignée de lumière*, Khaled raconte sa relation avec sa fille à Gabrielle. Son monologue débute par un conseil qu'il a reçu de son cheikh, ou guide spirituel :

Oui, même ceux que tu aimes. Tu ne peux pas les emmener là où tu crois qu'ils seraient plus heureux [.] Tu dois faire confiance. Le cheikh dit qu'il y a un rayonnement autour de tout ce que tu fais avec vérité [...]. [...] tu ne peux qu'espérer qu'elle sera atteinte par le rayonnement (Proulx, 2015, 241).

Puisqu'il débute avec ce conseil, le lecteur est porté à lire tout le reste du chapitre, c'est-à-dire toutes les décisions que Khaled prend et qui ont trait à sa fille, à travers ce prisme. Comme si ce conseil était la maxime qui gouvernait la vie de Khaled. Il est naturel de dire que Khaled valorise cet état de rayonnement. La manière dont il décrit le rayonnement correspond à une forme de détachement. Il affirme qu'il ne faut pas imposer une croyance ou une opinion, mais bien qu'il faille plutôt l'incarner à travers les gestes et actions du quotidien. En retour – que ce soit par l'exemple ou par le résultat des conséquences desdits actes – la croyance ou opinion s'imposerait d'elle-même, à cause de son fondement moral positif. Bref, c'est surtout la mise en valeur de l'idée selon laquelle un individu doit être détaché de ses proches, dans le sens où il ne doit pas leur imposer quoi que ce soit, qui est à retenir de ce personnage. Cela est différent des autres formes de détachement que j'ai explicitées ci-haut, mais il s'agit bel et bien du même concept. Khaled poursuit quelques pages plus loin avec une autre forme de détachement. Il raconte à Gabrielle

l'expérience de son pèlerinage comme une succession « [...] [d']épreuves pour le corps malmené autant que pour l'esprit qui s'accroche désespérément à la survie de son petit moi » (Proulx, 2015, 257). On retrouve dans ce discours une idée similaire à celle qu'expriment Guillaume et Laurel, plus tôt dans le récit. La forme que prend le détachement dans ce passage est, pour Khaled comme pour eux, l'abandon de l'égo ou de sa singularité par l'individu. Il est clair que Khaled célèbre cet état, puisqu'il raconte son expérience à Gabrielle dans le but de justifier ses croyances et son attitude envers sa fille.

Enfin, il reste la mère de Markus. Au chapitre *Sitra Ashra*, celle-ci marche vers le mont royal dans le but d'aller chercher son fils. Une fois rendue sur place, elle porte un regard teinté de jugement sur les gens qui y sont rassemblés pour jouer de la musique. Devant une femme qui y allaite son enfant, la mère de Markus a cette réflexion :

Trop intime, cette jeune mère fusionnée avec son petit, ou plutôt, c'est tout le reste qui est *trop* [...]. [...] il n'y a de vrai que cet amour s'exprimant dans un total abandon, la petite bouche qui boit la vie de sa mère et la mère inclinée dans son adoration, je suis fauchée par leur déchirante fusion » (Proulx, 2015, 381).

Ne faisant qu'un avec lui par l'allaitement, s'abandonnant à l'acte, elle est par le fait même coupée du monde extérieur, donc détachée de ce dernier. La mère qui allaite témoigne du détachement de son égo de deux manières : premièrement, elle s'abandonne dans l'amour fusionnel qui l'unit à son fils. Deuxièmement, elle n'a que faire de ce que les autres, tous ceux qui sont présents physiquement autour d'elle, pourraient de son geste (tel que l'opinion de la mère de Markus, pour qui allaiter en public témoigne d'un manque de pudeur). Bref, la mère de Markus, comme les autres personnages évoqués dans les lignes qui précèdent, valorise l'état de détachement.

La seconde catégorie de qualités morales appréciées ou incarnées par les personnages du roman sont : l'indépendance, l'action, la persévérance, la force, l'autonomie ou encore la patience. Bref, tout ce qui correspond à une force de caractère. Le premier exemple de ce type se manifeste dans la description que fait Gabrielle de sa défunte mère Françoise, lorsqu'elle vide sa maison.

[L]es images vivantes de maman lèvent et s'ébrouent, affairées, souveraines, d'une efficacité toujours irréprochable. Elle pousse dans les bancs de neige la souffleuse vrombissante, un mastodonte qui pourrait lui happer un pied mais qui ronronne de soumission entre ses mains. Elle traîne les sacs à ordures jusqu'à la rue, un dans chaque main pour rentabiliser la randonnée. Elle zigonne dans le robinet qui fuit jusqu'à ce qu'il ne fuie plus. (Proulx, 2015, 17).

Françoise est décrite comme incarnant une force qui lui permet d'assujettir son environnement à sa volonté. La souffleuse, qui selon toutes attentes devrait pourtant lui happer un pied, est pour ainsi dire soumise à Françoise. À la façon d'un animal apprivoisé, la machine ronronne. Son efficacité au travail est également mise de l'avant. Alors que l'on pourrait croire qu'une femme de cet âge n'a pas la force de porter plus d'un sac à ordures, Françoise, elle, en porte un dans chaque main, ce qui témoigne de sa grande force physique et de l'ardeur qu'elle met à la tâche. Il en va de même pour le robinet qui fuit. Le stéréotype de la femme seule veut qu'elle ne puisse pas accomplir ce type de tâche manuelle par elle-même, n'ayant pas les compétences requises pour le faire. Pourtant, Françoise n'en a cure ; elle tente de le réparer « jusqu'à ce qu'il » le soit, faisant ainsi preuve de persévérance. Même les images qui viennent à l'esprit de Gabrielle portent les mêmes qualités que Françoise. Elles s'ébrouent, ou secouent de leur force. Elles s'affairent, ou sont inépuisables. Elles sont souveraines, autrement dit, indépendantes et elles sont efficaces, c'est-à-dire qu'elles sont fortes. Bref, la description que fait Gabrielle de sa mère met en évidence les

qualités qu'elle lui reconnaît : la force, l'indépendance, l'autonomie, etc. En les rendant explicites de la sorte, Gabrielle souligne leur importance ; elle les valorise.

Le but que se donne Markus au chapitre *L'autre côté* vise également l'atteinte de l'indépendance. Il quitte la communauté juive hassidique. Il s'en éloigne géographiquement et imagine à ce moment-là sa mère qui le poursuit : « Il se jure que c'est la dernière fois qu'il se permet d'imaginer sa mère en train de courir derrière lui. C'est elle ou lui. C'est eux et leur poids de millénaires de grâce divine, ou lui tout seul tout nu dans sa légèreté de paria » (Proulx, 2015, 37). Markus oppose deux directions que peut emprunter sa vie, tel qu'illustré par la phrase « [c]est elle ou lui ». La première est associée à l'image de sa mère le pourchassant, donc à un état de dépendance à la figure maternelle. S'il décidait de rester parmi les juifs, la liberté de Markus serait limitée par sa mère et la religion. Cette première direction circonscrirait alors une manière spécifique de vivre. La seconde direction, quant à elle, est rattachée à ses désirs proprement personnels, dont le résultat serait en outre un sentiment de solitude (« lui tout seul tout nu ») mais également l'indépendance. En se choisissant « lui », Markus souhaite vivre indépendamment de ce que ses proches pourraient lui imposer. Bref, en quittant la communauté qui la vu naître et grandir, Markus choisit la route de l'indépendance. Il accorde par le fait même une plus grande valeur à l'indépendance.

Au chapitre *Retire-toi*, Guillaume visite Maya dans le but de l'exorciser. Elle affirme que son appartement est occupé par des démons ; elle est en pleine détresse. Maya l'accueille chez elle et lui offre un gâteau. Guillaume « [...] la [félicite] de son initiative de pâtissière – agir normalement et légèrement [est] exactement l'attitude à adopter » (Proulx, 2015, 115). Guillaume favorise un certain comportement face à la détresse. En situation d'angoisse, un individu peut

adopter l'un ou l'autre de ces deux comportements : l'action ou son opposé, la stagnation. Guillaume prône l'action.

Le chapitre *Le rendez-vous*, que j'ai analysé au chapitre précédent, est un autre excellent exemple de patience. Thomas est atterré par sa rupture avec Mona. Il s'accroche à une seule chose : sa propre patience. « *Tout passe, Thomas*. Il sanglote de peur, mais une idée flotte au-dessus du vide : tout passe [...]. Un jour, il ne sait ni quand ni à force de quoi, mais un jour très certainement il ne souffrira plus » (Proulx, 2015, 176). C'est effectivement ce qui finit par arriver à la fin du chapitre, exactement un an jour pour jour après la rupture, la douleur est estompée. Le texte confirme ainsi la croyance de Thomas selon laquelle « tout passe ». Puisque sa croyance est confirmée par le dénouement du récit, on peut dire que la patience est considérée comme une vertu.

Au chapitre *Petites puces*, Gabrielle affirme avoir dans sa classe certains étudiants qu'elle préfère aux autres. Elle apprécie particulièrement Laila et souhaite l'aider plus que les autres parce que Laila ne fait pas preuve de détermination. Gabrielle se demande en effet : « [...] qu'est-ce que les autres ont qu'elle n'a pas? La détermination, peut-être, la légèreté de la détermination. Oui, cette promesse que tout immigrant se fait à soi-même que tout va bien aller [...] Gaby a peur pour elle » (Proulx, 2015, 214). Laila n'apparaît pas déterminée aux yeux de Gabrielle, c'est-à-dire qu'elle ne lui semble pas avoir foi en ses propres capacités. Laila apparaît comme le contraire de Françoise, que Gabrielle décrivait comme une femme ayant confiance en ses aptitudes, ce qui l'amenait à accomplir plus que ce que l'on aurait pu s'attendre d'une femme de son âge. La peur ressentie par Gabrielle démontre par opposition qu'elle valorise la détermination. Elle considère donc qu'une personne qui ne présente pas ce trait de caractère est vulnérable précisément parce que cette caractéristique est nécessaire pour mener une vie bonne.

Khaled incarne lui aussi à sa manière la force de caractère. Il raconte à Gabrielle que les autorités lui ont demandé de parler à son frère Zahir Ramish, lequel avait trouvé refuge dans l'église où prêche le Père Guillaume : « Je les ai convaincues que ma visite aurait exactement l'effet contraire. Il n'est pas facile de rester immobile, même quand les mouvements sont inutiles. Je suis resté ici pendant que le drame battait là-bas » (Proulx, 2015, 258). Dans ce contexte, être actif correspond à une inactivité physique de la part de Khaled. On ne peut donc pas affirmer qu'il prêche l'action en tant que telle. C'est plutôt la force de caractère qui est mise de l'avant. Il aurait été plus simple et facile pour Khaled de céder à la demande des autorités et d'aller à la rencontre de son frère. Mais il préfère s'en tenir à sa propre idée, ce qui, étant donné le contexte légal et médiatique qu'une affaire de terrorisme suppose, requiert une énorme conviction en sa propre opinion. Khaled, tout comme Gabrielle, valorise la force et l'indépendance d'esprit.

Jeanne Mance incarne elle aussi certaines de ces valeurs morales, elle qui connaît la misère physique : « À cinquante-deux ans, elle se trouve en bien piteuse forme. Elle a le bras droit en écharpe, disloqué et rompu, et perpétuellement douloureux. Depuis plus d'un an, elle doit être habillée et soignée comme un petit enfant » (Proulx, 2015, 352). Et pourtant, elle trouve tout de même la force de retraverser l'Atlantique en bateau, avec toutes les difficultés que suppose un tel voyage pour l'époque, pour demander de l'argent afin de subvenir aux besoins de Ville-Marie. Jeanne Mance témoigne alors d'une persévérance et d'une force hors du commun. La page suivante met de l'avant son « sens pratique » (Proulx, 2015, 353), qualité qui correspond aussi à la force, puisque comme le démontre le passage de Khaled, un sens pratique nécessite également une force de caractère afin de mener à terme certains projets qui vont à l'encontre de l'opinion des autres. De la même façon, c'est le sens pratique de Jeanne Mance, additionné à sa force de caractère, qui la motivent à poursuivre son projet de fondation de Ville-Marie. Enfin, Jeanne Mance apprécie

elle aussi l'indépendance, tel que le démontre le passage suivant : « Entre autres, sa biographie – *La vie de Monsieur de Renty, de Jean-Baptiste Saint-Jure – est un modèle d'indépendance [...] dont elle a fait sa lecture de chevet* » (Proulx, 2015, 356). Nul doute qu'elle valorise l'indépendance, puisqu'elle dédie son temps de lecture à un personnage chez qui l'indépendance est un trait fondamental.

Reste la mère de Markus, dont le monologue intérieur ne saurait être plus clair quant à l'importance accordée à l'action : « Faire est plus important que croire [...]. Croire n'engage que l'esprit agité et changeant, tandis que faire implique chaque seconde de notre existence » (Proulx, 2015, 370). Une fois de plus, le trait moral qui est mis de l'avant par le personnage – la mère de Markus dans ce cas – est présenté sous la forme d'une dichotomie qui oblige l'individu à choisir. Faire ou croire. Action ou inaction. Il n'en demeure pas moins que la mère de Markus place elle aussi l'action sur un piédestal face à toute forme d'inaction.

La troisième catégorie de qualités morales que j'identifie dans le roman de Proulx regroupe les qualités qui relèvent de la franchise, de la fidélité, de l'amour ou de l'amitié. Bref, elle regroupe la valorisation d'une relation positive entre individus. Même si elle recoupe l'argumentaire du chapitre précédent de mon travail, il est important de souligner l'incidence de cette catégorie à nouveau puisque d'une part, elle est mise en récit que, d'autre part, elle fait partie du propos des personnages. J'ai déjà abordé sa mise en récit. Dans ce qui suit, je m'attarde au discours en tant que tel.

Le narrateur du chapitre *Le bien ne fait pas de bruit* (pages 79-85), lequel rapporte librement le point de vue de Jeanne Mance, dépeint Paul de Chomedey comme possédant plusieurs des qualités énumérées ci-haut. Paul « reste d'une simplicité franche avec ses hommes, les tutoyant avec affection, leur faisant partager les vivres de sa table, les assistant dans les labeurs les plus

ingrats » (Proulx, 2015, 83). Ce personnage est décrit comme étant humble puisque son poste de gouverneur ne l'empêche pas de participer de la même manière que tous les autres habitants de Ville-Marie aux tâches communes. On peut également affirmer que le tutoiement est une marque d'amitié, tout comme l'est le partage de sa nourriture. La description se poursuit à la page suivante. Devant l'adversité et les problèmes qui surviennent à Ville-Marie,

[...] elle [Jeanne Mance] ne l'a jamais vu se départir de sa souplesse et de sa patience [...]. Paul de Chomedey reste courtois sous les attaques [de ses détracteurs], répondant aux assauts par le sourire et l'humour, encaissant avec équanimité ce qu'il n'est pas en situation de changer (Proulx, 2015, 84).

Souplesse, patience, courtoisie, sourire, humour et tranquillité d'esprit : ce sont tous des attributs qui évoquent le maintien de relations positives entre individus. De plus, le ton de la description est flatteur et admiratif. Il est mentionné à la page 83 que l'image de Paul est « puissante » et à la page 85 qu'il « réinvente chaque jour la notion de parfait gentilhomme » (Proulx, 2015). La description de Paul de Chomedey n'est rien de moins qu'une liste de qualités suivies d'exemples de situations où elles se manifestent. Bref, ces qualités morales sont clairement mises en valeur.

Dans le chapitre *Un goût de viande crue*, Charlie Putulik est guidé par Tobi Crow vers un centre communautaire afin qu'il s'y douche. Charlie est récalcitrant à l'idée de fréquenter l'endroit. Mais une fois qu'il s'y trouve, il est accueilli positivement, ce qui le désarme : « [...] sans qu'il sache comment, toute cette amitié débordante le fit aboutir sans vêtements et sans défense dans la douche » (Proulx, 2015, 97). Non seulement l'amitié est-elle mise de l'avant dans ce passage, mais le texte décrit également son effet sur un individu. L'amitié communiquée par Tobi et par Virginie et que ressent Charlie efface le préjugé qu'il entretient à l'égard des gens du centre communautaire. C'est donc dire que dans une certaine mesure, une amitié forte peut permettre à un individu de dépasser les préjugés ou croyances négatives qu'il entretient envers l'autre. Il est évident que cette

qualité morale est valorisée dans ce passage du texte. D'ailleurs, le narrateur rapporte indirectement une pensée de Charlie quant à Tobi, plus loin dans le chapitre, qui explicite son appréciation pour ce même type de valeur : « Il [Charlie] n'était pas fautif, seule fautive était cette société de *Qallunaat* qui avait oublié le sens de la solidarité et du partage, il était un redresseur de générosité » (Proulx, 2015, 103). Charlie se déculpabilise de voler les objets des autres en accusant la société occidentale de ne plus avoir pour assises les valeurs de solidarité, de partage et de générosité. Indirectement, il affirme que si la société était fondée sur ces dernières, le besoin d'y redistribuer les biens serait absent et donc qu'il n'existerait pas de voleurs comme lui. Bref, il met de l'avant ces valeurs comme étant nécessaire à un vivre-ensemble équitable.

Au chapitre *Retire-toi*, le discours du Père Guillaume fait l'apologie de l'amour. Après avoir exorcisé Maya par des prières, voilà ce qui lui traverse l'esprit : « C'était le meilleur moment [...] quand les êtres bardés de barbelés se défaisaient d'eux-mêmes et devenaient ce qu'ils étaient déjà sous leur armure d'orgueil : des créatures de l'amour, des phalènes attirées par la lumière » (Proulx, 2015, 123). On retrouve ici évidemment la valorisation du détachement de son égo et de son orgueil, tel que mentionné plus haut. Mais l'accent est mis sur ce qui apparaît être la « vraie » nature humaine pour Guillaume : l'amour. J'utilise le terme nature puisque le texte utilise la métaphore de l'insecte. Certaines espèces de phalènes sont invariablement attirées par la lumière lorsqu'il fait nuit ; c'est tout simplement dans leur nature. En présentant la nature humaine comme étant caractérisée par de l'amour, Guillaume ne fait pas que valoriser ce sentiment, il le présente carrément sous la forme d'une vérité inébranlable. Le roman interprète le message du Coran exactement de la même manière que Guillaume présente le catholicisme. À travers le monologue de Khaled, dédié à Gabrielle, le lecteur entend une fois de plus un message fondé sur l'amour : « Ma peine est grande de voir le *Qur'an*, cette monumentale déclaration d'amour, réduit à un

symbole d'oppression ou à un instrument de fermeture » (Proulx, 2015, 248). Ainsi, le Coran, et par extension la religion musulmane sont décrits comme reposant sur le sentiment d'amour qui y est élevé au rang de valeur fondamentale. En plus de lier deux courants religieux différents, ces passages ont pour effet de placer l'amour comme leur dénominateur commun. L'entrevue de Guillaume à l'émission de télévision *Silence, on parle* ajoute la compassion à la valorisation de l'amour. Le passage où il défend sa décision d'accorder l'asile au fugitif Zahir Ramish en témoigne. Virginie intervient pour expliquer les motivations de Guillaume : « Guillaume n'a fait que son devoir de compassion, de compassion simplement humaine dont le Vatican en général et Monseigneur en particulier se montrent tout à fait incapables... » (Proulx, 2015, 339). Pour elle, la compassion envers l'autre est plus importante que de simplement obéir aux autorités, puisque les forces de l'ordre et les supérieurs de Guillaume réclamaient Ramish. C'est donc dire que le « devoir de compassion » a plus de valeur que le droit ou le politique. La mise en valeur de la compassion par Virginie ne pourrait pas être plus claire.

Enfin, Laurel préconise lui aussi des formes de relations positives entre les personnes. Le livre qu'il écrit met en scène Jeanne Mance, qu'il compare à Virginie pour sa générosité à la même émission télévisée :

[...] prenez Virginie, une laïque pourtant elle aussi comme Jeanne Mance, mais qui a complètement investi le champ de la générosité humaine et même mystique, elle n'en a pas parlé, mais son quotidien consiste à protéger la vie et la santé des humains les plus vulnérables (Proulx, 2015, 347).

Selon le propos de Laurel, la générosité dont font preuve les deux femmes dépasse le champ humain, elle est « mystique ». À la lecture de l'exemple de Virginie, on comprend que cela signifie qu'elle ne se contente pas d'être généreuse auprès des gens qu'elle connaît (sa famille ou ses amis). La générosité qui est considérée mystique par Laurel se manifeste par une aide envers les gens

« les plus vulnérables ». Autrement dit, ce sont les « démunis » auxquels pense Guillaume lorsqu'il réfléchit à son sermon pour la messe de Noël. En somme, les personnages du roman valorisent ou incarnent des formes de relations positives entre individus de tous horizons.

3.2 L'éthos : les défauts moraux

Les défauts moraux incarnés ou dépréciés par les personnages se divisent aussi en trois catégories distinctes. La première regroupe ce qui a trait à l'égoïsme ou à la démesure. Bref, à une trop grande importance apportée à son propre égo ou un excès d'amour-propre, par rapport à l'ascendant accordé aux autres par un individu sur sa propre personne. La pensée de Guillaume, rapportée librement par le narrateur hétérodiégétique, est une fois de plus éclairante puisqu'elle est explicite quant à ces défauts. À ce propos, Guillaume se dit ceci :

Au nord pas moins qu'aux tropiques, il y avait surtout des vies extérieures agitées par l'égoïsme et l'avidité, puisqu'au nord aussi bien qu'aux tropiques il y avait des humains. Guillaume sifflotait tout en pensant aux humains fatalement courtisés par le Mal » (Proulx, 2015, 111).

La lettre majuscule confère au mot « Mal » une puissance supplémentaire ; elle attire l'attention du lecteur un moment de plus sur ce mot. Ensuite, la majuscule lui attribue un sens plus large que sa définition, le mal devient un nom propre plutôt que commun. Cela lui confère presque une personnalité. Dans tous les cas, l'importance du mal est ici accentuée. Et sa définition correspond, du moins partiellement, à ce que Guillaume nomme l'égoïsme et l'avidité. La réflexion du Père n'entretient pas la conviction qu'un univers sans égoïsme ou avidité est possible, puisqu'il affirme que là où il y a des humains, il y a le mal. Ceci dit, en associant le concept du mal à ces deux défauts moraux, il les abomine, pour ainsi dire. Cette interprétation correspond d'ailleurs à son discours sur l'importance du détachement, que j'ai cité plus haut, et qui condamne le « trop

d'aisance [et la] pauvreté d'esprit » (Proulx, 2015, 113). Un peu plus loin, Guillaume porte le même jugement sur lui-même que sur les autres. Repensant à l'aide qu'il apporte à Maya et à Zahir Ramish, il est « soulevé par l'exultation » (Proulx, 2015, 135). Puis, il réalise que sa fierté a une origine malsaine : « Il eut un rire bref. Il venait de reconnaître l'empreinte de l'adversaire. Quelle ingéniosité, quand même, quelle mystification parée de vertu et enrubannée de colère sainte, sous laquelle ne vivait que cette petite carcasse vide : l'orgueil » (Proulx, 2015, 136). L'orgueil, comme le mal, est ici personnifié. Il a la capacité de se couvrir le visage, de se cacher, de la même manière que le ferait une personne qui commet un crime. L'orgueil est une forme de vanité ; il consiste à se placer au-dessus des autres, à se croire supérieur à eux. Et Guillaume condamne cet excès d'égo tant chez les autres que chez sa propre personne. Il renchérit sur le sujet lors de son entrevue télévisée : « Montréal est une si charmante collection d'individualismes débridés et d'égoïsmes rutilants, et d'intolérances sous le couvert de la bonne foi, et de désirs de paraître et de briller, d'ORGUEIL, bref, d'orgueil et d'esprits orgueilleux » (Proulx, 2015, 338). Dans ce passage, l'individualisme, l'égoïsme, l'intolérance et le désir de plaire sont tous placés dans la catégorie de l'orgueil, comme démontré par l'enchaînement des idées (il termine avec le mot orgueil) et par la capitalisation et la répétition de ce terme. Guillaume les associe quelques lignes plus loin au Diable ; ce qui achève le processus de personnification et la condamnation que j'évoquais plus haut.

Gabrielle répugne elle aussi l'égoïsme. Au chapitre *Petites puces*, elle boit un pot avec Laurel. Elle lui demande de raconter une fois de plus le moment où, en Inde, il aurait aperçu le fantôme de Françoise, « [...] [j]usqu'à ce qu'invariablement il s'impatiente : *Relaxe et oublie ça, Gaby, c'était juste une image, une simple image comme lorsqu'on rêve*. Elle déteste quand il est comme ça, quand il garde ses trésors pour lui, quand il lui dénie le droit de comprendre » (Proulx,

2015, 221). Conserver quelque chose pour soi est une forme d'égoïsme. Même s'il s'agit ici d'une information ou d'une pensée, Laurel fait preuve d'égoïsme aux yeux de Gabrielle. Elle « déteste » ça ; une autre façon de dire que l'insensibilité lui répugne.

Le monologue de Khaled dénonce aussi l'excès d'égo. Parlant de la liberté qu'il accordait à sa fille Laila, il dit ceci : « [...] car elle a, oui, une chambre à elle et dedans tous les appareils qu'il faut pour se dire moderne, tous les iPad iPod Iphone *i-me-myself-and-I* qui font dialoguer entre eux des fantômes » (Proulx, 2015, 243). En qualifiant l'identité virtuelle de fantomatique, son discours présuppose que les interactions face à face sont réelles et vraies. Khaled dénigre les défauts moraux que sont l'égoïsme, l'indifférence ou le narcissisme en les associant à l'informatique, au virtuel, voire à l'irréel. Il ajoute à la page suivante un commentaire sur la société occidentale qui vient renforcer son propos. Il la qualifie de « désert égoïste » (Proulx, 2015, 244). On associe souvent au désert la soif ou la difficulté de s'y abreuver à cause de la chaleur et de la sécheresse qui y règnent. En plaçant ces deux mots côte à côte, Khaled laisse entendre que pour lui, l'égoïsme fait de l'humain un être assoiffé, insatisfait. Bref, comme Guillaume, il est clairement opposé à l'égoïsme.

Jeanne Mance réproche la démesure lorsqu'elle retourne en France, après avoir passé plusieurs années en Amérique. Sa description de Paris est éloquente à ce propos : « *La ville grouille comme un organisme monstrueux qui déborderait de son propre corps [...]. La puanteur l'assomme. Et la démesure partout : trop de bruits, trop d'objets, trop de gens* » (Proulx, 2015, 354). La ville est décrite non comme une personne, mais plutôt comme un animal, un monstre sans forme. Le trop-plein de bruits, d'objets et de gens est indéniablement négatif du fait qu'il est associé à une monstruosité, à un organisme vivant innommable. Contrairement aux passages précédents, Jeanne Mance n'est pas rebutée par l'égoïsme en tant que tel ; il ne s'agit pas ici

d'excès d'égo. Elle condamne plutôt l'excès dans sa forme pure et simple. C'est là que son propos rejoint celui des autres personnages. Comme Guillaume, Gabrielle et Khaled, Jeanne Mance perçoit l'outrance, la démesure, comme un défaut moral.

La deuxième catégorie de défauts moraux qui apparaît dans le roman de Proulx est celle de l'apitoiement. Par apitoiement, on pourrait entendre le fait de prendre en pitié, donc de compatir avec les autres. Or, j'ai déjà nommé la compassion comme une qualité, et non un défaut. L'apitoiement qui est décrit de manière négative dans le roman de Proulx est plutôt l'acte de s'apitoyer excessivement sur son propre sort, ce qui pourrait être également lié à l'excès. Mais comme il y a un certain nombre de passages où ce type précis d'apitoiement est décrié dans le roman, il va de soi d'en faire une catégorie à part entière.

Le chapitre *Un goût de viande crue* fournit un excellent premier exemple de ce défaut. Tobi demande à Charlie de lui faire visiter son campement. Une fois qu'ils y sont, Charlie lui montre les objets qu'il a volés et essaie de s'expliquer. Ils abordent également indirectement son alcoolisme. Tobi réagit : « *Ce n'est pas la façon de faire*, disait Tobi [...]. *Redresse-toi*, lui dit aussitôt Tobi rudement, *redresse-toi et cesse de larmoyer* [...] *regarde ta soif au lieu de lui obéir, [...] es-tu un homme ou bien un esclave?* » (Proulx, 2015, 104). L'alcoolisme de Charlie est présenté comme une forme d'apitoiement puisque Tobi associe la soif et les larmes. De plus, Tobi affirme qu'il est possible d'établir deux relations envers l'alcool qui s'opposent : la voir pour ce qu'elle est, c'est-à-dire une manière de s'apitoyer, et ainsi se libérer de l'emprise qu'elle exerce sur sa personne, ou bien se laisser gouverner par elle. Par analogie, la même dichotomie s'applique à l'apitoiement. C'est dire qu'il est possible pour un individu de s'apitoyer sur son sort ou bien de regarder la tristesse en face et la dépasser. Dans tous les cas, l'apitoiement est évidemment décrié

comme une alternative qui n'est pas viable en comparaison avec son opposé, qui correspond à une libération.

Un extrait de l'histoire de Père Guillaume fournit un autre exemple, plus nébuleux cette fois, de l'apitoiement. Lorsqu'il entre en contact pour la première fois avec Zahir Ramish, Guillaume lui demande s'il est musulman.

[Guillaume] vit la frayeur revenir dans les yeux de Zahir, mélangée à une roublardise furtive tandis qu'il niait de la tête ce qui était l'évidence. Un flot de compassion submergea Guillaume, qui ne voyait pas pire souffrance que celle de renier ce qu'on était vraiment » (Proulx, 2015, 131).

Zahir renie la part d'identité que constituent ses croyances religieuses, car les proclamer haut et fort pourrait inciter Guillaume à l'expulser, ce qui accentuerait sa souffrance. Zahir se dissocie de ses croyances. En évitant d'être identifié comme la personne qu'il est, il rejette sa part de responsabilité à l'égard des crimes qu'il a commis. À la manière de Charlie, son discours laisse sous-entendre qu'il serait agi par une force externe à sa personne. Bref, il s'apitoie lui aussi sur son sort. Par identification, la pitié est également souffrance dans le sens de souffrir à la place d'une autre personne. Par conséquent, on peut dire que pour Guillaume, il n'y a rien de pire que l'apitoiement dans le sens où il signifie « de renier ce qu'on [est] vraiment » (Proulx, 2015, 131).

Jeanne Mance condamne l'apitoiement, sous la forme du découragement. Alors que Ville-Marie est ravagée par les attaques des Iroquois, Paul soulève l'idée d'abandonner le projet. Jeanne Mance réagit : « *Elle l'entend, mais cette fois elle ne peut être de son côté, du côté du découragement. En elle, le doute ne trouve toujours pas d'assise. Ville-Marie est l'œuvre de Dieu, qu'Il accomplira* » (Proulx, 2015, 142). L'abandon de la ville est placé en opposition à sa sauvegarde, qui elle, correspond à Dieu. Il va de soi de dire que Dieu, quant à lui, est associé à ce

qui est moralement bien. Le découragement, par association, est alors une forme du mal, donc de défaut moral.

Dans le chapitre racontant sa dépression, Thomas porte un jugement sur ses propres réactions face à sa peine d'amour. Donald l'accuse de ne pas avoir réagi après que Mona l'ait laissé. De la même façon, Thomas méprise le fait qu'il s'apitoie sur lui-même :

On attend autre chose d'un homme dévasté par une peine d'amour, un vrai homme bourré de testostérone costaude, on attend certainement autre chose que des larmes et une dépression à moitié ratée. [Thomas est] comme les femmes, comme les geignards, les larmoyants (Proulx, 2015, 201).

Plutôt que de réagir et de vivre sa peine, Thomas tente de simplement vivre son quotidien tel qu'il est. En résulte une dépression. L'élément à retenir de ce passage n'est pas la comparaison entre les hommes et les femmes ou encore la dépression tournée à la dérision par le personnage. C'est le fait que Thomas soit dégoûté par sa propre réaction qui doit être souligné. D'une part, Thomas perçoit l'apitoiement comme un défaut. D'autre part, le récit amène également le lecteur à percevoir l'apitoiement comme un défaut puisque cet apitoiement cause la dépression du personnage. L'apitoiement l'empêche de vivre ses vraies émotions. En résumé, plusieurs personnages dévalorisent l'apitoiement qui apparaît à la lecture du roman être une forme de souffrance qui emprisonne, pour ainsi dire, l'individu qui s'y laisse prendre.

La troisième et dernière catégorie de défauts moraux qui est décrite dans le roman est celle du mépris et de la haine. Contrairement à l'apitoiement, ce défaut apparaît dans la relation entre les personnes plutôt que dans la relation qu'entretient un individu envers lui-même. Pour cette catégorie, je me contente de citer un seul personnage. Puisque le roman met un plus grand accent sur les qualités que sur les défauts moraux, c'est surtout en accentuant l'importance de la franchise,

de la fidélité, de l'amour et de l'amitié, donc en opposant ces qualités au mépris et à la haine, que le texte condamne ces derniers. Il n'en demeure pas moins que Père Guillaume décrie ces défauts à plusieurs reprises dans le roman. Il associe le diable à la haine : « À vrai dire, chaque massacre, chaque violence, chaque percée de haine était une actualisation du Diable » (Proulx, 2015, 118). Son discours est semblable lors de son entrevue télévisée. Il y qualifie le diable comme « une pulsion de haine » (Proulx, 2015, 338). La haine correspond pour Guillaume à la violence, tout comme le massacre. Et en les associant au diable, il les marque du sceau de la négativité.

Dans ce qui précède, j'ai rendu explicites les croyances, les principes, les valeurs et les normes morales qu'incarnent les personnages à travers leurs actions et leurs caractères. En effet, l'éthos du roman se manifeste principalement sous la forme de qualités morales que valorisent les personnages ou de défauts moraux qu'ils dévalorisent. J'ai mentionné au chapitre précédent que selon Bouchard, un mythe ordonne l'imaginaire collectif d'une société donnée. On pourrait dire que le mythe et l'imaginaire collectif sont liés par métonymie ; ils entretiennent un rapport logique dans la mesure où le premier est une manifestation (parmi d'autres) du système de relations et de représentations qui compose le second. Ainsi, il est possible de tirer de l'analyse de l'éthos que je propose ci-haut des conclusions quant aux modalités d'un imaginaire collectif qui serait fondé sur le mythe que propose Monique Proulx dans *Ce qu'il reste de moi*. En d'autres mots, je cherche à établir quel serait le système de relations et de représentations de la société québécoise si elle venait à faire du mythe du citoyen ouvert aux différences identitaires, tel que proposé par Proulx, un mythe national « sacralisé » ou en voie d'être assumé collectivement. Des huit représentations que propose Bouchard dans son ouvrage sur le mythe, trois peuvent être reliées à l'éthos du roman de Proulx. Il s'agit de la représentation de soi et des autres, du social, et de l'univers.

J'ai nommé les qualités appréciées et défauts dépréciés par les personnages du roman. Or il est possible encore une fois de regrouper les six catégories que je propose en trois grands groupes que voici. Le détachement, la simplicité, l'égoïsme et la démesure peuvent tous être liés à la représentation de l'univers, de la vie et de la mort, de l'ici et de l'au-delà, dans la mesure où Bouchard affirme que cette catégorie regroupe les représentations « [...] grâce auxquelles les individus donnent un sens à leur existence » (Bouchard, 2014, 29). Les personnages du roman donnent un sens à leur quotidien en valorisant constamment une attitude de détachement face aux biens matériels et à leur singularité et en se rappelant qu'il est mieux de vivre dans la simplicité, tout comme ils le font en dévalorisant l'égoïsme et la démesure puisque ces défauts sont associés à la souffrance. L'indépendance, la persévérance, la force ou encore l'autonomie, ainsi que l'apitoiement sont des qualités et défauts qui participent à une représentation de soi et des autres dans la mesure où cette catégorie regroupe des représentations « [...] qui fondent une dynamique identitaire d'inclusion et d'exclusion » (Bouchard, 2014, 28). En effet, ces qualités permettent aux personnages du roman de se sentir inclus dans leur environnement social alors que le défaut qu'est l'apitoiement est la cause d'un sentiment d'exclusion chez ceux-ci. Lorsqu'il écrit sur la représentation de soi et des autres, Bouchard met l'accent sur le rapport « Eux-Nous » (Bouchard, 2014, 28), mais rien n'empêche de penser cette représentation en dehors de la dichotomie que le sociologue propose dans son ouvrage. De la même manière, Bouchard aborde la représentation du social ainsi : ce sont les représentations qui assignent à l'individu un « [...] rang ou statut sur une échelle de prestige et d'autorité, d'avoirs et de pouvoirs » (Bouchard, 2014, 28). Mais cette catégorie réfère également et plus généralement aux « [...] perceptions que les individus entretiennent de leurs pairs » (Bouchard, 2014, 28). Je classe dans ces représentations les qualités morales mises de l'avant dans le roman que sont la franchise, la fidélité, l'amour et l'amitié. Le

mépris et la haine tombent également dans cette catégorie. En effet, le récit de Proulx narre des histoires où les personnages se voient délivrés des préjugés ou présupposés qu'ils entretiennent à l'égard des autres lorsqu'ils baignent dans un environnement où ces qualités sont prééminentes. À l'inverse, la haine et le mépris entretiennent les perceptions de divisions entre les personnages du roman.

3.3 Les conditions de l'atteinte d'un bien-être psychologique

En résumé, j'ai fait ressortir les valeurs de l'éthos de *Ce qu'il reste de moi*. Pour pouvoir démontrer la manière dont cet éthos permet de penser la reconnaissance identitaire sur le plan politique, il me faut tout d'abord emprunter quelques détours. Dans ce qui suit, je vais démontrer l'état que permet d'atteindre l'adhésion à ces valeurs par une personne, selon le roman. Suite à mon analyse, il deviendra manifeste que le texte présuppose que si un individu fonde son quotidien sur les valeurs énoncées ci-haut, il lui est possible d'atteindre un état psychologique de bien-être.

Tout d'abord, il me faut reprendre un élément du cycle de la résilience que j'ai explicité au chapitre précédent. J'y ai écrit que les personnages partagent une aspiration : celle de la ferveur et de l'appel au dépassement. En scrutant quelques passages du roman, il est possible de préciser ce que cherchent à dépasser les personnages au niveau individuel plutôt que dans leur rapport à l'autre. En effet, cette aspiration présuppose la croyance selon laquelle un changement absolu du cours des choses tel qu'il se manifeste au présent (et de sa suite logique) est possible. J'ai affirmé que dans une optique relationnelle, il s'agit de résilience. Au niveau personnel maintenant, le récit présuppose que lorsqu'il y a présence d'un état psychologique négatif – d'un profond mal-être – chez l'individu, cet état doit être dépassé afin que la personne soit encline à établir des relations positives avec les autres qui sont fondées sur le respect mutuel. Dans les prochains paragraphes, je vais exemplifier ce que je décris comme étant le dépassement d'un profond mal-être.

Dès les premiers chapitres, le texte témoigne d'une croyance entretenue par les personnages en l'existence d'un destin. Or dans le roman, le destin correspond quasiment toujours à un état incongru des choses. C'est-à-dire que ce terme est toujours utilisé pour décrire un mal-être chez un personnage ou encore une situation qu'il n'arrive pas à s'expliquer. En ce sens, le dépassement devient dépassement de l'état actuel, souvent difficilement explicable, des choses. Lorsque Gabrielle visite la maison de sa défunte mère et qu'elle y retrouve le chapeau de Markus, elle n'arrive pas à comprendre comment sa mère a pu entretenir une quelconque relation avec cet homme issu de la communauté juive. Une phrase toute simple met de l'avant cette croyance qu'elle entretient en l'existence d'un destin et qui lui permet d'accepter l'incompréhensible : « [il] s'est passé ce qui devait se passer » (Proulx, 2015, 33). Cette phrase explicative lui permet de cesser de s'attarder à l'incongruité de ce dont elle témoigne. Gabrielle est traversée par une pensée similaire au chapitre *Petites puces*. Lorsque Laila se présente chez elle et lui demande de garder son petit frère, Gabrielle réagit ainsi : « Pas de vraie surprise, plutôt l'évidence soudaine de voir advenir ce qui devait advenir, comme quand la neige se décide à jaillir des nuages, ou que le soleil bondit de la ligne d'horizon qu'il n'en finissait plus de colorer » (Proulx, 2015, 226). Les comparaisons avec la neige et le soleil, des éléments inscrits dans les lois de la nature, ont pour effet d'accentuer la puissance du concept « d'inévitabilité ». Le soleil ne cesse en effet de parcourir son cycle, de même que la neige tombe lorsqu'il fait froid. C'est bien d'étonnement dont il s'agit, même si Gabrielle affirme le contraire, puisque cette affirmation répond au besoin implicite d'expliquer l'apparition de Laila. Elle dépasse cet étonnement en décrivant la scène comme inévitable. Au chapitre *L'autre côté*, Markus se trouve à partager un repas avec celui-là même qui lui a volé tous ses biens un peu plus tôt dans le récit. Situation avec laquelle il n'est évidemment pas à l'aise. Pour accepter ce malaise, il se décrit le cours des choses de la sorte : « En attendant, tout est ainsi, tout est déterminé

et inévitable » (Proulx, 2015, 60). Le discours de Khaled quant à son frère, Zahir Ramish, est teinté lui aussi de cette conviction. Il dit : « Je souhaiterais que les dernières heures de Zahir [...] aient échappé par miracle à la trajectoire du destin, qui achemine les êtres là où ils ont lancé leurs ancres et pas ailleurs » (Proulx, 2015, 257). Le miracle, qui par définition décrit un événement allant dans le sens contraire à la nature ou du cours immuable des choses, est présenté par Zahir comme le seul élément qui aurait pu contrer le destin. L'inévitabilité est alors accentuée dans ce passage par la mention et le poids de son contraire : le miracle. Et c'est cette inévitabilité, ce destin, qui permet à Khaled d'expliquer le mal qui habite son frère. Gabrielle, Markus et Khaled partagent la même assomption selon laquelle certaines choses sont parfois inévitables. Bref, tous ces personnages croient en un destin. Ceci dit, ils évoquent tous le destin pour expliquer un sentiment de mal-être ou une incongruité dans le cours des événements.

Étant donné que le destin réfère toujours indirectement à un sentiment ou à des événements, cela signifie qu'il est possible de les modifier, d'agir sur ceux-ci. Le passage de Khaled est particulièrement révélateur quant à la possibilité d'intervenir. Il laisse entrevoir une possible intervention de l'individu sur son destin par la métaphore de l'ancre. Sur un bateau, l'ancre est nécessairement lancée par quelqu'un ; le lanceur décide de sa trajectoire. Lancer est une action. La trajectoire du lancement est choisie. C'est dire que le destin d'une personne résulte, du moins en partie, de ses choix et de ses actions. Le discours de Khaled ouvre donc la voie à la possibilité qu'a une personne d'infléchir la trajectoire de sa vie. Ce passage fait d'ailleurs écho à une pensée qu'a Jeanne Mance, au premier chapitre. Réfléchissant à la nouvelle ville qu'elle s'apprête à créer avec ses compatriotes venus de France, Jeanne Mance se dit ceci : « [...] elle s'engage à y croire [...] avec tant d'efficacité que ça ne pourra pas ne pas advenir » (Proulx, 2015, 14). L'inévitabilité est encore une fois soulignée, mais elle est précédée par le fait de croire en celle-ci. Autrement dit,

c'est la croyance en l'inévitabilité d'un événement X qui engendre le fait qu'il est perçu et vécu comme inévitable. Cela va de pair avec le propos de Khaled dans la mesure où Jeanne Mance et lui admettent l'existence d'un destin, mais reconnaissent également qu'il est influencé par la personne qui le vit. Bref, le texte présente le destin comme une croyance et non comme quelque chose de véritablement inévitable. Cela présuppose la possibilité en un changement du cours des choses lorsque son état présent, souvent expliqué par le destin, cause un mal-être. Cette possibilité de changement ouvre en retour la porte au pouvoir que peuvent avoir les personnages sur leur propre vie. Dans la métaphore de l'ancre, c'est le lanceur qui décide de la trajectoire du jet. Cela signifie que toute personne peut exercer un certain pouvoir sur sa propre vie, même si en apparence, sa trajectoire semble être prédéterminée. Étant donné que les valeurs mises de l'avant par les personnages relèvent de l'attitude d'une personne, on peut affirmer que le pouvoir de la personne se situe au niveau de l'attitude qu'elle adopte face aux événements quotidiens.

Entre l'état psychologique et le cours des événements, c'est surtout le sentiment de mal-être que je retiens. En effet, c'est sur un tel état émotionnel que le roman s'attarde le plus dans les situations où les personnages en appellent au destin pour expliquer l'incompréhensible. Ainsi, on peut raisonnablement affirmer que le détachement, l'indépendance ou l'amour sont des exemples de valeurs qui, lorsqu'elles teintent l'attitude ou les actions des personnages, favorisent l'atteinte d'un état psychologique dont l'appellation et la définition varient d'une trame à l'autre du roman. Plusieurs personnages du roman (Laurel, Gabrielle, Markus, Maya, Charlie, Thomas, Guillaume et Khaled) traversent, pour ainsi dire, une mauvaise phase dans le roman. Ils sont dans un état psychologique que je qualifierais de négatif dans la mesure où ils manifestent tous une insatisfaction à l'égard de la manière dont ils se sentent. La majorité d'entre eux souhaite changer. Or pour changer, il est impératif pour une personne de se fixer un objectif afin de donner une

direction nouvelle à ses actions ou pensées. C'est d'ailleurs ce que les personnages du roman de Proulx font. À de nombreuses reprises dans le roman, les personnages nomment un état qui est teinté de positif et qui fait office de cible à atteindre par leurs gestes ou pensées. Cet état est identifié alternativement à l'aide des termes suivants : unité, vérité, absolu, divin ou même le bien (opposé au mal). L'analyse que je propose dans ce qui suit vise à démontrer qu'il s'agit toutefois toujours d'une forme de bien-être. Pour ce faire, je vais expliciter les endroits du texte où l'existence d'une telle visée (de bien-être) est évidente. Les exemples où les personnages nomment un état qui relève du bien-être sont extrêmement nombreux dans le roman. Par souci de concision, je vais me contenter de nommer les différentes appellations que prend le bien-être dans le texte et de donner l'exemple qui est le plus manifeste pour chacune d'entre elles.

L'unité est évoquée à plusieurs reprises et sous plusieurs formes dans *Ce qu'il reste de moi*. La première forme qu'elle prend est l'unité entre l'action et la pensée de la personne. L'exemple le plus éloquent est à mon avis celui de l'épisode dépressif que traverse Thomas après que Mona l'ait quitté. Thomas ne fait évidemment pas face à la tristesse qui le remplit après sa rupture, il essaie d'en faire fit et de poursuivre son quotidien comme si tout allait bien. Pourtant, une tristesse l'habite quand même. Face à sa déprime, Thomas se raccroche à une idée : « Il faudrait juste que ses parties constituantes acceptent de se rassembler, que son esprit et son corps recommencent à coïncider » (Proulx, 2015, 172). L'idée à laquelle il s'accroche est l'existence d'un état d'unité entre « son esprit et son corps ». Effectivement, il se sent mieux à la fin du chapitre, lorsque ces deux éléments coïncident. Bref, cet extrait témoigne d'une première forme d'unité qui correspond à un bien-être. La seconde est l'unité entre les individus. Bien entendu, il s'agit là de l'état de relations interpersonnelles. Or, je prétends ici aborder l'aspect individuel du bien-être puisque j'ai abordé son aspect interpersonnel au chapitre précédent. Ceci dit, l'unité entre individus permet un

sentiment de bien-être personnel, comme le démontre l'extrait suivant, tiré du discours de Khaled :

« Je l'ai donc fait seul, le *Hajj*, seul en compagnie de milliers d'autres pèlerins qui ont aboli non pas ma solitude, mais mon individualité. Nous sommes un seul Être » (Proulx, 2015, 256). Unité entre individus, donc, qui fait disparaître le sentiment de singularité et qui en échange laisse entrevoir une émotion positive. Khaled ajoute à la page suivante que cette réalisation se transforme « parfois en extases » (Proulx, 2015, 257). Bref, l'unité est par endroits présentée comme une union entre les individus. La troisième est l'unité entre une personne et son environnement. Dans le roman, Charlie et Thomas mentionnent tous deux que de Tobi émane une certaine puissance. Charlie se laisse guider par Tobi et Thomas s'en inspire pour créer le personnage de son film. Dans cette perspective, il est clair qu'ils l'admirent. Or, Tobi est décrit par Charlie comme « [...] faisant corps avec le sol et [son] chien » (Proulx, 2015, 96) et par Thomas comme « [...] un être rare ayant trouvé en lui la source du pouvoir, et vivant désormais dans la conscience de ce pouvoir » (Proulx, 2015, 156). L'extrait de Thomas témoigne de la même unité corps-esprit que j'ai évoquée plus haut alors que celui de Charlie en souligne une autre, celle de l'union entre le corps et l'environnement, en plus de l'unité entre individus (dans ce cas-là Tobi et son chien). Donc, le sentiment de bien-être relève par moments de l'unité entre le corps d'un personnage et son environnement. La quatrième appellation référant au bien-être est le terme « divin ». Étant donné que Guillaume est prêtre, il va de soi que son discours est celui qui en donne le meilleur exemple. Il exemplifie également une cinquième appellation : le « bien ». Voici ce qu'il dit à ce propos lors de son entrevue télévisée : « [...] l'esprit du Bien, l'esprit divin est reçu comme une paix profonde, un silence intérieur » (Proulx, 2015, 338). « Divin » et « bien » correspondent à une « paix profonde » et à un « silence intérieur » chez Guillaume. C'est dire qu'ils sont des synonymes de bien-être psychologique. Le sixième terme que j'identifie est celui de « vérité ». Laurel cherche à

retrouver le sentiment qui l’habitait alors qu’il était en Inde. Il a de la difficulté à le ressentir à nouveau depuis son retour à Montréal. Selon lui, Tiruvannamalai (la ville indienne où il a voyagé) est « [...] une ville sainte [où] on y court les *satsangs* plutôt que les spectacles afin d’attraper la Vérité » (Proulx, 2015, 64). On retrouve le qualificatif de « saint », vocabulaire qui relève de la religion, et donc que je lie à l’appellation « divin » du bien-être. Mais c’est surtout le terme vérité, écrit avec une majuscule, ce qui a pour effet d’accentuer son importance – de le rendre unique – que je retiens. Ce terme est associé à l’état dans lequel Laurel souhaite se trouver à nouveau et qui est lui aussi associé au bien-être, puisque le jeune homme l’oppose à la nausée qu’il ressent depuis son retour. En somme, plusieurs termes sont utilisés pour décrire la sérénité ou la satisfaction que ressentent ou cherchent à ressentir les personnages dans le roman. Bien qu’il y en ait d’autres que je n’ai pas nommés, je considère avoir suffisamment démontré que dans tous les cas, ces appellations réfèrent à un sentiment de bien-être psychologique.

Par endroits, cet état de bien-être est même associé à l’enfance. L’exemple le plus explicite dans le roman est le passage où Gabrielle s’occupe de Nono, le petit frère de Laila. Gabrielle décrit le plaisir que Nono ressent à flatter ses chats comme un exemple de « l’uniformité primordiale » (Proulx, 2015, 231). En qualifiant l’état d’union (ou d’unité) de primordial et en l’associant à l’image de Nono, qui est un jeune enfant en âge de fréquenter un centre de la petite enfance, cette description suggère que l’état de bien-être correspond à l’enfance, pour ne pas dire à l’union entre une mère enceinte et l’enfant qu’elle porte en elle. Un peu plus loin, Gabrielle en rajoute : « [...] elle se rappelle que les petits corps sont en osmose parfaite avec l’air qui les traverse » (Proulx, 2015, 233). Par métonymie, l’air réfère également à l’environnement. Ici, c’est donc l’union entre la personne et son environnement qui est soulignée, en plus du fait que cet « état » d’union serait présent chez tous les enfants. Bref, l’état de bien-être est associé dans le roman de Proulx à

l'enfance. À d'autres endroits, le bien-être est présenté sous le couvert de l'âge adulte pour mieux référer une fois de plus à l'enfance. En effet, l'âge adulte est décrit comme un état de quête constante des sentiments qui caractérisent l'enfance. Lorsque Thomas traverse une dépression, il appelle sa mère, Françoise, qui vient le voir. Thomas espère qu'elle saura le consoler. Mais la présence et les mots de Françoise n'ont pas l'effet apaisant qu'ils avaient alors qu'il était enfant. Thomas se dit ceci : « On est orphelin bien avant que les mères meurent. On est orphelin dès que les mères perdent leur efficacité contre notre douleur » (Proulx, 2015, 175). Thomas est orphelin en ce sens où sa mère n'a plus le même effet sur lui que lorsqu'il était enfant. Bref, l'appel au réconfort de la mère afin qu'il se sente mieux révèle une association par le texte entre l'enfance et le bien-être. D'ailleurs, la perception qu'entretient Virginie à l'égard de certains itinérants avec qui elle travaille témoigne du même présupposé. Pour éprouver de l'empathie à l'égard des personnes ayant un caractère plus violent, elle les visualise étant enfants. C'est la raison pour laquelle elle donne un peu d'argent à Castor, un itinérant alcoolique qui lui apporte des fleurs avant son entrevue à *Silence, on parle*, et qui s'énerve : « [...] parce qu'elle sait à quel point un vieil enfant toujours se cache derrière les chagrins débordants, elle lui glisse dans la poche quelques billets pour s'acheter des friandises » (Proulx, 2015, 326). Visualiser Castor comme un enfant permet à Virginie de percevoir la distance entre l'homme et la violence ou le chagrin qu'il manifeste. Une fois de plus, c'est comme si l'enfance était synonyme d'un bien-être qui précéderait l'apprentissage de réflexes négatifs. La visualisation de l'enfance par Virginie témoigne encore une fois une association entre enfance et bien-être. Je retiens que le passage de l'état de mal-être au bien-être, comme le changement de son destin par un individu, correspond également au dépassement de l'état d'enfance. La mère de Markus pense d'ailleurs ceci, lorsqu'elle s'en va retrouver son fils : « Sortir de l'enfance est une épreuve » (Proulx, 2015, 375). Tout se passe

comme si l'insatisfaction face à l'âge adulte, autrement dit face au désir d'être enfant à nouveau, devait être dépassée. Bref, le roman de Proulx utilise plusieurs appellations ou registres différents pour caractériser un même phénomène : le passage vers un état nouveau, ou encore le dépassement d'un état présent.

Le passé investi l'espace présent d'une dimension affective dans le roman. Par exemple, Gabrielle affirme que l'essence d'une personne décédée se transpose tel un objet dans l'espace que la personne occupait. Le narrateur évoque ainsi au deuxième chapitre la façon dont Gabrielle perçoit sa défunte mère : « les vagues de son esprit [...] continuent de rouler [...] dans la maison et vont faire naufrage un peu plus loin, agrippées à un rideau, infiltrées dans un tiroir, solidifiées en poussière, en odeur » (Proulx, 2015, 13). Le texte affirme pleinement que la maison contient toujours une part de Françoise. Le passé investit donc l'espace au présent. J'ai d'ailleurs précédemment cité un passage où Gabrielle décrit « les images vivantes » (Proulx, 2015, 17) de Françoise dans le sous-sol, ce qui est un excellent exemple de ce propos. De même, après qu'un conflit ait éclaté en classe entre les élèves de Gabrielle, cette même classe est décrite de la sorte : elle « [...] vibre encore d'énergie ébouriffée » (Proulx, 2015, 219). Encore une fois, il s'agit d'un élément récurrent dans la poétique du roman de Proulx. Je ne nommerai pas tous les exemples que contient le texte puisqu'ils sont trop nombreux et que cela n'est pas nécessaire pour mon propos. J'en retiens toutefois que le passé est décrit comme s'il faisait irruption dans le présent. Ensuite, que sa manifestation (son débordement) dans la spatialité empêche par moments les personnages d'atteindre l'état de bien-être psychologique que j'ai décrit plus haut.

Le rapport du sujet à l'histoire qui est proposé par le roman témoigne d'une nécessité de se détacher du passé afin de vivre dans le présent. Pour renforcer cet argument, j'aimerais souligner que la réalité est à plusieurs reprises présentée dans le texte comme correspondant à l'espace «

ici » et au temps présent, ou « maintenant ». Pour oublier sa peine d'amour, Thomas se répète la phrase suivante : « *Reviens ici, Thomas* » (Proulx, 2015, 172). Gabrielle regarde les arbres glacés lors de la tempête de verglas et se dit : « Tout est ici, entre l'eau du ciel et la glace de la terre » (Proulx, 2015, 263). Maya, cherchant un sens à son existence et spéculant sur les artistes qu'elle fréquente, a cette pensée : « le seul Dieu maintenant crédible [est] l'Instant présent » (Proulx, 2015, 307). Ces trois exemples témoignent tous de l'impératif entretenu par les personnages d'être ancré dans le moment présent et dans l'espace que le corps occupe. En retour, ce présupposé implique une conception du temps et de l'histoire comme devant être laissés derrière, du moins en partie. Je démontrerai au chapitre suivant que selon le roman, tout passé n'est effectivement pas à rejeter, mais plutôt à commémorer.

J'ai démontré que l'éthos du mythe de Jeanne Mance est porteur de valeurs qui ont pour ambition de favoriser l'atteinte d'un bien-être personnel. Que cet éthos témoigne également d'un rapport au passé caractérisé par la nécessité de le commémorer tout en se détachant de l'emprise qu'il pourrait exercer sur le présent dans la mesure où il contribuerait à un sentiment de mal-être chez les individus. Au chapitre suivant, je vais m'attarder à deux éléments supplémentaires dans le roman qui soutiennent une telle interprétation du rapport au passé : le rituel et la reconnaissance identitaire. Il deviendra évident que chez Proulx, la projection des singularités dans le collectif – dans un « nous » national qui est nécessaire à la cohésion du groupe politique – est conditionnelle à plusieurs éléments qui précèdent le politique. En effet, cela suppose que la reconnaissance des particularités d'un individu se joue sur le terrain individuel, et non sur le plan collectif. À la lumière de cette considération, je proposerai une piste différente pour la conception de la citoyenneté. Enfin, je reviendrai sur certains thèmes abordés au premier chapitre de mon travail, tels que le statut de

la langue française, la représentation du rapport majorité-minorité et la représentation de la société dans son ensemble.

Chapitre 4 - Bien-être personnel et reconnaissance

Suite à l'analyse de l'éthos des personnages dans *Ce qu'il reste de moi*, j'ai écrit que le mythe du citoyen ouvert aux différences propose des valeurs favorisant l'atteinte d'un bien-être personnel ou psychologique. En poursuivant l'analyse, je voudrais démontrer que chez Proulx, la projection des singularités sur le plan collectif est conditionnelle à la prise en compte de plusieurs éléments qui précèdent le politique. En effet, les particularismes dont le roman met en récit la reconnaissance ne sont pas nécessairement, comme chez Kymlicka, des marqueurs culturels ou linguistiques. Le roman de Proulx représente la collectivité en interprétant la mémoire et l'histoire d'un point de vue individuel et apolitique. À partir de cette représentation, il est possible de spéculer sur une conception de la citoyenneté que je souhaite expliciter. Ensuite, je souhaite montrer que cette représentation du citoyen québécois présente certaines difficultés lorsqu'on la compare aux conditions du vivre-ensemble énoncées par Bouchard. Pour conclure, je présente des pistes pour concevoir le vivre-ensemble et la citoyenneté dans une perspective qui s'inspire des éléments tirés du roman de Proulx.

4.1 Mémoire et rituel

Je débute ce chapitre en illustrant que le rituel permet aux personnages de se détacher de leur passé, mais sans nécessairement le renier ou l'oublier. C'est par l'analyse du rituel qu'il est possible de définir le rapport au passé que propose le roman. Le rituel est y présenté comme une méthode de commémoration et de détachement envers le passé. Deux exemples sont particulièrement frappants quant au rôle attribué au rituel dans le roman.

Le premier est celui de Charlie Putilik. Je rappelle que Charlie est un Innu qui a quitté sa communauté de Kangiqsujuaq, une ville située à l'extrême nord du Québec. Comme mentionné au second chapitre, il aurait vraisemblablement quitté l'endroit après avoir vécu une tragédie dans

laquelle auraient péri ses enfants. La cause exacte n'est pas mentionnée dans le roman. Le texte rapporte seulement que les enfants sont morts gelés (Proulx, 2015, 99-100). De plus, il fait mention de l'ancien emploi de Charlie : « [...] un homme qui travaille à la mine Raglan, qui passe douze heures par jour enfermé, qui accepte de se faire humilier par les patrons *qallunaat* [non-inuits] » (Proulx, 2015, 99). Il est évident que Charlie se sentait prisonnier de son emploi. Le terme « enfermé » renvoie au lexique utilisé pour décrire une prison. Il en est de même pour le comportement de ses patrons qui est décrit comme étant humiliant. Il va de soi que Charlie s'y sentait traité comme une personne dont le statut est inférieur aux autres. Charlie se pose la question suivante : « *Qu'est-ce que tu fais ici, Charlie Putulik?* » (Proulx, 2015, 98). La réponse qu'il apporte à cette question lui permet d'expliquer ses comportements que l'on pourrait dire autodestructeurs (alcoolisme, vols, itinérance) : « La réponse à toutes les questions est la même. La peur » (Proulx, 2015, 99). Bref, en réponse aux deux situations énoncées – enfants décédés, emploi où il est méprisé –, Charlie a peur. Son passé l'angoisse. J'ai mentionné au chapitre précédent ceci : en situation d'angoisse, un individu peut adopter l'une ou l'autre de ces deux attitudes : l'action ou son opposé, la stagnation. Les mêmes options s'appliquent à la situation de Charlie. Face à la peur que génère la mémoire de son passé, il stagne. À Montréal, il vit le quotidien sans avoir d'objectifs orientant ses actions. Tout se passe comme s'il ne faisait que réagir à son environnement. Pour preuve, il s'endort là où il échoue lorsque la fatigue le gagne : « [...] il n'avait pas souvent le temps de grimper jusque-là [son campement], la torpeur de l'alcool lui fauchait parfois les jambes en chemin et l'endormait directement sur la terre sale, d'où il revenait malade et courbaturé » (Proulx, 2015 102). Bref, Charlie est pétrifié à cause d'un passé qui le hante. Or à la fin du roman, Virginie rapporte à Thomas que Charlie a été retrouvé mort alors qu'il avait repris la route vers Kangiqsujuaq. « On l'a trouvé sur le bord de la route 117, dans le fossé. Il avait été

frappé par une voiture, un chauffard qui ne s'est pas arrêté. Mais le plus étonnant, c'était son visage. Il avait un grand sourire imprimé sur le visage, un sourire tout à fait heureux » (Proulx, 2015, 331). Le sourire affiché sur le visage de Charlie lors de sa mort signale que malgré l'ampleur du périple qu'il avait amorcé, l'Innu était heureux à nouveau. Bref, Charlie avait retrouvé son sentiment de bien-être. C'est dire que quelque chose s'est produit entre ces deux instants ; entre le moment où Charlie déambule dans le camp de manifestants au centre-ville de Montréal et l'instant où il amorce son retour vers le Nord.

Charlie retrouve son sentiment de bien-être après avoir rencontré Tobi. Le passage du roman qui raconte son changement initié par sa rencontre avec Tobi a tout d'un rituel. Tobi est défini comme un « *angakkuq* » (Proulx, 2015, 103), terme qui définit en quelque sorte le guide spirituel chez les Inuit (Bastian et Mitchell, 2004, 47-49). Lorsque les deux hommes sont à la tente de Charlie, Tobi brûle des herbes tout en écoutant Charlie qui lui raconte son passé et lui décrit son campement. Charlie interprète l'acte de Tobi ainsi : « [...] il est en train de procéder à une séance de *smudging* destinée à déraciner les esprits maléfiques » (Proulx, 2015, 103). Une recherche rapide permet au lecteur de savoir que le terme « smudging » réfère à un type de cérémonie. En s'en tenant seulement au texte de Proulx, il est quand même possible de dire qu'il s'agit bel et bien d'un rituel. En effet, après avoir brûlé les herbes, Charlie fond en larmes. Il est impossible pour le lecteur, comme pour Charlie, de déterminer si la scène suivante est réelle ou si elle est imaginée par Charlie : lui et Tobi prennent l'autobus jusqu'à un immeuble dont « [...] la porte [est] sombre [de même que sa] façade » (Proulx, 2015, 105) et où l'intérieur est décrit de la sorte : « il y avait un autel et des lumières tamisées, des fleurs qui exhalaien des parfums de soufre, des bruits de tambours, et quelque chose de glacial dans l'air malgré la chaleur » (Proulx, 2015, 105). Là, Charlie « reconnut tout de suite un rituel » (Proulx, 2015, 106). Les détails de

l'environnement où il se trouve ne sont pas particulièrement importants pour mon propos. Je retiens surtout que Charlie qualifie la scène à laquelle il participe de « rituel ». De plus, une fois qu'il y est, Charlie revoit son passé : il revoit la neige caractéristique de la banquise nordique et aperçoit « l'image de son père » (Proulx, 2015, 107). Bref, son rituel l'amène à revoir et même à revivre certains éléments de son passé qui marquent son identité. En effet, la neige est caractéristique du lien qui l'unit au territoire en tant qu'Innu habitant le Nord, et l'image du père rappelle nécessairement sa filiation. De plus, ces éléments ont une charge positive. Par exemple, la neige y est décrite comme étant « dense et douce » et le goût du béluga remplit « de joie ses papilles » (Proulx, 2015, 107). Puis, Charlie se réveille à son campement. À la page suivante, une phrase qui décrit la disparition du campement de manifestants, peut également être appliquée à l'expérience de la mémoire de Charlie par analogie: « Le premier choc passé, il y avait un calme à constater la familiarité de l'expérience. Toute chose disparaît sans qu'on y puisse rien. Pourquoi s'assombrir et en vouloir à la nuit qui succède au jour? » (Proulx, 2015, 108). Un lien logique unit en effet le campement et le passé de Charlie : tous deux ont disparu. Puisque le sentiment de bien-être succède immédiatement au rituel, on peut établir un rapport de cause à effet entre les deux. Lorsque le passé inspirait à Charlie un sentiment de peur, l'Innu était figé pour ainsi dire dans l'instant présent. Le rituel a pour effet de renverser la peur qui habite Charlie. Il ravive en lui des images du passé qui sont associées à du positif et qui supplantent le pouvoir des souvenirs négatifs. Chez Charlie, le rituel permet en cela de dépasser la terreur que provoque le souvenir de certains événements passés.

Le second exemple est celui de Maya. Le texte ne l'indique pas explicitement, mais par inférence, le lecteur en vient à saisir que Laurel et Maya se sont quittés à peu près au même moment où Laurel est parti en Inde. De même, Laurel est celui qui a mis fin à la relation puisque Maya

passé plusieurs semaines à l'attendre, entretenant l'espoir qu'il reviendra et que leur relation pourra reprendre. Maya attend donc Laurel à l'appartement de ce dernier. Alors qu'il est en voyage, elle a cependant plusieurs aventures avec d'autres artistes qui résident dans le même immeuble que Laurel (tel que raconté au chapitre *Toute beauté*). Plus tôt dans le récit, au chapitre *Retire-toi*, Maya est introduite au lecteur. Guillaume se rend chez elle pour l'exorciser après qu'elle lui ait exposé « au Grand Séminaire » qu'elle était la victime de « miteux sortilèges » (Proulx, 2015, 115). En effet, Guillaume établit le constat suivant : « [q]uelqu'un, quelque part, avait de la haine pour la jeune fille au regard pervenche et à la beauté peut-être insupportable. Quelqu'un de passionnément hostile avait appelé les forces obscures pour que survienne cette sinistre éclosion » (Proulx, 2015, 119). Par éclosion, Guillaume réfère d'une part à ce qui « infeste » (Proulx, 2015, 117) l'appartement et d'autre part, à l'état de mal-être dans lequel se trouve Maya. En fait, le lecteur est vite amené par le texte à comprendre, comme je l'ai mentionné au second chapitre de mon travail, que pour Guillaume le mal réfère à un état psychologique. C'est donc bien de l'état mental de Maya dont il est question dans ce passage. Par l'exorcisme, Guillaume vise à rétablir le bien-être de Maya. En effet, avant même que l'exorcisme ait eu lieu, le texte témoigne d'un changement chez Maya. Alors que Guillaume lui demande si quelqu'un la hait, elle réagit ainsi : « Il la vit lutter un moment contre les larmes, puis abdiquer, car il ne s'agissait pas d'une petite aversé extérieure provoquée par la peur, mais de quelque chose de plus enfoui et de plus grouillant dont la digue venait de sauter » (Proulx, 2015, 119). Ce « quelque chose » réfère évidemment à la cause de son mal-être. La métaphore de la digue, qui est une construction dont le but est de contenir les eaux d'un fleuve ou d'une rivière, révèle au lecteur que Maya refoule ce « quelque chose » qui cause son mal-être. La conversation de Guillaume a pour effet de libérer ce qui est refoulé. Le lecteur se doute que la relation de Maya et Laurel soit à l'origine de son refoulement, puisqu'elle

dit ensuite à Guillaume : « [q]uelqu'un me hait, c'est possible, c'est même sûr » (Proulx, 2015, 117). Le texte mentionne qu'ils viennent de se séparer et qu'elle attend impatiemment son retour de l'Inde. Bien que l'origine du malheur de Maya puisse être associée à un point précis du passé, la souffrance qui en résulte subsiste par la mémoire. Le chapitre *Toute beauté* raconte ses aventures sexuelles avec d'autres. Ces aventures ont toutes une chose en commun : à chaque fois, Maya ne fait que se laisser porter par les avances des autres. Elle n'amorce pas vraiment le jeu de la séduction, mais ne le repousse jamais non plus. Comme Charlie, Maya est figée par ce qu'elle refoule. Elle ne fait que réagir aux situations. Le fait qu'elle croit que son appartement est infesté par le « mal » démontre qu'il résulte un mal-être lorsque le passé est refoulé.

Le rituel d'exorcisme ne règle pas tous les problèmes de Maya d'un coup. En effet, le lendemain après que Guillaume ait exorcisé l'appartement de Maya, elle le rappelle et lui dit « [i]l est revenu cette nuit » (Proulx, 2015, 137). « Il » réfère toujours dans ce cas au mal. Or le rituel a pour effet de commencer une série d'événements chez Maya dont le premier est le saut de la digue. Au chapitre *Toute beauté*, Maya s'en va chez Laurel pour faire face aux personnes avec qui elle a couché. Au long de son trajet, elle se remémore une à une les aventures qu'elle a vécues. Arrivée à destination, personne n'est là. Elle ressort, et « [...] s'étonne de l'état dans lequel elle se trouve, ni lourd ni découragé, et même tout guilleret, comme si, en effet, il suffisait de décider d'oublier pour qu'il n'y ait plus rien à ressasser » (Proulx, 2017, 313). Le trajet physique qu'elle parcourt de chez elle jusque chez Laurel est également un trajet fait de souvenirs. En revoyant ses souvenirs, la jeune femme parcourt le temps à rebours. En revivant son passé par la mémoire, elle réussit à désamorcer la charge affective qui y est associée et à retrouver le sentiment de bien-être qu'elle recherche. En somme, le rituel a pour Maya un effet similaire à celui qu'il a sur Charlie. Il amorce

une série d'événements qui permettent à la jeune femme de dépasser le mal-être causé par l'émotion associée à certains souvenirs douloureux.

D'une part, le roman de Proulx met l'accent sur l'importance de revenir périodiquement sur les événements passés. En refoulant des événements de leur passé, Charlie et Maya sont paralysés. C'est-à-dire qu'ils ne font que réagir à leur environnement extérieur ; ils sont agis par leur environnement. Ces deux personnages se remémorent pleinement leur passé puis se sentent bien à nouveau. Le rituel, à l'aide duquel le passé est apprivoisé, est présenté par le roman comme une façon de revivre le passé sans pour autant laisser sa charge affective surinvestir le présent ou l'investir de manière permanente. D'ailleurs, la mère de Markus explicite cette idée de manière très claire vers la fin du roman : « les rituels [...] empêchent la mort et l'oubli de fondre sur nous » (Proulx, 2017, 366). Mort, oubli, mal-être : ce sont des états qui correspondent à une forme de non-existence, de perte identitaire. Bref, le rituel témoigne d'un rapport au passé particulier. Selon l'analyse que je propose, le roman de Proulx suggère que le passé doit être ritualisé afin de permettre à ceux qui portent la mémoire de s'en souvenir. Le rituel empêche la charge affective associée aux événements traumatiques d'investir constamment le présent. Sans cela, il empêche l'atteinte du bien-être par ses porteurs.

4.2 Regard et reconnaissance individuelle

La reconnaissance individuelle agit comme un frein ou un moteur pour l'atteinte du bien-être personnel. J'ai mentionné au premier chapitre de mon travail que selon Ricœur, l'identité d'un individu, dans une optique de reconnaissance individuelle (et non politique) est définie ainsi : un sujet social en appréhende toujours un autre à travers l'idée qu'il se fait de lui-même. J'ai ajouté que, partant toujours de soi-même pour aller vers l'autre, une « dissymétrie originaire » (Ricœur, 2015, 242) prend place dans l'espace relationnel entre les sujets. Enfin, j'ai écrit que Ricœur

identifie Husserl et Lévinas comme étant ceux qui ont fait paraître « la réciprocité comme un dépassement à jamais inachevé de la dissymétrie » (Ricœur, 2005, 246). Selon Ricœur toujours, c'est dans leurs écrits que la réciprocité devient l'étape finale du processus de la reconnaissance de l'un par l'autre. Pour une personne, être reconnue par l'autre serait alors le but à atteindre puisque c'est le moment où un sentiment de mêmeté et d'égalité est temporairement atteint. Le roman de Proulx met en récit cette idée. Dans *Ce qu'il reste de moi*, être reconnu permet aux personnages, au même titre que le rituel, de se détacher des épisodes de leurs passés qui les empêchent d'atteindre un bien-être. Les personnages souhaitent changer de façon permanente leur état d'âme, ce qui en retour signifie un changement identitaire puisque leur état de mal-être va de pair avec la mémoire douloureuse d'un événement passé qui ne cesse de les hanter, de les déposséder, dans le présent. Or tout dans le roman pointe vers l'idée selon laquelle le changement qui est opéré par l'individu sur sa propre identité doit être confirmé par une autre personne. C'est-à-dire que ce changement identitaire doit être reconnu. À titre d'exemple, je tiens à rendre explicite l'importance que le texte accorde au regard et à l'image provenant du miroir. En effet, pour les personnages, le regard de l'autre suggère une expérience faite de réciprocité ; le regard est l'acte à travers lequel les changements identitaires d'une personne sont reconnus.

Le premier exemple notoire est celui de Markus. Au chapitre *L'autre côté*, Markus quitte sa communauté, qui de toute évidence, était la cause d'un profond malaise chez lui. Pour ce faire, il coupe ses cheveux, « enlève son chapeau, un *samet* en polyester qui le trahit autant qu'il l'étouffe, il déboutonne son manteau de gauche à droite, enfin il perçoit la vive fraîcheur du matin, la fraîcheur des commencements » (Proulx, 2015, 38). Le changement d'apparence que constituent la coupe des cheveux, l'abandon du chapeau traditionnel juif et le manteau ouvert représentent un changement plus profond, identitaire celui-là. L'analogie entre changement d'apparence et

changement identitaire est confirmée par le terme « commencements ». En effet, le changement physique, qui causant une modification des perceptions quant à la température extérieure – il sent la fraîcheur –, est associé à l’expérience d’un nouveau commencement. Le désir de changer d’identité est d’ailleurs confirmé quelques lignes plus loin. Pensant aux non-juifs, il se dit que « [r]ien ne l’empêche plus de devenir un des leurs » (Proulx, 2015, 39). Bref, Markus fait tout pour changer d’identité. Cela dit, le texte mentionne que « rien ne l’empêche plus » de changer. Il n’est pas écrit qu’il a changé. En effet, il reste à Markus une étape cruciale à sa transformation : il doit être reconnu dans sa nouvelle identité. « Le premier à le reconnaître comme un des siens lui ouvrira du même coup la porte de son identité secrète » (Proulx, 2015, 39). De son côté, Markus a fait les gestes nécessaires à sa transformation. Dans cette phrase, la métaphore de la porte révèle que cette transformation nécessite l’implication d’une autre personne. Dans ce cas-ci, de quelqu’un faisant partie du groupe identitaire que Markus souhaite intégrer. La phrase sous-entend que le jeune homme ne peut pas ouvrir la porte de son « identité secrète » par lui-même ; elle doit être ouverte par quelqu’un d’autre. C’est dire que l’opération de changement identitaire amorcée par Markus peut seulement être conclue par un autre. Il reste à déterminer quelle est la reconnaissance que Markus recherche. Quelques pages plus loin, Markus rencontre Charlie, qui quête de l’argent. Les deux hommes se regardent et se sourient longuement, un moment que Markus décrit ainsi : « [...] deux étrangers en profonde connivence » (Proulx, 2015, 46). Puis, un échange décisif est conclu :

- Charlie! Charlie Putulik!

Sa voix rauque commande entre eux le partage. C’est donc à son tour, il va confier son nom, en quelque sorte le recréer, se faire oindre comme pour l’un de leurs baptêmes.

- Markus. Markus Cohen.

- *Ai Markus! Sweet little Markus!* Tu es un vrai homme, Markus!

[...] il [Charlie] vient de lui ouvrir une autre fenêtre frissante sur lui-même – *tu es*

un vrai homme, c'est plus qu'il n'en faut pour commencer vraiment à vivre
(Proulx, 2015, 46).

L'échange entre les deux hommes est amorcé par un regard et conclu par l'échange de leurs noms. Il est évident qu'il s'agit de la reconnaissance recherchée par Markus pour deux raisons. Premièrement, la métaphore de la porte est remplacée par celle de la fenêtre. Mais un lien unit cependant toujours ces deux images : une fenêtre, comme une porte, offre un accès extérieur à une pièce, qui est un endroit clos par définition. Deuxièmement, Markus décrit l'expérience comme une naissance. C'est dire que le fait d'être vu en tant qu'homme par un autre homme, d'être reconnu dans son humanité et dans sa singularité, lui permet d'accéder pour ainsi dire à sa nouvelle identité. Cela se voit d'ailleurs être confirmé par la comparaison de cet échange verbal avec la cérémonie du baptême. Selon cet exemple, on peut affirmer que le regard de l'autre confirme ou infirme le changement identitaire d'un individu. Comme ce changement correspond également à un détachement d'une part de son passé par Markus, on peut aussi soutenir que la reconnaissance agit comme un moteur ou un frein dans l'atteinte d'un rapport au passé permettant le bien-être.

Le regard de l'autre est décisif dans le processus identitaire du sujet, comme le confirme l'histoire de Laurel. Au chapitre *Vous êtes ici*, Laurel s'adresse mentalement à Françoise. Il lui parle des constats qu'il a faits lors de son voyage en Inde et de l'image qu'il entretient de Montréal et de ses habitants depuis son retour au pays. Ce changement de perceptions témoigne d'un changement identitaire chez Laurel. Ce changement aurait été opéré pendant son voyage et se serait finalisé à son retour. Or ce changement ne saurait être absolu, puisque le regard de son père Thomas ramène Laurel à une autre image de lui-même que celle qu'il entretient à ce moment précis dans le roman : « [d]e nouveau, quand Thomas fait irruption, il faut rebâtir l'image qu'il a de moi, accepter ce miroir qu'il me tend et dans lequel je ne reconnais rien de ce qu'il voit » (Proulx, 2015,

66). La métaphore du miroir suggère qu'un sujet se saisit sur le plan identitaire par la médiation de l'image, de l'autre. Or, le regard de l'autre (ici Thomas), renvoie à la personne une image qui ne correspond pas nécessairement à ce qu'elle s'imagine ou souhaite être. Mais cette idée que l'autre se fait de l'individu (ici Laurel) peut s'avérer conquérante ou dominante : le verbe « falloir » témoigne en effet de l'emprise de l'image que Thomas entretient à l'égard de l'identité de Laurel. De plus, il s'agit encore une fois dans cet exemple de l'incapacité du sujet (Laurel) à s'identifier au temps présent à cause d'un manque de reconnaissance. Laurel affirme qu'il a changé, mais il ne peut incarner cette identité nouvelle de façon permanente puisque Thomas impose à son fils une identité ancrée dans le passé. Les lignes qui succèdent à ce passage dans le roman décrivent l'impatience que témoigne Laurel à l'égard de son père, ce qui confirme que le regard de Thomas lui cause un profond malaise. Bref, l'exemple de Laurel montre bien que la reconnaissance peut agir comme frein ou moteur dans l'atteinte du bien-être (explicité au paragraphe précédent).

Les prochains exemples ne sont pas aussi explicites que ceux de Markus et Laurel. Ce sont de courts passages qui témoignent néanmoins de la grande importance accordée par les personnages au fait d'être reconnu par d'autres (de la nécessaire réciprocité des sujets sur le plan identitaire). Cependant, chacun des passages (ou scènes) correspond à une étape ou une autre du processus de reconnaissance tel que décrit précédemment, ce qui a pour effet de corroborer la lecture que je propose du texte.

Lorsque Charlie Putulik déambule dans le camp de manifestant situé au centre-ville de Montréal, les jeunes adultes qui y sont présents se rappellent de son nom et le saluent lorsqu'ils le voient : « [j]amais de la vie n'aura-t-il entendu son nom émerger aussi souvent [...] et juste ça, s'entendre exister si fort pour les autres, être accueilli comme un homme par des hommes, juste ça aurait suffi à faire lever en lui une impérissable gratitude » (Proulx, 2015, 89). Le nom est l'un

des symboles identitaires les plus puissants. L'entendre provenant des autres correspond pour Charlie à « être accueilli comme un homme par des hommes » ; être nommé équivaut pour lui à être placé sur un pied d'égalité avec les autres. Nommer quelqu'un, c'est bien entendu le reconnaître. L'identité de Charlie, lorsqu'elle est reconnue comme étant également valable face à l'identité des autres, lui inspire de la gratitude. C'est dire qu'être reconnu génère un bien-être chez lui.

Khaled raconte à Gabrielle sa relation avec sa fille, Laila. Il lui dit que pendant un certain temps, Laila avait décidé de porter le foulard et qu'un peu plus tard, elle a cessé de le porter. Pour Khaled, il est clair que les changements d'apparence de sa fille témoignent de leur relation. À ce propos, il dit ceci : « moins mon regard se faisait sévère, plus sa féminité naturelle s'épanouissait sans arrogance » (Proulx, 2015, 250). Le regard est décrit par Khaled comme agissant tel un miroir. Khaled établit une corrélation entre la sévérité du regard qu'il pose sur sa fille et l'arrogance de celle-ci, exprimée par sa façon de se vêtir. Plus il est sévère, plus sa fille est arrogante. Moins il l'est, et moins Laila s'habille de façon provocante. Lorsque Laila n'est pas reconnue dans son identité par son père, elle exprime de l'arrogance, de l'insatisfaction. Ne pas être reconnue génère un sentiment de mal-être chez elle. Il est donc logique de dire que le regard, à l'instar du miroir, a un effet sur l'image qu'une personne dégage, sur la façon dont elle s'identifie. C'est d'ailleurs pour cette raison que Thomas enlève tous les miroirs de sa demeure lorsqu'il traverse une dépression. Il ne s'y reconnaît plus. Les miroirs sont un rappel que l'image qu'il se fait de lui-même ne correspond pas à ce qu'il est réellement. Pour éviter le mal-être que cette non-adéquation génère chez lui, il enlève tous les miroirs. Bref chez Thomas comme chez Laila, le regard et le miroir sont liés à des expériences qui empêchent l'atteinte du bien-être.

Magda Zambrovicz, une artiste qui habite dans le même immeuble d'habitation que Laurel et qui est présente à l'émission *Silence, on parle*, est décrite par Maya au chapitre *Toute beauté*. La description que Maya donne de ses yeux témoigne de la puissance du regard, tel qu'il est à maintes reprises représenté dans le roman. Maya raconte : « Magda Zambrovicz, *the Limitless*. On dit d'elle qu'elle dissout l'esprit de ceux qu'elle regarde dans les yeux » (Proulx, 2015, 310). Elle ajoute à la page suivante : « Surtout, ne pas la regarder dans les yeux » (Proulx, 2015, 311). Le regard de Magda est extrêmement puissant : il « dissout l'esprit ». Si l'on accepte de dire que l'esprit correspond en autres à l'identité d'une personne, on peut affirmer que le regard de la femme ébranle les fondations identitaires de ceux dont elle croise le regard. Le roman ne présente aucun élément qui relève du magique ou de la fantaisie. Mis à part l'ambiguïté de ce passage, Magda n'y est jamais décrite comme ayant quelconque pouvoir surnaturel. Au contraire, le roman s'inscrit plutôt dans la poétique du réalisme. Ce serait alors faire fausse route que d'affirmer que Magda est différente des autres personnages et d'interpréter ce passage comme décrivant un phénomène surnaturel. Bref, ce passage témoigne plus largement de la puissance du regard dans la mesure où le regard est lié à une expérience de l'identification avec l'autre. La description de Magda confirme que le regard d'une autre personne est profondément constitutif de l'identité dès lors que l'identité est aussi indissociable d'une expérience de l'identification.

Ces exemples sont révélateurs du fait que l'identification est une expérience qui, selon les circonstances, peut s'avérer tout autant positive (en tant que source d'émancipation, de liberté) que négative (en tant que dénigrement, mépris). Bref, l'image que l'autre se fait de soi est particulièrement déterminante sur l'image qu'une personne a d'elle-même.

Outre cette dimension de l'identification négative, de l'aliénation sur le plan identitaire, un passage soulève également l'idée selon laquelle la personne elle-même peut aussi déterminer son

identité, et donc s'affranchir d'un regard négatif. Le chapitre *Le retour de l'homme invisible* relate le moment où Tobi Crow demande à Thomas de verser une partie de son salaire au village Innu où est né Charlie Putulik. Tobi dit à Thomas qu'il a une dette envers lui puisque Thomas s'en est inspiré pour créer le personnage de la série télévisée qui lui a apporté du succès :

- ... Tu as pris mon nom, continue Tobi, et tu m'as enlevé mon identité [...] de Mohawk, tu as fait de moi un cochon de Blanc dégénéré qui boit comme un trou et qui n'a aucune valeur...
- ... C'est bien la preuve que ce n'est pas toi, tente d'argumenter Thomas.
- Silence! Gronde Tobi [...] Je sais ce qui est à moi et ce qui ne l'est pas. (Proulx, 2015, 159-160).

Tobi dénonce le fait que Thomas ait emprunté des éléments de son identité pour les injecter dans son œuvre et que ceux-ci aient été associés à un personnage dont les valeurs ne correspondent pas aux siennes. Considérant que le film de Thomas est populaire à un point tel qu'il sera adapté pour le petit écran, on peut dire que Tobi souhaite que Thomas reconnaisse qu'il participe à la promotion d'une identité et à laquelle les premiers concernés (les Mohawks et Tobi, en l'occurrence) ne participent pas. En prenant en compte le fait que le regard est constitutif du processus identitaire, cette appropriation de l'image de l'autre (Mohawk) est problématique. C'est dire qu'elle influence la façon dont les auditeurs perçoivent les Mohawks et en retour, le regard qu'ils portent sur eux. Si l'ensemble de la population porte un regard sur les Mohawks où ceux-ci apparaissent comme alcooliques et sans valeurs, la perception que les Mohawks ont d'eux-mêmes en sera nécessairement affectée. Ce regard est un frein pour l'atteinte de leur bien-être psychologique. Bref, ce passage confirme l'interprétation du regard en tant qu'expérience identitaire explicitée précédemment. Ceci étant dit, c'est la dernière affirmation de Tobi que je tiens à souligner dans ce passage. À la fin du roman, Thomas verse le montant demandé par Tobi à une œuvre de bienfaisance gérée par Virginie. Son acte donne raison à Tobi dans la mesure où même si Thomas

conteste la demande de Tobi, il finit par fléchir. S'y conformant, il témoigne indirectement de son accord avec l'affirmation de Tobi selon laquelle il « sait ce qui est à lui ». Or cette phrase est loin d'être banale. Dans les lignes qui précèdent, j'analyse les diverses façons dont l'identité de la personne est influencée par le regard de l'autre. À la suite de mon analyse, on pourrait croire que le roman de Proulx présente l'identité comme étant totalement dépendante de l'influence de l'autre. L'affirmation de Tobi, qui tire sa puissance dans le fait d'être confirmée par Thomas, révèle autre chose : si le sujet est déterminé par le regard de l'autre, il peut aussi s'affranchir de ce regard.

4.3 Reconnaissance et citoyenneté

L'identité n'est pas statique, elle est ce processus dynamique qui se renouvelle constamment dans le temps. De plus, lorsque l'identité d'un individu est confirmée par le regard d'un autre, cela favorise chez le premier l'atteinte d'un état de bien-être psychologique. En somme, la reconnaissance individuelle (le regard) agit comme une confirmation nécessaire au bien-être de l'idée qu'un individu se fait de sa propre identité (comme réciprocité) au temps présent.

Avant de pouvoir tirer de mon analyse portant sur l'identité individuelle des conclusions qui s'appliqueraient à la citoyenneté, il reste à démêler les différents types de reconnaissances qui ont été analysés jusqu'ici. J'ai écrit au chapitre précédent qu'un rapport au passé caractérisé par un détachement ritualisé favorise le bien-être. La reconnaissance individuelle est également une étape nécessaire à l'atteinte du bien-être. Or il y a une différence entre reconnaissance individuelle et reconnaissance collective. J'ai évoqué Ricœur au premier chapitre de ce travail. Selon le philosophe, adopter un point de vue différent quant à la représentation collective requiert la prise en compte de considérations nouvelles. Pour décrire les relations d'un point de vue collectif selon les mêmes modalités qui régissent les relations entre les personnages dans le roman, j'ai soutenu que *Ce qu'il reste de moi* propose le mythe du québécois ouvert aux différences comme

représentation de la citoyenneté. En admettant qu'une telle lecture du roman est pertinente, il est possible de spéculer sur les implications d'une citoyenneté telle que mise en récit dans le roman de Proulx sur le plan collectif.

Premièrement, le mythe du québécois ouvert aux différences a pour effet de recentrer les questions identitaires sur le plan individuel. Dans le cadre du roman de Monique Proulx, l'expérience de la reconnaissance a lieu sur la scène de l'individualité. Elle précède le politique dans la mesure où c'est l'identité et l'histoire de l'individu (et non de son groupe identitaire) qui doit être reconnue. Cela diffère du propos de Kymlicka et de Beauchemin pour qui la reconnaissance est interprétée dans une optique de lutte entre les groupes identitaires au sein de l'État-nation. En cela, le texte de Proulx rejoint l'une des visées de Bouchard. Dans *L'interculturalisme*, Gérard Bouchard écrit ceci :

[...] l'interculturalisme étend à l'ensemble des citoyens la responsabilité des relations interculturelles et des médiations officieuses dans la vie quotidienne, tout particulièrement la gestion des situations d'incompatibilité qui surviennent inévitablement dans la vie des institutions ou dans le cadre communautaire. Il revient donc à chaque citoyen placé en situation d'interculturalité de contribuer aux ajustements, aux accommodements mutuels [...] Il s'ensuit qu'au-delà des politiques de l'État l'interculturalisme encourage à l'échelle microsociale les initiatives créatrices des individus et des groupes (Bouchard, 2014 [2012], 62-63).

Le roman de Proulx est intéressant en ce qu'il cherche à mettre en lumière l'importance d'un phénomène inhérent aux interactions en contexte multiculturel ou interculturel pour l'identité : le regard. Alors que le texte de Bouchard souligne l'importance des ajustements ou accommodements qui sont initiés par les citoyens, on peut affirmer que le récit de Proulx suggère qu'un regard positif porté par les autres sur un sujet – phénomène ayant lieu à l'échelle microsociale et qui peut difficilement faire l'objet d'une étude – favorise le bon fonctionnement d'une société

interculturelle, au même titre que les autres « initiatives des individus ». De plus, le regard est dans le roman une manifestation de la reconnaissance individuelle. On peut donc appliquer les mêmes conclusions à la reconnaissance individuelle. Bref, le poids du regard ou la reconnaissance individuelle, en apparence anodins, sont pour Proulx d'une importance primordiale. Le roman de Proulx remet à l'avant plan l'importance de la reconnaissance pour l'expérience identitaire et donc pour les échanges interculturels.

Deuxièmement, la représentation du citoyen qui est sous-entendue dans le roman repose surtout sur des valeurs que doivent incarner les citoyens au quotidien, dans leurs relations interpersonnelles. À ce titre, j'ai nommé le détachement et la simplicité, la force de caractère et l'ouverture face aux différences. Ces valeurs sont mises en récit dans le roman à travers des traits de caractère. C'est le citoyen qui a le rôle de les incarner. Le lien social, se manifestant notamment par la citoyenneté, est ainsi perçu en premier lieu comme le partage par les citoyens d'une même conception des comportements devant être adoptés dans les relations interpersonnelles. Or généralement, lorsque l'on parle de citoyenneté, une différence est faite entre les sphères d'interactions privées et civiques. Dans le roman de Proulx, cette différence est peu abordée, voire effacée : les personnages adoptent les mêmes valeurs, peu importe que ce soit dans les relations privées ou civiques. Dans la *Communauté des citoyens*, Schnapper indique que la société moderne a le rôle de garantir une équité dans les faits. John Rawls fonde également sa théorie du *Libéralisme politique* sur le même impératif. Pour Schnapper, cela signifie que dans la modernité, l'État doit s'assurer que l'équité entre les citoyens ne soit pas seulement symbolique, mais qu'elle se manifeste dans les faits (Schnapper, 1994, 95). La théorie de Rawls, quant à elle, vise l'adoption d'un point de vue distancié des caractéristiques particulières de l'arrière-plan social pour l'atteinte de l'équité (Rawls, 2016 [1995], 48). Considérant que plusieurs déterminants identitaires prennent

forme dans la sphère privée (famille, amis) d'un individu, et que ces marqueurs identitaires déterminent également la façon dont un sujet interagit dans la sphère civique (emploi, services publics), il n'est pas surprenant que, dans une société libérale, la recherche de l'équité nécessite que l'on s'attarde à des éléments qui relèvent de ces deux sphères à la fois. C'est dire que le roman témoigne à sa manière du flou dont cette frontière fait l'objet ; de la difficulté à clairement identifier la limite entre privé et espace civil. Considérant que pour Kymlicka, la reconnaissance doit être considérée en terme de lutte entre groupes identitaires, ce qui signifie que l'État doit garantir des droits aux groupes afin de leur permettre de préserver leurs identités culturelles, on peut dire que le roman de Proulx appuie une telle conception du politique dans la mesure où un rétrécissement de la frontière qui sépare la sphère privée de la sphère publique signifie également que le politique a pour mission de favoriser la préservation de marqueurs identitaires qui relèvent traditionnellement de la sphère privée dans une optique libérale de la nation. Dans une telle optique, les identités culturelles seraient donc protégées. Cela étant dit, les valeurs que met en récit le roman ne sont pas proprement culturelles. Elles ne permettent pas que soit favorisée une culture au détriment d'une autre. Puisque dans le récit elles s'appliquent autant à des interactions entre des membres d'une même culture qu'à des interactions entre membres de cultures distinctes, on peut affirmer qu'en soit, les valeurs de l'éthos des personnages de *Ce qu'il reste de moi* permettent que soient reconnus tous les marqueurs identitaires (qu'ils soient culturels, ethniques, langagiers, sexuels, etc.). Or le roman met tout de même l'accent sur les communautés culturelles ou ethniques puisqu'il raconte les histoires de personnages issus de telles communautés (juive, musulmane, catholique, premières nations). On peut se demander quel serait l'effet sur le roman si le récit s'attardait aussi à raconter l'histoire de sujets dont les affinités identitaires relèveraient d'autres facteurs. Par exemple, un aveugle ou une personne transgenre. Bref, il est quand même logique

d'affirmer que le roman s'inscrit dans un horizon multiculturel dans la mesure où il s'attarde à des personnages dont les différences identitaires relèvent de leurs différences culturelles. Je rappelle d'ailleurs que Gérard Bouchard écrit que le gouvernement canadien aurait, au cours des dernières décennies, orchestré une opération « tous azimuts [...] pour ériger le multiculturalisme en mythe national » (Bouchard, 2014, 116). On peut donc affirmer que le mythe du citoyen ouvert à la différence soutient une certaine conception politique de la justice multiculturelle, puisqu'il favorise un lien social qui soutient le caractère individualiste inhérent au libéralisme politique et qui permet, entre autres, la préservation des identités culturelles. Malgré cela, son éthos permet tout de même de réfléchir au vivre-ensemble au-delà des limites propres au multiculturalisme.

Cela étant dit, plusieurs problèmes que j'ai soulevés dans le premier chapitre de mon travail demeurent. Dans l'extrait cité précédemment précédent, le sociologue nomme tout de même la présence des « politiques de l'État » (Bouchard, 2014 [2012], 63). La représentation ne permet pas de venir à bout des impasses qui découlent de phénomènes réels au Québec, lesquels résultent en des problématiques qui sont nécessairement médiées par le politique.

4.4 Le mythe d'un citoyen ouvert et *L'interculturalisme* de Bouchard

Considérons le rapport majorité-minorités, sur lequel est fondé *L'interculturalisme* de Bouchard. La représentation que propose le roman permet d'imaginer un monde où les valeurs portées par l'éthos du mythe du citoyen ouvert aux différences seraient incarnées par les individus constituant le collectif. Or cela permet tout au plus d'imaginer une utopie où les questions entourant ce rapport constitutif de la société québécoise ne se poseraient même pas. En effet, les citoyens porteurs de ces valeurs seraient en symbiose du fait qu'ils les incarnent au quotidien. De plus, les rares cas de conflits entre groupes seraient tout simplement régis selon les modalités de reconnaissance énoncées précédemment. Cela dit, comme la société canadienne (et québécoise)

est une démocratie constitutionnelle, les débats entourant certains enjeux (tels ceux portant sur la reconnaissance des groupes identitaires) sont réglés selon le poids démographique des membres des groupes. On peut se demander si cela est vraiment équitable. Bouchard écrit que la majorité détient tout de même une légitimité qui ne peut pas être balayée du revers. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il suggère de prendre en compte l'existence non négligeable du rapport majorité-minorité(s) dans la représentation de la collectivité.

Qu'en est-il des valeurs communes? Pour vivre avec l'autre, il faut le reconnaître dans ses différences. Pour le reconnaître dans ses différences, il faut cependant également percevoir en lui du même. Chez Proulx, cette même est à trouver au niveau des valeurs incarnées par Jeanne Mance et dont elle met en récit l'historisation. Sur le plan individuel, le récit met en scène une reconnaissance à la fois de la même et de l'altérité de l'autre. Mais cette source de même ne permet pas de juger toutes les questions ayant trait au collectif. Or dans les ouvrages théoriques, la question de la reconnaissance politique est posée selon les mêmes termes que celle de la reconnaissance individuelle. C'est d'ailleurs ce point que soulève Ricœur lorsqu'il souligne le saut dans l'argumentaire entre les écrits de Hobbes et de Lévinas. La représentation collective que propose le roman de Proulx ne permet pas de résoudre le problème de la reconnaissance politique des groupes identitaires dans le contexte réel du Québec et du Canada. Elle permet tout au plus de démontrer deux choses. Premièrement, que le saut entre reconnaissance individuelle et politique relève bel et bien de la morale, comme l'écrit Ricœur, puisque le récit propose un horizon de valeurs communes aux personnages (les valeurs relèvent de la morale). Deuxièmement, que la présence d'un horizon de valeurs communes sur le plan individuel ne signifie pas que ces valeurs soient nécessairement applicables du point de vue collectif.

Pour exemplifier ces difficultés, j'aimerais souligner un dernier point. Il s'agit de la question de la langue française, dans son rapport au vivre-ensemble. Dans *L'interculturalisme*, Gérard Bouchard écrit que la mémoire collective québécoise est

[...] sous tension [parce qu'elle a] toujours des comptes à régler avec son passé colonial [; le] Québec a vécu plus de deux siècles de domination [.] Cette conscience historique se traduit chez un grand nombre de Québécois [...] par le sentiment d'une émancipation collective qui n'est pas achevée [.] Le combat pour la langue est étroitement associé à cette question nationale (Bouchard, 2014 [2012], 22).

Plus concrètement, la tension que mentionne Bouchard est perpétuée par la différence entre les champs de compétences qui relèvent du fédéral et du provincial (voir l'ouvrage de Réjean Pelletier *Le Québec et le fédéralisme canadien. Un regard critique* (2008) à ce sujet). C'est-à-dire que Québec a le pouvoir de protéger la langue française par des lois, mais ces lois sont sujettes à la Charte canadienne des droits et libertés qui allègue que tout citoyen a « le droit d'utiliser l'une des deux langues officielles du Canada » (Gouvernement du Canada). Or pour certaines personnes, la langue anglaise est associée à l'époque de « domination [...] de l'extérieur [par] l'Empire britannique » (Bouchard, 2014 [2012], 22). La crainte généralement soulevée est que certains citoyens issus de l'immigration parlent mieux l'anglais que le français lors de leur arrivée. En retour, la Charte leur octroie le droit de demander des services publics en anglais plutôt qu'en français. Si de telles demandes sont faites, cela pourrait avoir pour effet à long terme de renverser les mesures de protection du français par le gouvernement du Québec. Je ne cherche pas à savoir si cela s'est effectivement manifesté dans les faits. C'est l'existence d'une telle crainte et de l'ascendant exercé par l'État fédéral sur l'État provincial dans certains champs de compétences qui rendent possible les conditions de sa manifestation qui m'intéressent. Considérant qu'au

Québec la langue officielle est le français, cet argument parle en faveur d'une protection supplémentaire des institutions francophones, donc de la reconnaissance du caractère fragile de la langue française au Québec et de la nécessité de la protéger. Dans un système libéral fondé sur une conception politique de la justice, cela est problématique dans la mesure où cette protection supplémentaire peut être interprétée comme allant à l'encontre des droits individuels et comme favorisant les membres de la majorité francophone au Québec. Quoi qu'on en dise, Bouchard rappelle qu'il est nécessaire de prendre en compte cette « situation particulière de la majorité francophone au Québec [car elle est] elle-même une minorité ». Autrement, le résultat serait d'« abandonner la gestion de l'identitaire au libre marché des démagogues et des opportunistes » (Bouchard, 2014 [2012], 28). On peut donc se demander ceci : comment Proulx met-elle en récit le rapport des individus non-francophones à la langue française? En quelle langue parlent-ils? La question même du statut du français dans l'espace public et collectif est-elle seulement posée? Comment ces individus s'intègrent-ils à la vie collective en français? Son récit permet-il de prendre en compte le caractère particulier du statut de la langue au Québec? Je vais citer deux passages qui permettent de démontrer que la question du statut de la langue française est simplement peu abordée, sinon refoulée dans le roman de Proulx. J'aimerais souligner que je n'aborde pas les questions entourant les langues des peuples des premières nations et des Inuits parce que le sujet est trop complexe pour être traité en quelques lignes. Il ne fait pas de doute que cette question est tout aussi épineuse que celle de la langue française, sinon plus. Ceci étant dit, je préfère laisser ceux dont les recherches traitent plus spécifiquement de ces peuples le soin de l'aborder.

Tout d'abord, le passage qui aborde le plus explicitement la question du français est celui où Thomas participe à une réunion de production avec l'équipe de son émission télévisée. La description que fait Thomas de l'utilisation du français et de l'anglais lors de ces réunions

d'affaires correspond à ce que Bouchard nomme une impression de domination par les locuteurs anglophones sur les locuteurs francophones :

La réunion se déroule en anglais. Il n'y a d'anglophones que le coproducteur et le héros fictif Tobias Crow dans cette pièce, mais c'est égal, la réunion se déroule en anglais. L'anglais est à l'univers ce que le masculin est à la langue française, disait Mona. Deux cents femmes et un cochon sont arrivés sur le pont, *e* accent aigu et *s*. Sept francophones et un anglophone *irrupted on a bridge* (Proulx, 2015, 177-178).

Cette description que donne Thomas des interactions cherche évidemment à souligner que l'anglais est utilisé dans certaines situations malgré le fait que la majorité des locuteurs y soient francophones. La phrase qui précède ce passage indique au lecteur que six personnes (incluant Thomas) sont présentes à la réunion. Deux d'entre elles sont anglophones : les deux tiers des gens présents sont donc francophones. Thomas insiste sur le fait la réunion ait tout de même lieu en anglais. Cette insistance dénote l'impression que partagent certains francophones selon laquelle l'anglais jouit d'une préséance par rapport au français. Ensuite, le rapport entre le masculin et le féminin au sein même de la grammaire française est comparé au rapport entre l'anglais et le français. Dans la phrase « [d]eux cent femmes et un cochon sont arrivés sur le pont », la seule présence du nom commun masculin « cochon » suffit pour supplanter le genre du groupe nominal « deux cents femmes ». En matière de quantité, le nombre de femmes auquel réfère la phrase est bien plus élevé que celui du cochon, qui est seul. Pourtant, le masculin l'emporte, comme illustré par la conjugaison du verbe « arriver », accordé au masculin. La grammaire française est donc comparée à la réunion pour illustrer l'inégalité dans ces deux rapports de pouvoirs. Bref, ce passage dénonce une domination exercée par l'anglais sur le français, du moins dans les relations d'affaires. Le lecteur pourrait croire que Proulx cherche à révéler le rapport entre les langues au Québec. Or la présence d'un seul mot dans le passage suggère autre chose. Il y est écrit que l'anglais est à

« l'univers » ce que la grammaire française est au masculin par rapport au féminin. C'est dire que la question de la langue française au Québec est abordée non pas seulement dans une perspective nationale, mais dans une perspective mondiale.

Le second passage qui aborde le mieux la problématique des langues est celui où Gabrielle se questionne quant à l'aide qu'elle peut apporter aux autres lors de la crise du verglas. Elle veut héberger des gens dont la demeure n'est plus alimentée en électricité à cause du verglas. Outre que des rapports de pouvoirs sont dénoncés, ce passage évoque le rapport entre l'anglais et le français derrière celui entre richesse et pauvreté. Gabrielle décrit ainsi ceux qui sont sans toit lors de la crise :

Tout un peuple d'indigents clandestins sont donnés ainsi en spectacle, des solitaires dont personne ne soupçonnait l'existence, qui ne sont dans aucun fichier officiel, qui n'ont pas de vêtements d'hiver, qui ne comprennent ni l'anglais ni le français, qui se blottissent contre leur chien depuis des jours en attendant que la chaleur revienne, qui pleurent et se débattent tandis qu'on les conduit de force dans la monstrueuse civilisation chauffée [...] Tous ceux qu'elle connaît appartiennent comme elle aux privilégiés de ce pays (Proulx, 2015, 271).

Dans la temporalité du récit, ce passage désigne une époque où Gabrielle n'est pas encore enseignante en francisation. Le « peuple d'indigents clandestins » dont elle s'affaire à décrire ici correspond sans aucun doute aux réfugiés ou encore à des gens nouvellement immigrés : ne parlant ni le français ni l'anglais, il y a peu de chances qu'ils soient nés au Canada. Gabrielle décrit donc ces gens comme étant ceux qui sont vraiment dans le besoin. Ensuite, elle ajoute que les personnes qu'elle connaît sont des « privilégiés ». Considérant qu'elle est francophone et que dans le reste du roman elle fréquente surtout des francophones, le lecteur est porté à associer le titre de « privilégié » aux francophones. On pourrait arguer que les anglophones en font aussi partie,

puisque le fait d'être locuteur de l'anglais est tout aussi opposé au fait d'être privilégié que d'être locuteur du français. Mais l'élément à retenir est que ces privilégiés francophones et anglophones sont opposés aux pauvres clandestins et que lesdits indigents sont ceux à qui il est plus urgent d'apporter de l'aide. En somme, la problématique de la pauvreté chez les individus a dans ce passage préséance sur celle du rapport entre les langues anglaise et française. C'est plutôt le rapport entre riches et pauvres qui est souligné ici.

Comme mentionné au premier chapitre de mon travail, Kymlicka souligne dans *La citoyenneté multiculturelle* l'importance de la langue commune pour « [s]aisir le sens d'une pratique sociale » (Kymlicka, 2001 [1995], 124). Pour Bouchard, « [l]a promotion du français comme langue principale de la vie civique et de la culture commune, comme langue officielle du Québec, comme fondement de son caractère distinctif et comme vecteur d'intégration » (Bouchard, 2014 [2012], 52) est l'un des sept éléments constitutifs de l'interculturalisme québécois en tant que pluralisme intégrateur. Dans le roman, les personnages issus de minorités se trouvent dans l'une ou l'autre de ces deux situations : leur niveau de français est suffisant pour communiquer avec les locuteurs francophones (Charlie, Tobi, Khaled, les élèves arabes du cours de Gabrielle), ou bien ils communiquent en anglais avec les locuteurs francophones qui en plus d'être francophones, sont bilingues (Markus et Gabrielle, Thomas et ses collègues). La problématique de la reconnaissance et de la gestion politique de la langue française n'est pas traitée dans le roman. Elle est esquissée pour être supplantée par d'autres problématiques. On peut alors dire que la représentation collective proposée par le roman de Proulx ne permet pas de régler la question du rapport entre les deux langues au Québec. En fait, le statut du français par rapport aux autres langues fait plutôt place aux relations entre classes sociales dans le roman. Cela dit, la conception

du citoyen que l'on peut déduire à la suite de l'analyse du récit ne permet pas plus de résoudre les difficultés inhérentes à la gestion de la langue que ne le permet le récit lui-même.

Pour résumer, le roman de Proulx ne permet pas de résoudre la problématique du vivre-ensemble multiculturel ou interculturel du point de vue de la reconnaissance politique. La représentation collective que l'auteure y propose, dont le noyau est le mythe (ou mytheme) du citoyen ouvert aux différences identitaires, permet tout au plus de mettre l'emphase sur l'interprétation de la reconnaissance sur le plan individuel plutôt que sur celui des groupes identitaires pour la gestion du collectif et de répondre au besoin d'historicité inhérent à l'existence de toute nation. Mais les valeurs de l'éthos du mythe dans le roman s'appliquent difficilement au contexte politique. Par exemple, on ne peut pas affirmer que la persévérance est une valeur qui s'applique à la nation au même titre que le Québec valorise explicitement l'égalité hommes-femmes (Bouchard, 2014 [2012], 26). Cela dit, les éléments suivants et que j'ai soulevés dans mon analyse peuvent guider la réflexion sur le vivre-ensemble. Premièrement, *Ce qu'il reste de moi* rappelle que la reconnaissance individuelle est primordiale pour l'atteinte du bien-être. Le roman met de l'avant la grande importance du regard que pose une autre personne sur soi et la façon dont ce regard affecte en retour le vivre-ensemble. Proulx, comme Bouchard, souligne l'importance de s'attarder plus longuement sur le rôle des relations interpersonnelles quotidiennes pour le vivre-ensemble politique. Deuxièmement, le roman de Proulx propose que le passé puisse être ritualisé afin que les événements traumatisants vécus par une personne ne le dominant pas dans le présent. Cela est particulièrement pertinent dans la mesure où les sociétés qualifiées multiculturelles ou interculturelles sont marquées par un nombre toujours grandissant de populations issues de l'immigration. Ses membres ne partagent pas tous la même identité historique. Le roman rappelle donc la pertinence de se questionner sur le rôle de la commémoration et de la mémoire – plus

précisément du rapport au passé – pour le vivre-ensemble. Troisièmement, Proulx, Ricœur, Bouchard, Beauchemin et Thériault s'accordent sur le fait que des valeurs communes sont partagées par les citoyens d'une société. Proulx met en récit l'historisation du passé colonial de Montréal pour avancer des valeurs qui déterminent les personnages sur le plan individuel. Comme les théoriciens, l'auteure de fiction attire l'attention sur le rôle des valeurs partagées par les membres d'une même société. Cela est intéressant puisqu'un nombre grandissant de personnes affirment que les valeurs relèvent de la sphère individuelle et non collective. En acceptant le fait que le collectif est tout autant régi par des valeurs, et que celles-ci sont bel et bien partagées par ses membres, il devient possible de questionner explicitement les normes qui agissent implicitement les citoyens et la société de manière plus générale. De plus, le roman porte également l'attention sur la difficulté de délimiter avec précision la frontière qui sépare les sphères privée et publique. Quatrièmement, le roman de Proulx, comme le texte de Ricœur, amène à requestionner la conception politique de la reconnaissance. L'analogie entre individuel et collectif pousse la réflexion à considérer l'identité comme une lutte pour être reconnu. Mais les deux auteurs démontrent chacun à leur manière que la reconnaissance relève de la morale ou de l'éthique, ce qui me ramène au troisième point. La lecture de Ricœur et de Proulx invite à ce que l'on s'attarde plus longuement à la question des valeurs partagées par les citoyens d'une même société.

Conclusion

Pour conclure, j'aimerais rappeler qu'à la lecture des textes de Schnapper, Rawls et Kymlicka, j'ai démontré que la tension entre la singularité des individus et la transcendance citoyenne dans les systèmes politiques libéraux, dont le vivre-ensemble est fondé sur le multiculturalisme ou interculturalisme, se situe au niveau de la représentation. Je me questionnais sur la façon dont la représentation collective pouvait se traduire dans la fiction. En m'appuyant sur les théories de Gérard Bouchard qui portent sur l'interculturalisme et sur le mythe, j'ai démontré qu'il est possible de lire *Ce qu'il reste de moi* comme une proposition sur le plan de la représentation collective.

Premièrement, la superposition du récit de l'époque coloniale avec celui ayant lieu à notre époque œuvre comme une mise en récit du procédé d'historisation que décrit Bouchard. En effet, la forme narrative du roman permet à des valeurs partagées par tous les personnages de s'adapter au contexte singulier de leurs expériences, c'est-à-dire que chacun d'entre eux les incarne à sa manière.

Deuxièmement, j'ai montré que le roman se présente également sous des traits qui ont tout du mythe. L'époque coloniale montréalaise fait office d'ancrage pour les autres histoires du roman, car elle est le point fixe autour duquel elles sont ordonnées. L'aspiration qui anime Jeanne Mance lors de son arrivée à Montréal, quant à elle, joue le rôle de l'empreinte car elle est diffusée par et dans les autres personnages. Enfin, l'éthos est manifesté de deux façons. La forme cyclique que prend la narration des histoires qui composent le roman induit une disposition ou une attitude de la part des personnages caractérisée par une ouverture face à la différence. Celle-ci se manifeste par de la résilience devant la réussite ou l'échec de l'établissement de relations interpersonnelles. De plus, les personnages incarnent les valeurs suivantes ou manifestent une appréciation positive

face à celles-ci : le détachement et la simplicité, la force de caractère, l'amitié, l'amour, la franchise et la fidélité. À l'opposé, les personnages sont rebutés par toute manifestation de ces défauts moraux : l'égoïsme et la démesure, l'apitoiement, le mépris et la haine. Bref, j'ai proposé de lire le roman de Proulx comme une proposition imaginaire et narrative sur le plan de la citoyenneté. En effet, le texte présente le mythe d'un citoyen québécois – enraciné dans la figure de Jeanne Mance – faisant preuve d'une ouverture marquée face aux différences identitaires.

Troisièmement, j'ai tiré des conclusions quant aux modalités d'un imaginaire collectif qui serait fondé sur le mythe proposé par le roman. J'ai montré que, dans le roman, le dépassement est une façon pour les personnages de donner du sens à l'existence. Ensuite, que les personnages partagent l'impression d'être des acteurs de leur environnement social, plutôt que d'en être les spectateurs. Enfin, qu'ils sont délivrés des préjugés qu'ils pourraient entretenir à l'égard des autres.

Quatrièmement, j'ai dégagé certains présupposés implicites au texte qui sont nécessaires pour la mise en place du mythe. À travers la mise en récit du rituel, le roman présente un rapport au passé caractérisé par la nécessité de s'en détacher pour éviter qu'il ait une emprise négative sur le présent. De la même façon, le texte présente la reconnaissance individuelle comme étant constitutive de l'identité. J'ai alors évoqué la théorie de Ricoeur sur l'identité et la reconnaissance pour rendre explicite la manière dont le regard de l'autre confirme l'image que le sujet ou personnage a de sa propre identité. Ces deux éléments sont nécessaires pour l'atteinte par les personnages de *Ce qu'il reste de moi* d'un état que j'ai caractérisé de bien-être psychologique.

Puis, j'ai montré que les valeurs portées par le roman s'adaptent difficilement au politique. Étant donné qu'elles s'appliquent au comportement ou à l'attitude d'une personne, elles se transposent plutôt mal à l'identité collective. J'ai suggéré que dans le récit, l'accent est mis sur le comportement, fondé sur des valeurs. En introduction, je me demandais ce qui faisait le lien social

dans une société donnée. Le roman suggère une expérience du lien social fondée non pas sur le partage d'une même langue – élément qui selon Will Kymlicka et Gérard Bouchard est essentiel à la culture commune – mais plutôt sur une conception partagée de l'attitude que les citoyens devraient adopter à l'égard des autres.

Le roman de Proulx permet au lecteur de percevoir, le temps que dure sa lecture, la possibilité que soient résolus les problèmes inhérents au vivre-ensemble en contexte multiculturel ou interculturel. En effet, toute proposition politique concernant l'aménagement des différences identitaires semble vouée à se muer en querelle sociale et médiatique. Dans ce contexte, *Ce qu'il reste de moi* est une lecture positive dans la mesure où ce récit présente un vivre-ensemble en apparence harmonieux, où un accord est possible entre des citoyens provenant d'horizons différents. Cela étant dit, *Ce qu'il reste de moi* n'est pas sans soulever certaines difficultés. En comparant le roman avec les théories de Ricœur, Beauchemin, Thériault et Bouchard, il est évident que la mise en mythe du québécois ouvert aux différences identitaires ne permet pas de résoudre la multitude de problèmes auxquels fait face la société québécoise contemporaine dans son aménagement du vivre-ensemble, et plus largement, toute société contemporaine dont le cadre social et politique est similaire. Par exemple, le problème du rapport entre les langues est à peine abordé par le roman. Il n'en demeure pas moins que peu d'auteurs québécois tentent de présenter un point de vue sur la société en mélangeant des histoires qui ont lieu au passé et au présent, ainsi que des personnages provenant d'horizons différents. Puisqu'une telle entreprise est évidemment risquée, Proulx mérite que l'on souligne son effort.

Enfin, je terminerai en disant que l'histoire de Jeanne Mance et de Maisonneuve a été peu visitée par la littérature québécoise. Il est d'ailleurs rafraîchissant que Proulx mette l'accent sur une héroïne – une femme – de notre histoire nationale. Malgré les difficultés que présente le texte,

le roman de Proulx emprunte tout de même une piste intéressante puisqu'il historise une époque de l'histoire nationale de façon à en faire ressortir certaines valeurs partagées par les individus. En cela, il montre une voie qui pourrait être pertinente à suivre pour favoriser la cohésion sociale. Il souligne d'une part les rôles non négligeables de la mémoire et de l'histoire et, d'autre part, l'importance de prendre en compte les valeurs sociétales, tant au niveau macrosocial que microsocal pour la gestion du vivre-ensemble.

Bibliographie

Œuvre à l'étude

Proulx, Monique. *Ce qu'il reste de moi*, Boréal, 2015.

Références

Bastian, Dawn E. et Mitchell, Judy K., *Handbook of Native American mythology*, ABC-CLIO, 2004.

Beauchemin, Jacques, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain. Deuxième édition, revue et augmentée*, Athéna éditions, 2007.

Beauchemin, Jacques, *Mémoire et démocratie en Occident : concurrence des mémoires ou concurrence victimaire*, Peter Lang, 2011.

Bouchard, Gérard, *L'Interculturalisme. Un point de vue québécois*, Boréal, 2014 [2012].

Bouchard, Gérard, *Raison et déraison du mythe. Au cœur des imaginaires collectifs*, Boréal, 2014.

Gouvernement du Canada. *Charte Canadienne des droits et libertés*. 24 Octobre 2017. <https://www.canada.ca/fr/patrimoine-canadien/services/comment-droits-protoges/guide-charte-canadienne-droits-libertes.html>. Consulté le 14 septembre 2018.

Kymlicka, Will, *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Traduction française par Patrick Savidan, Boréal, 2001 [1995].

Pelletier, Réjean, *Le Québec et le fédéralisme canadien. Un regard critique*, Les Presses de l'Université Laval, 2008.

Larouche, Jean-Marc, *Reconnaissance et citoyenneté: Au carrefour de L'éthique et du politique*. Les Presses de l'Université du Québec, 2003.

Rawls, John, *Libéralisme politique*, Traduction française par Catherine Audard, PUF, Quadrige, 1995 [1993].

Ricœur, Paul, *Parcours de la reconnaissance : Trois études*, Stock, 2004.

Schnapper, Dominique, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, 1994.

Seymour, Michel, *De la tolérance à la reconnaissance : une théorie libérale des droits collectifs*, Boréal, 2008.

Seymour, Michel (Dir.), *La reconnaissance dans tous ses états. Repenser les politiques de pluralisme culturel*, Québec Amérique, 2009.

Thériault, Joseph-Yvon, *Critique de l'américanité – Mémoire et démocratie au Québec*, Québec-Amérique, 2005.