

2M11.2749.4

Université de Montréal

**IDENTITÉS NOMADES:
COSMOPOLITISME ET ERRANCE CHEZ DES ÉCRIVAINS FRANCOPHONES DE
L'EXIL**

par

Rima Elkouri

Département de littérature comparée

Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures

en vue de l'obtention de

Maître ès arts (M.A.)

Juin 1999

© Rima Elkouri, 1999



Amil 2749.4

PR
14
054
1999
V.010

Université de Montréal

IDENTITÉS NOMADES

COSMOPOLITISME ET ERRANCE CHEZ DES ÉCRIVAINS FRANCOPHONES DE

L'EXIL

par

Élina Elkouri

Département de littérature comparée

Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures

en vue de l'obtention de

Maitre en arts (M.A.)

juin 1999

© Élina Elkouri 1999



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

**IDENTITÉS NOMADES:
COSMOPOLITISME ET ERRANCE CHEZ DES ÉCRIVAINS FRANCOPHONES
DE L'EXIL**

présenté par:

Rima Elkouri

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Amaryll Chanady.....Directrice de recherche.....
Livia Monnet.....Présidente-rapporteuse.....
Jacques Cardinal.....Membre du jury.....

Mémoire accepté le:.....22 juillet 1999.....

SOMMAIRE

IDENTITÉS NOMADES: COSMOPOLITISME ET ERRANCE CHEZ DES ÉCRIVAINS FRANCOPHONES DE L'EXIL

Les identités sont avant tout des constructions imaginaires érigées en grandes évidences. Les espaces de l'exil, de l'errance et du nomadisme, avec les identités fluides et flottantes qu'ils impliquent, nous le font sentir avec encore plus d'acuité.

Cette recherche aura pour objet ces espaces ambigus tels qu'ils apparaissent à la fois dans quelques discours critiques contemporains et dans les œuvres de certains écrivains exilés d'expression française tels qu'Andrée Chédid, Maryse Condé ou Émile Ollivier. Il s'agira d'examiner la problématique de l'identité telle qu'elle se déploie dans ces lieux que l'on dit «hors-identitaires». Il s'agira également de poser un regard critique sur les notions de cosmopolitisme et d'identité-rhizome à la base de nouvelles théories post-identitaires. Et puisque la question de l'identité est intimement liée à celle de l'altérité, toute une partie de ce mémoire portera sur la réception critique de ces auteurs dits cosmopolites.

Traditionnellement conçus comme des lieux tragiques marqués par la nostalgie de la mère-patrie, les espaces de l'exil sont aujourd'hui davantage perçus, par des auteurs tels que Gilles Deleuze et Félix Guattari ou encore

Édouard Glissant, comme des espaces ludiques où peuvent être élaborées des stratégies identitaires qui ébranlent les mythes essentialistes de l'authenticité.

S'il est vrai, comme nous le rappelle Benedict Anderson, que l'appartenance à une communauté imaginaire est un besoin psychosocial pour tout individu et que le maintien d'une forme d'affiliation, si provisoire soit-elle, est nécessaire à la vie, quelle(s) forme(s) peuvent prendre les nouvelles affiliations créées dans un contexte d'éclatement? En quoi le cosmopolitisme ou la pluri-appartenance que plusieurs auteurs revendiquent équivalent-ils à une dépolitisation? Quels sont les enjeux politiques et identitaires qui sous-tendent les idéaux cosmopolites?

Outre les textes théoriques, les trois romans de l'espace francophone choisis pour explorer ces questions sont *La maison sans racines* d'Andrée Chédid [1985], *En attendant le bonheur* de Maryse Condé [1988] et *Passages* d'Émile Ollivier [1991]. Trois œuvres qui exploitent les thèmes de l'exil, de l'errance et de la quête d'identité dans un contexte postcolonial qui est marqué à la fois par la domination et la résistance. Nous verrons que le fait de contester l'enracinement ne se solde pas forcément par un rejet de toute identité, mais génère plutôt toutes sortes d'identités nomades.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1 : L'IDENTITÉ COSMOPOLITE.....	10
1. Le cosmopolitisme, ses pièges et ses enjeux.....	11
2. Condé, Chédid, Ollivier: Écrivains cosmopolites?	20
CHAPITRE 2: L'IDENTITÉ-RHIZOME.....	46
1. Le rhizome et ses ramifications: de Deleuze et Guattari à Édouard Glissant.....	46
2. Trajectoires rhizomatiques: démystification de la racine dans les romans <i>La maison sans racines</i> (A. Chédid), <i>En attendant le bonheur</i> (M. Condé) et <i>Passages</i> (É. Ollivier).....	60
CONCLUSION.....	79

REMERCIEMENTS

Merci à Amaryll Chanady, ma directrice de thèse, qui, par sa pensée toujours limpide, m'a aidée à voir clair au milieu de ce qui m'est longtemps apparu comme un brouillard identitaire. C'est en suivant son cours «Du multiculturalisme à la transculture» que j'ai pu approfondir certaines des questions sur l'identité culturelle abordées dans ce mémoire.

Merci à ma famille pour son appui inconditionnel.

INTRODUCTION

Nomades, confuses, meurtries ou meurtrières, les identités contemporaines se déclinent sur tous les tons. Mais bien qu'elles s'affichent souvent de façon ostentatoire, à la manière des grandes évidences, elles demeurent avant tout des constructions imaginaires.

Comment sont créées les identités? Dans un monde caractérisé par le déplacement et la multi-appartenance, l'identité est-elle un concept désuet, dépassé? Si tel est le cas, quelles sont les solutions de rechange?

Le cas d'écrivains francophones de l'exil offre un angle intéressant et des pistes de réflexion inspirantes sur ces questions.

Cette recherche aura pour objet les espaces ambigus de l'exil, de l'errance et du nomadisme comme ils apparaissent à la fois dans quelques discours critiques contemporains et dans les œuvres de certains écrivains exilés d'expression française tels qu'Andrée Chédid, Maryse Condé ou Émile Ollivier. Il s'agira d'examiner la problématique de l'identité telle qu'elle se déploie dans ces espaces que l'on dit «hors-identitaires». Il s'agira également de poser un regard critique sur les notions de cosmopolitisme et d'identité-rhizome ainsi que sur les théories qui manifestent une certaine fascination face aux figures du déplacement et de la migration. Bien que les espaces de l'exil et de l'errance aient souvent été conçus comme des lieux tragiques marqués par le déracinement, la perte d'identité ou la nostalgie de la mère-patrie, ils sont aujourd'hui davantage perçus, par des auteurs tels que Gilles Deleuze et Félix Guattari ou encore Édouard Glissant, comme des

espaces ludiques où peuvent être élaborées des stratégies identitaires qui ébranlent les mythes essentialistes de l'authenticité.

«Aujourd'hui, l'archipel identitaire est éclaté à un point tel que nombreux sont ceux qui diagnostiquent une véritable crise de l'identité», affirment les auteurs de *L'Archipel identitaire*.¹ Si les diverses stratégies de reterritorialisation mises en œuvre ces dernières années ne peuvent offrir de remèdes à cette crise, elles proposent néanmoins des avenues de réflexion intéressantes sur ce que pourrait être le «post-identitaire».

Mais avant de passer au «post-identitaire», il importe d'identifier les facteurs qui ont pu mener à une telle crise. C'est d'ailleurs une des préoccupations majeures du domaine des *cultural studies*. Jamais la problématique identitaire n'y a été aussi populaire qu'à l'heure actuelle - ce qui ne signifie pas pour autant qu'il s'agisse d'une simple question théorique à la mode dans les milieux universitaires.

Pour analyser l'éclatement identitaire qui s'inscrit dans le grand remue-ménage postmoderne du capitalisme tardif, on invoque, tour à tour, le triomphe théorique des discours postmodernistes qui déstabilisent les «Grands Récits» de la Nation, les structures transnationales de plus en plus complexes, l'essor des télécommunications ou l'ampleur des mouvements d'immigration des dernières décennies. «Le déclin des idéologies tiers-mondistes, les avatars de la décolonisation et l'irruption des intégrismes religieux ont (...) mis brusquement en lumière la complexité des rapports

¹ Marcos Ancelovici et Francis Dupuis-Déri, *L'Archipel identitaire: Recueil d'entretiens sur l'identité culturelle* (Montréal: Boréal, 1997), 15.

identitaires dont l'immigration est aujourd'hui la marque révélatrice», nous dit Fulvio Caccia.²

Comme s'ils voulaient atténuer les effets de cet éclatement identitaire, les critiques féministes et postcolonialistes tentent aussi d'élucider les rapports de pouvoir liés à la constitution des identités pour ensuite proposer de nouveaux modèles identitaires qui ne seraient pas basés sur la simple opposition Moi/l'Autre. Et si de chauds débats entourent ces questions, il semblerait qu'il y ait au moins un consensus autour duquel se rallient les critiques: tous (ou presque) s'entendent pour dire que les identités, loin d'être naturelles, sont construites, imaginées, négociées. Christopher Miller note à cet effet que, depuis quelques années, on retrouve un nombre impressionnant de titres contenant les mots «imaginer» ou «inventer»:

...historians, philosophers, and literary critics have discovered that traditions and identities were 'invented' [Ranger], that national communities were 'imagined' [Anderson], that 'Africa' itself was invented [Mudimbe], and that a model of identity such as negritude was constructed out of various materials including Western elements [Andotevi].³

On s'entend donc maintenant, du moins en théorie, pour remettre en question les mythes de l'enracinement et pour s'éloigner des tentations essentialistes. Deux modèles post-identitaires seront explorés dans ce mémoire: le cosmopolitisme et l'identité-relation (ou l'identité-rhizome).

² Fulvio Caccia, «Le roman francophone de l'immigration en Amérique du Nord et en Europe: une perspective transculturelle,» *Métamorphoses d'une utopie*. Jean-Michel Lacroix et Fulvio Caccia, eds. (Paris: Presses de la Sorbonne/Éditions Triptyque, 1992), 92.

³ Christopher Miller, «The Postidentitarian Predicament in the Footnotes of *A Thousand Plateaus*. Nomadology, Anthropology, and Authority,» *Diacritics* 23 (1993), 6.

L'exil, l'errance et la reconfiguration de l'identité

Pourquoi avoir choisi précisément les espaces de l'exil et de l'errance pour mener à terme cette recherche sur l'identité? En fait, il m'a semblé que, dans un contexte postcolonial, l'exil apparaissait comme un espace propice à la reconfiguration identitaire puisque c'est un état qui se situe «entre» plusieurs états. Dans son article intitulé «How Newness Enters the World», Homi Bhabha affirme:

What must be mapped as a new international space of discontinuous historical realities is, in fact, the problem of signifying the interstitial passages and processes of cultural difference that are inscribed in the 'in-between', in the temporal break-up that weaves the 'global text'.⁴

Les espaces de l'exil et de l'errance, avec les identités fluides et flottantes qu'ils impliquent, appartiennent à ce «in-between» et contribuent à déstabiliser les mythes essentialistes. Cette position nous permettrait peut-être de sentir avec encore plus d'acuité ce que Jean-Loup Amselle affirme dans *Logiques métisses*, à savoir que les cultures ne sont pas des entités discrètes.

S'il est vrai que, dans un contexte où les contacts culturels se précipitent, l'identité ne peut plus être seulement «permanence» mais doit devenir «capacité de variation»⁵, les espaces de l'exil apparaissent alors comme le lieu (ou le «non-lieu») tout désigné pour accueillir cette «variation» et pour atteindre cette connaissance transnationale et migrante

⁴ Homi Bhabha, «How Newness Enters the World,» *The Location of Culture* (London: Routledge, 1990), 217.

⁵ Édouard Glissant, *Poétique de la Relation* (Paris: Gallimard, 1990), 156.

du monde («transnational, migrant' knowledge of the world») que Bhabha juge si urgente.⁶

Scarpetta affirme dans son *Éloge du cosmopolitisme* que la littérature moderne met en échec le dispositif de l'enracinement, le démonte et l'ironise et qu'elle oppose le voyage et la migration au mythe du terroir.⁷ Dans la littérature de l'exil et de l'errance, cette esthétique du voyage et de la migration est souvent reprise et poussée encore plus loin. Ce qui ne veut évidemment pas dire que toute littérature de l'exil propose forcément des stratégies identitaires intéressantes et créatives. Car ce type de littérature cultive souvent d'étonnants paradoxes. Glissant nous fait remarquer, par exemple, que les livres fondateurs de communauté sont des livres d'exil et souvent d'errance.⁸

On peut toutefois dire, d'une façon générale (et donc nécessairement réductrice), que les espaces postcoloniaux de l'exil et de l'errance favorisent plus souvent qu'autrement une remise en question et non une consécration de l'ordre établi. Le concept de «border zones» - que Françoise Lionnet emprunte à Renato Rosaldo pour désigner les zones culturelles périphériques où la norme est toujours mise à l'épreuve par des pratiques créatives - apparaît en ce sens très utile pour qui veut décrire les espaces de l'exil.⁹ En effet, les «border zones» sont des lieux de passages où les conceptions traditionnelles de l'histoire, de la culture, de la littérature et de l'identité sont constamment redéfinies.

⁶ Bhabha, 214.

⁷ Guy Scarpetta, *Éloge du cosmopolitisme* (Paris: Grasset, 1981), 182.

⁸ Glissant, *Poétique de la Relation*, 27.

⁹ Françoise Lionnet, *Postcolonial Representations: Women, Literature, Identity* (Ithaca: Cornell UP, 1995), 6.

Afin d'explorer ces «zones frontières», j'ai choisi trois romans de l'espace francophone, soit *La maison sans racines* d'Andrée Chédid [1985], *En attendant le bonheur* de Maryse Condé [1988] et *Passages* d'Émile Ollivier [1991]. Ces romans exploitent, chacun à leur façon, les thèmes de l'exil, de l'errance et de la quête d'identité dans un contexte postcolonial qui est marqué à la fois par la domination et la résistance. Il s'agira de voir comment y sont représentés ces thèmes et quelles stratégies identitaires peuvent y être associées. Ce faisant, il ne sera pas question ici de coller la théorie à la fiction ou de tenter à tout prix de les faire coïncider. J'essaierai plutôt de confronter la théorie aux œuvres romanesques, de créer un dialogue entre les deux, afin de peut-être voir en quoi les œuvres de fiction «éclaircent» la théorie, et vice-versa. Il s'agira donc de soumettre à un examen critique les concepts qui sont à la base des diverses stratégies de reterritorialisation déployées dans les textes étudiés. S'il est vrai, comme nous le rappelle Benedict Anderson, que l'appartenance à une communauté imaginaire est un besoin psychosocial pour tout individu et que le maintien d'une forme d'affiliation, si provisoire soit-elle, est nécessaire à la vie, quelle(s) forme(s) peuvent prendre les nouvelles affiliations créées dans un contexte d'éclatement? En quoi le cosmopolitisme ou la pluri-appartenance que plusieurs auteurs revendiquent équivalent-ils à une dépolitisation? Quels sont les enjeux politiques et identitaires qui sous-tendent les idéaux cosmopolites?

À partir de problématiques communes, je tenterai donc d'interroger les romans choisis, tout en tenant compte des particularités de chaque texte. Précisons toutefois que le fait d'avoir choisi des écrivains francophones de

l'exil pour traiter de ces questions n'implique aucunement que cette problématique leur soit exclusive et ne résulte pas non plus d'un effort de faire correspondre de façon simpliste l'œuvre de ces auteurs à leur vie. Je n'ai pas non plus la prétention d'ériger ces trois écrivains en «représentants» de cette entité douteuse qu'on appelle «Francophonie» - un «costume de parade rassurant qui ne met jamais en lumière les véritables armatures intellectuelles et institutionnelles du pouvoir».¹⁰

Le poète Kateb Yacine qualifie la Francophonie de «machine politique néo-coloniale qui ne fait que perpétuer [une] aliénation».¹¹ À l'aube de l'an 2000, cette critique demeure d'actualité. Selon le directeur de l'hebdomadaire *Jeune Afrique*, Béchir Ben Yahmed, la Francophonie ne fait que saupoudrer un peu d'argent et un peu de culture, susciter des discours et de la rhétorique, organiser «des réunions où les dirigeants aimeront être vus». «Mais elle ne contribuera pas d'une manière sérieuse au développement économique et culturel des francophones pauvres», déplore-t-il.¹²

Sans aller aussi loin dans leurs critiques, les auteurs ici étudiés manifestent aussi un certain scepticisme face à la Francophonie. Maryse Condé, par exemple, dit ne pas croire à cette Francophonie qu'elle perçoit comme une «communauté de Lagarde et Michard».¹³

De son côté, Andrée Chédid n'aime pas être classée comme une «écrivaine francophone». Elle nous met en garde contre les prémisses de

¹⁰ François Paré, *Les littératures de l'exigüité*, (Hearst: Le Nordir, 1992), 7.

¹¹ Kateb Yacine, *Le poète comme un boxeur* (Paris: Gallimard, 1994), 32.

¹² Cité par Jocelyn Coulon, «Revue de presse: Arrogante France,» *Le Devoir*, 7 déc.1997, A-8.

¹³ Maryse Condé, «Au-delà des langues et des couleurs,» *Quinzaine littéraire* 436 (mars 1985), 36.

cette étiquette: «Il ne faudrait pas que cette dénomination se teinte d'exotisme et qu'elle établisse d'autres frontières».¹⁴

Toute une partie du premier chapitre vise d'ailleurs à remettre en question les étiquettes qu'on colle à certains auteurs afin de les transformer en porte-parole «authentiques» du «tiers monde». N'y a-t-il pas là un danger d'enfermer les œuvres dans un contexte socio-historique qui leur ôterait une certaine liberté? S'agit-il d'une forme subtile d'exclusion? Une étude de la réception de Condé, Chédid et Ollivier permet d'offrir quelques réponses.

Dernière précision quant au mot «exil». Lorsqu'on parle d'exil en littérature, il est rare qu'on fasse référence aux masses de réfugiés forcés de quitter leur pays pour des raisons économiques ou sociales. Et ce qu'on appelle «littératures de l'exil», ce ne sont souvent que les récits d'une élite intellectuelle qui ne connaît en réalité pas grand-chose à l'expérience douloureuse de l'exil. En fait, il semblerait que les versions postmodernes de l'exil aient certaines affinités avec des notions qui prévalaient dans l'Antiquité occidentale. À cette époque, nous dit Glissant, l'exil était jugé «nécessaire à l'accomplissement de l'être» et, par conséquent, l'exilé ne souffrait pas de «manques» par rapport à une quelconque nation.¹⁵

Alors qu'aujourd'hui la réalité des milliers de réfugiés à travers le monde qui subissent l'exil est essentiellement tragique - on n'a qu'à penser à l'exemple tout récent des Kosovars - , Aijaz Ahmad déplore le fait que certains intellectuels du tiers monde vivant à l'étranger utilisent des termes

¹⁴ Andrée Chédid, «Un 'ailleurs' sans cesse reconquis,» *Quinzaine littéraire* 436 (mars 1985),

16

¹⁵ Glissant, *Poétique de la Relation*, 25.

comme «exil» ou «diaspora» - qui sont des mots évoquant des siècles de souffrance et de dépossession - pour désigner une situation qu'ils ont librement choisie.¹⁶ Dans ce contexte, l'exil, l'immigration et les caprices d'un individu deviennent des synonymes. Ainsi, d'après Ahmad, le sens de plus en plus large qu'on donne au mot «exil» nous éloigne de la «vraie» réalité de l'exil.

Edward Saïd abonde dans le même sens. Pour comprendre la réalité de l'exil, nous dit-il, «you must first set aside Joyce and Nabokov and think instead of the uncountable masses for whom UN agencies have been created».¹⁷ D'après Saïd, il serait donc réducteur de considérer l'exil - qui est une réalité prédominante au XXe siècle - uniquement d'un point de vue esthétique et humaniste car cela reviendrait à banaliser les souffrances qui y sont associées.

Le but de ce mémoire n'étant pas d'expliquer ce que serait une expérience «authentique» de l'exil, mais bien d'examiner les diverses *représentations* qu'on a pu en faire, la distinction qu'établissent Ahmad et Saïd entre les «vrais» et les «faux» exils n'aura ici que peu d'importance. Nous verrons toutefois, en conclusion, que les discours postmodernes tendent à s'approprier le motif de l'exil et à proposer ce qu'on peut appeler une «morale» ou une «éthique» de l'exil.

¹⁶ Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. (London: Verso, 1992), 85.

¹⁷ Edward Saïd, «The Mind of Winter, Reflections on Life in Exile,» *Granta* 13 (1984), 161.

CHAPITRE 1 : L'IDENTITÉ COSMOPOLITE

Si on veut parler de littérature cosmopolite de l'exil, on est aussitôt confronté à une contradiction. En effet, alors que le terme «cosmopolite» semble faire référence à une forme de multi-appartenance, libérée de tout enracinement, le terme «exil» renvoie inlassablement - et ironiquement - les auteurs dont il est question vers leurs racines. Mais, en dépit de cette contradiction, il existe un lien étroit entre ces deux termes: la figure de l'exilé et celle du cosmopolite se rejoignent d'une certaine façon puisque celui qui vit partout ne vit nulle part. Ainsi, on peut dire que l'exilé n'est pas tout à fait étranger au cosmopolite.

De l'Antiquité à la période postmoderne, la notion de cosmopolitisme a subi de multiples métamorphoses. Désignant tantôt un projet audacieux et utopique, tantôt un tourisme planétaire aussi insipide que superficiel, perçu parfois comme un privilège et souvent comme une malédiction, le cosmopolitisme est, le moins qu'on puisse dire, polymorphe. Le présent chapitre ne vise pas à retracer la longue histoire de ce concept mais à examiner, dans un premier temps, certains débats théoriques qui le concernent et qui, dans le cadre de cette étude, apparaissent pertinents.

Dans un deuxième temps, nous essaierons de voir dans quelle mesure le cosmopolitisme se révèle une alternative post-identitaire valable pour Andrée Chédid, Maryse Condé et Émile Ollivier. Finalement, nous nous interrogerons sur les catégories dans lesquelles on enferme les écrivains issus de l'immigration. Doit-on parler de «littérature cosmopolite

de l'exil» ou de littérature tout court? N'y a-t-il pas quelque chose de réducteur dans le fait de cantonner certains auteurs dans une classe à part, sous prétexte qu'ils sont nés «ailleurs»? À travers une brève étude de la réception de leurs œuvres, nous examinerons comment Chédid, Condé et Ollivier répondent à ces questions et se frayent un chemin en marge (ou non) des canons littéraires.

1. Le cosmopolitisme, ses pièges et ses enjeux

«*A priori*, » nous dit Pascal Bruckner dans *Le vertige de Babel*, «le cosmopolitisme constitue une valeur éminemment désirable, ne serait-ce qu'en raison des attaques dont il a souffert de la part des fascistes et des stalinien». ¹⁸ Il n'est donc pas étonnant que, dans un contexte de crise identitaire, le cosmopolitisme soit devenu une valeur absolue pour nombre de critiques et d'écrivains. Georges Leroux affirme, dans la préface de *L'Archipel identitaire*, que l'avenir de l'identité serait «... de chercher à faire l'économie de toute appartenance et de se poser, comme le proposait déjà le cosmopolitisme stoïcien repris par la pensée des Lumières, en citoyen du monde» (12). ¹⁹ Évidemment, comme nous le rappelle Julia Kristeva, l'universalisme cosmopolite des stoïciens «devait rester une utopie». Car «sous son aspect égalitaire», nous dit-elle, «se déployait un élitisme de sage

¹⁸ Pascal Bruckner, *Le vertige de Babel: cosmopolitisme ou mondialisme* (Paris: Arléa, 1994), 11.

¹⁹ Ancelevici & Dupuis-Déri, *L'Archipel identitaire: Recueil d'entretiens sur l'identité culturelle*, 12.

raisonnable séparé du reste de l'humanité qui, quels que soient les efforts didactiques envisagés, n'accède pas à la vertu».²⁰

Ainsi, bien que fort attrayant, le concept de «homo universalis» vanté par les Grecs ne saurait nous faire oublier l'illusion qui le porte. Car si les livres d'histoire se plaisent à nous dire que, dans l'Antiquité, on adhérait à la célèbre sentence de Ménandre «Rien de ce qui est humain ne m'est étranger», on doit se demander *qui* avait vraiment le privilège de figurer parmi ceux qu'on appelait «humains».

Qu'est-ce que signifie, à l'aube du XXI^e siècle, le fait d'être cosmopolite? Le cosmopolitisme contemporain est-il plus éclairé que celui de nos prédécesseurs? D'ores et déjà, la question apparaît biaisée, car, évidemment, il n'y a pas *un* cosmopolitisme, mais bien *des* cosmopolitismes. Mais une chose est sûre: être cosmopolite, aujourd'hui comme avant, ce n'est peut-être pas tant le fait d'être citoyen *du* monde, que d'être citoyen *d'un* monde. Un monde privilégié, élitiste, qui, curieusement, s'étend rarement au sud de la Méditerranée ou des frontières américaines.²¹

Dans la modernité, le cosmopolitisme a été souvent perçu comme le «privilège des enfants de la bourgeoisie et de l'aristocratie européennes».²² Aujourd'hui, il est encore vu par certains comme un simple substitut à la bourgeoisie: privilégié et hypocrite, l'intellectuel cosmopolite ne chercherait qu'à légitimer ses propres intérêts en ayant recours à une rhétorique humaniste.²³

²⁰ Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes* (Paris: Fayard, 1982), 86.

²¹ Caren Kaplan, *Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacement* (Durham/London: Duke UP, 1996), 29.

²² Bruckner, *Le vertige de Babel*, 11.

²³ Kaplan, *Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacement*, 126.

C'est par cette rhétorique humaniste que naît l'illusion selon laquelle, à l'heure de la mondialisation, notre planète serait devenue un petit village. Mais, évidemment, le monde n'est pas aussi petit qu'on voudrait nous le faire croire. Il n'est petit que pour «les mondains qui ont rétréci le cercle de leurs relations à un minuscule club et ne voient dans l'univers qu'une seule catégorie de personnes, leur propre secte, qu'elle parle sémantique, littérature comparée, cinéma, mode ou physique nucléaire».²⁴

Le cosmopolitisme vs le mondialisme

En fait, selon Bruckner, ce qu'on nomme souvent «cosmopolitisme» n'est qu'une standardisation internationale, une «bouillie babélique» qui broie toutes les particularités au nom d'un universel pauvre basé sur les loisirs et la consommation.²⁵ L'auteur dénonce la «sous-culture universelle» qui serait le résultat du mondialisme et s'insurge contre le «tourisme planétaire qui embrasse tout et n'étreint rien».²⁶ Le cosmopolitisme contemporain serait devenu un «ersatz dilué et vulgaire» qui n'a rien à voir avec le véritable *esprit cosmopolite* (62).²⁷ «Le vrai cosmopolitisme, à rebours de cette bouillie babélique, est enraciné dans la profondeur de plusieurs mémoires, de multiples particularités», écrit Bruckner (27).²⁸

Si le pamphlet de Bruckner a le mérite de mettre en lumière certaines des ambiguïtés du discours cosmopolite contemporain, son point de vue

²⁴ Bruckner, *Le vertige de Babel*, 26.

²⁵ *Ibid.*, 23.

²⁶ *Ibid.*, 42.

²⁷ *Ibid.*, 62.

²⁸ *Ibid.*, 27.

demeure sujet à caution. Car lorsque Bruckner dit que la doctrine cosmopolite en vogue à l'heure actuelle «trahit, altère ou défigure ce qui fut vraiment l'esprit du cosmopolitisme», il présuppose l'existence d'un cosmopolitisme *pur, authentique*.²⁹ Or, il semblerait que ce cosmopolitisme dont Bruckner est nostalgique n'est rien d'autre qu'une version idéalisée du concept grec de *citoyen du monde*. L'auteur reprend ce concept sans le critiquer et, ce faisant, il nous vante les mérites d'un cosmopolitisme qui demeure, somme toute, assez conservateur et élitiste. Ceci est particulièrement manifeste lorsque l'auteur nous dit, par exemple, que le cosmopolitisme est une «épreuve que des êtres supérieurs s'infligent».³⁰ La critique que Kristeva adresse au cosmopolitisme stoïcien pourrait donc très bien s'appliquer au point de vue élitiste de Bruckner.

Un cosmopolitisme recyclé?

En vantant les mérites d'un *patriotisme paradoxal* qui impliquerait à la fois une reconnaissance des particularités culturelles et une ouverture sur le monde, Bruckner n'est certainement pas le seul intellectuel qui propose de récupérer la notion de cosmopolitisme.³¹ En fait, on note que même s'il a été critiqué et dénoncé, le cosmopolitisme n'est pas forcément rejeté. Car, comme le souligne Bruce Robbins, ce concept a l'avantage de n'être ni aussi «philosophically ambitious» que le mot «universalisme», ni aussi «politically

²⁹ Ibid., 15.

³⁰ Ibid., 28.

³¹ Ibid., 59.

ambitious» que le terme «internationalisme».³² C'est pourquoi, même si plusieurs théoriciens postcolonialistes ont tendance à se méfier d'un type de cosmopolitisme qui brandit des principes d'inclusion pour souvent mieux exclure, nombreux sont ceux qui ont proposé de recycler ce concept. Christopher Miller, par exemple, parlera d'un «positive cosmopolitanism» qui serait «meticulously aware of localities and differences».³³ Parallèlement, Anthony Appiah introduira le concept de «Cosmopolitan Patriotism» qu'il définit comme une façon d'être à la fois cosmopolite et enraciné, «attached to a home of one's own, with its own cultural particularities, but taking pleasure from the presence of the other, different places that are home to other, different people».³⁴ Bref, on note que plusieurs critiques sont à la recherche d'une position médiane qui, à mi-chemin entre l'enracinement et le déracinement, garderait, en quelque sorte, le meilleur des deux mondes.

Pour le cosmopolitisme, envers et contre tous

Guy Scarpetta, qui nous a offert en 1981 son *Éloge du cosmopolitisme*, semble être un des plus fervents défenseurs de cette position médiane.

Le but de cet *Éloge* est, nous dit l'auteur, de «manifester une résistance à la sourde complicité des nationalismes et des micro-enracinements».³⁵ L'auteur tente donc de trouver une «position réellement transnationale» qui irait à la fois au-delà du chauvinisme et du patriotisme.

³² Bruce Robbins, «Comparative Cosmopolitanism,» *Social Text* 31/32 (1992), 183.

³³ Christopher Miller, «The Postidentitarian Predicament in the Footnotes of *A Thousand Plateaus: Nomadology, Anthropology, and Authority*,» *Diacritics* 23 (1993), 33.

³⁴ Anthony Appiah, «Cosmopolitan Patriots,» *Critical Inquiry* 23.3 (1989), 618.

³⁵ Guy Scarpetta, *Éloge du cosmopolitisme* (Paris: Grasset, 1981), 19.

Il vante les mérites de «l'Universel-Singulier» et insiste sur le fait que le cosmopolitisme dont il parle n'est ni «une pure dénégation des appartenances», ni un «simple délire sans amarres». ³⁶ En ce sens, le cosmopolitisme qu'il défend ne serait pas qu'une vieille utopie mais il s'agirait plutôt «d'un mouvement, d'une *expérience*, sans cesse à reconduire et à déplacer: expérience de franchissement, de la transgression des identités, de l'explosion des limites, de l'arrachement à la terre et aux mythes...» ³⁷ L'auteur s'appuie principalement sur des manifestations de l'art et de la littérature modernes pour donner corps à son éloge du cosmopolitisme. Selon lui, des écrivains tels que Joyce, Kafka ou Beckett, dans leur traversée cosmopolite, indiquent «l'émergence d'une nouvelle 'identité', transversale et mobile, irréductible aux enracinements et aux définitions du sujet par le 'collectif'». ³⁸ Bref, Scarpetta nous invite à tirer profit de la force de résistance inscrite dans le cosmopolitisme.

Bien que le discours de Scarpetta puisse paraître assez convaincant, il n'est pas sans comporter certaines failles. En effet, on note que même si l'auteur ne cesse de répéter que le cosmopolitisme qu'il défend n'est en rien utopique, la vision qu'il a de l'écriture et de la littérature demeure très idéaliste. Par exemple, une affirmation du type «L'écriture... voyage. Traverse des frontières, fait dériver des continents, survole des territoires, ne cesse de partir, de migrer, de s'exiler, de recomposer des itinéraires inouïs» présente une conception clairement idéaliste de la littérature. ³⁹

³⁶ Ibid., 299-301.

³⁷ Ibid., 22.

³⁸ Ibid., 292.

³⁹ Ibid., 108.

Comme le précise Pascal Bruckner, croire que «l'esprit du roman» pourrait «nous arracher à nos pulsions identitaires, relève d'un point de vue très généreux mais invérifiable». ⁴⁰ Bref, Scarpetta mêle allègrement éthique et esthétique.

De plus, même si l'auteur critique la phase nostalgique que traversent les intellectuels français, il pose lui-même un regard on ne peut plus nostalgique sur la modernité littéraire et tend à surestimer naïvement le rôle de la littérature dans la société contemporaine, oubliant que dans une société qui vit à l'ère de l'image et du son, l'écrit n'a que peu de pouvoir.

L'imposture cosmopolite

Le point de vue de Scarpetta ne fait évidemment pas l'unanimité. Si l'auteur associe le déracinement à une «force de résistance», un critique comme Brennan, par exemple, n'y voit qu'une forme d'exotisme élitiste qui mène à une dépolitisation. Sa définition des écrivains cosmopolites n'est pas aussi élogieuse que celle de Scarpetta. Les écrivains que Brennan appelle 'cosmopolitans' sont ceux que les «Western reviewers seemed to be choosing as the interpreters and authentic public voices of the Third World...». ⁴¹ Selon Brennan, le «new cosmopolitanism» n'a donc rien à voir avec la littérature de résistance mais implique plutôt des porte-parole «for a kind of perennial immigration, valorized by a rhetoric of wandering, and

⁴⁰ Pascal Bruckner, *Le vertige de Babel*, 16.

⁴¹ Timothy Brennan, *Salman Rushdie and the Third World: Myths of the Nation* (New York: St.Martin Press, 1989), viii.

rife with allusions to the all-seeing eye of the nomadic sensibility».⁴² Cette adulation de l'errance et du nomadisme serait pernicieuse, nous dit Brennan, car si les écrivains cosmopolites évoluent au sein d'une littérature dite mondiale où les frontières nationales ont peu d'importance, ils sont néanmoins valorisés dans le marché international précisément à cause de leur affiliation «authentique» à un pays du tiers monde.

Par ailleurs, selon Brennan, il est important de s'interroger sur les facteurs qui favorisent le succès de certains écrivains du tiers monde. L'auteur perçoit un lien insidieux entre la dépréciation du nationalisme et l'émergence d'écrivains «cosmopolites» du tiers monde tels que Salman Rushdie ou Isabel Allende. Selon lui, ce n'est pas un hasard si le «pluralisme» de ces écrivains attire tant les faveurs des critiques métropolitains au moment même où le nationalisme défensif acquiert une plus grande autorité dans le tiers monde. Des raisons politiques évidentes motiveraient la soudaine popularité de ce type d'écrivains qui critiquent les projets de culture nationale et revendiquent une hybridité culturelle.

Bref, l'idéal cosmopolite tel que vu par Brennan serait une réelle imposture. S'inspirant d'Antonio Gramsci, l'auteur conçoit le cosmopolitisme comme un attachement superficiel à une mosaïque culturelle possédant des fondements impérialistes. Il semblerait donc que, au-delà des bonnes intentions qui peuvent le sous-tendre, le cosmopolitisme a souvent un arrière-goût de rectitude politique.

⁴² Timothy Brennan, «Cosmopolitans and Celebrities,» *Race and Class* 31.1 (1989), 2.

La critique de Brennan nous indique que les effets pernicioeux du cosmopolitisme ne sont pas tant liées aux écrits des auteurs dits cosmopolites, mais à la façon dont ils sont lus. En ce sens, on peut dire que ses arguments sont «strongly reader - or reception- determined». ⁴³ Car, comme le souligne Kaplan,

(if) the «new» cosmopolitan literature accommodates liberal as well as radical interests and if it traffics in the gestures of progressive multiculturalism while enacting cultural appropriations, then this is not so much the fault of individual writers as it is a map of the social relations of cultural production and reception. ⁴⁴

D'où l'importance de se pencher sur la réception des oeuvres des auteurs qui nous intéressent ici, c'est-à-dire Andrée Chédid, Maryse Condé et Émile Ollivier.

⁴³ Robbins, «Comparative Cosmopolitanism,» 172.

2. Condé, Chédid, Ollivier: Écrivains cosmopolites?

Andrée Chédid, Maryse Condé et Émile Ollivier sont-ils cosmopolites dans le sens où l'entend Brennan? Font-ils partie de cette poignée d'auteurs sélectionnés par les commentateurs occidentaux comme étant des porte-parole «authentiques» du «tiers monde»? Comment se perçoivent-ils? Comment les perçoit-on? Et en quoi ces préoccupations extra littéraires sont-elles importantes? C'est ce que nous examinerons ici.

Le danger des étiquettes

La question des étiquettes qu'on colle à certains auteurs pourrait *a priori* paraître futile. Mais ce qui peut sembler n'être qu'un détail peut souvent prendre des proportions démesurées. À cause de simples questions d'étiquettes, «des gens s'entre-tuent tous les jours», nous dit Immanuel Wallerstein. «Et pourtant, ceux-là mêmes qui agissent ainsi ont tendance à nier que la question soit complexe ou déroutante, ou autre chose qu'évidente», ajoute-t-il (95).⁴⁵

Évidemment, dans le cas qui nous concerne, il serait exagéré de dire que la façon dont on nomme certains écrivains est une question de vie ou de mort. Ce problème mérite néanmoins d'être étudié attentivement car il est intimement lié à la délicate question de l'altérité: «Comment penser

⁴⁴ Kaplan, *Questions of Travel*, 124.

⁴⁵ Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, classe, nation: Les identités ambiguës* (Paris: Éd. La Découverte, 1988), 95.

l'Autre? Dans quelle hiérarchie le situer? Dans quel système de valeurs le saisir pour l'utiliser? Comment à travers le discours sur l'étranger se découvre aussi le discours de moi sur l'Autre?»⁴⁶

Ce qu'on constate au premier coup d'oeil, c'est que les auteurs, tels qu'Andrée Chédid, Maryse Condé et Émile Ollivier, dont on classe les oeuvres dans la catégorie «littérature de l'exil» se méfient généralement de cette étiquette et ne se réclament d'aucune nation en particulier. Défiant toute catégorisation, leurs discours évoquent plus souvent l'errance que l'appartenance.

Andrée Chédid: Rire de l'argile, renier le temps

*Avec mon sang aux mille oiseaux
J'ai marché tout au long de la terre
J'ai ri de l'argile
J'ai renié le temps
J'ai su parler à l'étranger
- Andrée Chédid, «Cet instant»*

«L'écriture possède son propre univers» et «l'écrivain devrait d'abord être jugé et perçu par rapport à cette écriture même», affirme Andrée Chédid.⁴⁷ Pour cette auteure, qui est née en Égypte de parents syro-libanais, qui a étudié en Angleterre et qui vit à Paris depuis 1942, la «multi-culture anglo-franco-arabe» est un réel enrichissement. Selon elle, l'écrivain

⁴⁶ Daniel Henri Pageaux, «La réception des oeuvres étrangères: Réception littéraire ou représentation culturelle?», *La réception de l'oeuvre littéraire* (Wroclaw: Université de Wroclaw, 1983), 26.

⁴⁷ Andrée Chédid, «Un 'ailleurs' sans cesse reconquis», *Quinzaine littéraire* 436 (mars 1985), 16.

doit élargir notre conscience multiculturelle et non s'enfermer dans des frontières nationales.⁴⁸

Loin d'être une écrivaine en exil obsédée par ses racines, Chédid se présente plutôt comme une auteure tout à fait à l'aise avec son identité cosmopolite. Elle affirme n'avoir jamais souffert des affres de l'exil puisqu'elle est venue en France par goût et par choix.⁴⁹ Il ne saurait donc être question pour cette auteure d'écartèlement entre plusieurs cultures ou de pénible déracinement. La multiplicité identitaire, c'est dans le bonheur et la sérénité qu'elle la vit. Les horizons divers, les métissages, l'ont toujours réjouie: «Je les vis comme une chance, jamais comme une déchirure», affirme-t-elle.⁵⁰ De plus, le déracinement et l'abolition des frontières sont, selon elle, propres à l'écriture poétique: «La poésie ne connaît ni frontière, ni limites. Si elle s'enracine, c'est pour mieux se déraciner. Elle s'efforce de se parler pour tout l'homme, partout, à travers le temps».⁵¹ Bref, Chédid revendique un certain universalisme et une atemporalité. Elle dit s'identifier à Alefa, un personnage du roman *la Cité Fertile* à qui elle fait dire: «Mes atavismes sont multiples. À tous les azimuts mes ancêtres se sont entremêlés. Tous ces croisements me gardent libre et sans frontière, que le ciel en soit remercié. J'ai fibres et racines sur au moins trois continents!».⁵²

⁴⁸ Sergio Villani, «'Nous sommes des poèmes en marche': entretien avec Andrée Chédid,» *LittéRéalité* 7 (1995), 104.

⁴⁹ *Ibid.*, 104.

⁵⁰ Andrée Chédid, *Rencontrer l'inespéré* (Vénissieux: Éd. Paroles d'Aube, 1993), 27.

⁵¹ *Ibid.*, 27.

Maryse Condé: Éloge de l'errance

De son côté, Maryse Condé, qui est sans doute l'écrivaine antillaise francophone la plus connue et la plus lue, remet en question l'identité qu'on associe à l'écrivain:

Est-ce qu'un écrivain doit avoir un pays natal? Est-ce qu'un écrivain doit avoir une identité définie? Est-ce qu'un écrivain ne pourrait pas être constamment à la recherche des autres hommes? À la recherche de tout le monde, des gens les plus lointains et finalement est-ce que ce qui appartient à un écrivain, ce n'est pas simplement la littérature, c'est-à-dire quelque chose qui n'a pas de frontière?⁵³

Pour cette auteure au parcours errant - elle est née en Guadeloupe, a vécu en France, en Guinée, au Ghana et aux États-Unis et enseigne présentement la littérature antillaise à l'Université Columbia à New York - il ne saurait donc être question d'avoir une identité figée.

Récusant toute définition essentialiste de l'identité, Condé se présente de plus en plus comme «la romancière des errances».⁵⁴ Le fait de valoriser l'errance en tant que mouvement créatif⁵⁵ fait-il de Condé l'emblème de cette *rhetoric of wandering* que dénonce Brennan? Pas nécessairement. Il semblerait, au contraire, que l'auteure défie la caricature que fait Brennan des écrivains cosmopolites dépolitisés car elle a, entre autres, ouvertement

⁵² Ibid., 27.

⁵³ Maryse Condé, «Notes sur un retour au pays natal,» *Conjonction: revue franco-haïtienne* 176 (supplément 1987), 23.

⁵⁴ Nara Araujo, «La raison du mouvement: Hommage à Maryse Condé,» *L'oeuvre de Maryse Condé: À propos d'une écrivaine politiquement incorrecte* (Paris/Montréal: L'Harmattan, 1996), 13.

⁵⁵ Madeleine Cottenet-Hage, «'Traversée de la Mangrove': Réflexion sur les interviews,» *L'oeuvre de Maryse Condé: À propos d'une écrivaine politiquement incorrecte* (Paris/Montréal: L'Harmattan, 1996), 170.

appuyé la cause indépendantiste en Guadeloupe.⁵⁶ Dans un essai intitulé «Propos sur l'identité culturelle», elle dénonce la dépendance économique et politique que connaissent les Antilles et elle se prononce clairement en faveur de «la libération des îles».⁵⁷ Ainsi, Maryse Condé, loin d'être représentative du «new compolitanism» tant décrié par Brennan, semble plutôt confirmer ici les propos de Glissant, qui dit que «la pensée de l'errance n'est ni apolitique ni antinomique d'une volonté d'identité».⁵⁸

Émile Ollivier: entre errance et enracinement

«Tout le long de ma chienne de vie, j'ai sans cesse hésité entre errance et enracinement,» écrit Émile Ollivier.⁵⁹ Pour cet auteur, né à Port-au-Prince en 1940, et vivant au Québec depuis plus de trente ans, «l'écrivain est citoyen du monde».⁶⁰ Et si Ollivier refuse toute étiquette nationale⁶¹, il refuse également l'étiquette «internationaliste».⁶² Comme Andrée Chédid, Ollivier croit qu'il est impossible d'être «universel» si l'on n'est pas d'abord «solidement enraciné dans un terreau matriciel».⁶³ Il faut ici préciser que l'enracinement, dans le sens où l'entend Ollivier, n'est pas forcément un

⁵⁶ Ibid., 162.

⁵⁷ Maryse Condé, «Propos sur l'identité culturelle,» *Négritude: Traditions et développement* (Bruxelles: Éd. Complexe, 1978), 84.

⁵⁸ Édouard Glissant, *Poétique de la Relation* (Paris: Gallimard, 1990), 32.

⁵⁹ Émile Ollivier, «Québécois de toutes souches, bonjour!», *Vice Versa* 28 (mars-avril 1990), 47.

⁶⁰ Émile Ollivier, «Un travail de taupe: écrire avec un stigmaté de migrant,» *Possibles* 14 (été 1984), 112.

⁶¹ Jean Jonassaint, «Écrire pour soi en pensant aux autres: entrevue,» *Lettres québécoises* 65 (printemps 1995), 13.

⁶² Pierre Vennat, «La personnalité de la semaine: Émile Ollivier. Ce Québécois d'origine haïtienne a reçu le grand prix littéraire de la Ville Montréal,» *La Presse*, 10 nov. 1991, B-3.

⁶³ Jean Jonassaint, *Le pouvoir des mots, les maux du pouvoir: Des romanciers haïtiens de l'exil* (Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 1986), 88.

piège (comme l'était le retour à l'Afrique mythique de la Négritude) mais plutôt une libération. L'auteur réaffirme la nécessité pour la littérature antillaise contemporaine de chercher non pas une origine caraïbienne mais un enracinement qui mènerait à un dépassement. La distinction qu'il fait entre terroir et territoire permet de comprendre ici sa position:

(...) l'écrivain qui se replie sur son terroir tue son oeuvre, lui met du plomb dans les ailes (...). C'est pour cette raison que je milite pour une littérature de territoire qui étend à partir d'un enracinement premier, d'un humus matriciel, fertile, sa parole à l'ensemble du monde.⁶⁴

Afin d'expliquer la particularité de sa situation identitaire, Ollivier utilisera souvent l'image du «schizophrène». Il dira que son oeuvre est marquée par une certaine schizophrénie puisqu'il est «Haïtien la nuit, Québécois le jour» et qu'il se sent à la fois coupé de la réalité haïtienne et coupé de la réalité québécoise.⁶⁵ Mais cette situation n'est pas nécessairement douloureuse, nous dit Ollivier. L'auteur ne se perçoit pas lui-même comme un être «éclaté» et se demande même, si, en fin de compte, il n'est pas un «schizophrène heureux».⁶⁶

La réflexion d'Ollivier sur l'identité est aussi présente dans certains de ses écrits théoriques. Car, parallèlement à sa profession d'écrivain, Émile Ollivier mène une carrière de chercheur et de professeur à la Faculté des Sciences de l'Éducation de l'Université de Montréal. Ainsi, dans le cadre de ses recherches, Ollivier a écrit un essai intitulé «Quatre thèses sur la

⁶⁴ Ollivier, «Un travail de taupé: écrire avec un stigmaté de migrant,» 117.

⁶⁵ Jonassaint, *Le pouvoir des mots, les maux du pouvoir*, 88.

⁶⁶ Jean Royer, «Émile Ollivier: Ne touchez pas à notre joie, elle est fragile,» *Écrivains contemporains. Entretiens 5: 1986-89* (Montréal: l'Hexagone, 1989), 132.

transculturation» où il explique que les phénomènes culturels migratoires ne peuvent être compris qu'en fonction d'un «concept de culture conçue comme plurielle, dynamique, en mouvement et non fixée, gelée une fois pour toutes». ⁶⁷ Pour penser la culture migrante, il faut «éviter le double écueil de l'enfermement culturaliste et de l'internationalisme sans rivage» et «situer la culture comme un processus évolutif». ⁶⁸ Réfractaire à toute définition sclérosée de la culture et de l'identité, Ollivier formule la thèse suivante:

Il faut repenser la notion d'identité non plus comme un comportement stagnant mais comme une mouvance permanente. En ce sens, il faut manier avec précaution le «respect de la différence». Il peut servir d'auto-illusion et masquer une réalité: le fait que le migrant soit toujours en devenir autre. ⁶⁹

On note donc chez Ollivier, un refus de simplifier la culture. Son discours rejoint en ce sens celui d'Édouard Glissant qui dit que la «culture est la précaution de ceux qui prétendent à penser la pensée mais se tiennent à l'écart de son chaotique parcours». ⁷⁰ Et en précisant que le migrant est «toujours en devenir autre», Ollivier s'accorde aussi avec Neil Bissoondath qui, dans *Selling Illusions*, tient des propos très similaires: «Immigration is essentially about renewal. It is unjust (...) to require it to be about stasis. To do so is to legitimize marginalization; it is to turn ethnic communities into museums of exoticism.» ⁷¹

⁶⁷ Émile Ollivier, «Quatre thèses sur la transculturation», *Cahiers de recherche sociologique* 2.2 (sept. 1984), 76.

⁶⁸ *Ibid.*, 76-77.

⁶⁹ *Ibid.*, 86.

⁷⁰ Glissant, *Poétique de la Relation*, 13.

⁷¹ Neil Bissoondath, *Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada* (Toronto: Penguin Books, 1994), 111.

Bref, pour Ollivier, comme pour Andrée Chédid et Maryse Condé, l'identité n'est certainement pas une essence mais demeure une question toujours ouverte, en suspens. C'est «une suite de placements, de déplacements et de replacements»⁷² qui laisse place à la fois à l'errance et à l'enracinement, à la déterritorialisation et à la reterritorialisation.

Écrivains francophones de l'exil ou écrivains tout court?

Voilà donc trois écrivains d'horizons divers dont l'expérience défie toute simplification et qui refusent d'être emprisonnés dans une catégorie quelconque. Et pour cause.

En fait, comme le souligne justement Stanley Péan, ce qui est ennuyeux avec les «décrets péremptoires» que génère ce genre de catégorisation c'est qu'ils comportent inévitablement un aspect réducteur, car ils font fi

des spécificités formelles et autres aspects proprement littéraires des oeuvres pour ne retenir, comme critères d'analyse, que des considérations extra littéraires, en l'occurrence l'«accident biographique» faisant que certains auteurs n'habitent plus leur pays natal.⁷³

Ainsi, il semblerait que ces catégories (telles que «écrivains migrants» ou «de l'exil») qui sont censées reconnaître, et même célébrer, la pluralité, ne produisent que des généralisations réductrices. Elles font donc violence à ces différences qu'elles voudraient pourtant respecter.

⁷² Émile Ollivier, «D'après vous, qui est Québécois?», dans Bernadette Blanc *et al.*, *L'interculturel: une question d'identité une question d'intégration* (Québec: Musée de la Civilisation, 1992), 18.

⁷³ Stanley Péan, «Le spleen identitaire», *Ici*, 5-12 mars 1998, 12.

Le risque qui émane d'un tel mode de classification est celui de la marginalisation. Dans une réflexion sur la place des littératures migrantes au sein de la littérature québécoise, Pierre Nepveu nous met en garde contre le danger qu'une telle catégorisation fasse de l'écriture migrante un «cas» et qu'elle en nie, par le fait même, la diversité. «Il n'y a pas *un* texte migrant», nous dit Nepveu.⁷⁴ Toutefois, tout en se montrant prudent face à la catégorie «littérature migrante», Nepveu ne la rejette pas. Il nous dit qu'«à des degrés divers, l'imaginaire migrant se donne essentiellement comme brouillé, écartelé entre des contradictions impossibles à résoudre» et que «les catégories mêmes du proche et du lointain, du familier et de l'étranger, du semblable et du différent» s'y trouvent confondues.⁷⁵

Bref, Nepveu identifie certaines caractéristiques propres à «l'imaginaire migrant» et il se permet même des phrases généralisantes telles que «...le texte migrant se souvient, croit se souvenir, est hanté par l'originel et l'authentique, mais doit en même temps constater, que d'une certaine manière cette hantise est sans objet...»⁷⁶

Conscient des aspects réducteurs liés à de telles généralisations, Nepveu tranchera le débat de la façon suivante: «Il y a ici le danger du cliché mais aussi la possibilité d'une convergence qui ne cesse de se vérifier depuis quelques années entre la montée des écritures migrantes et le fait que l'écriture québécoise dans son ensemble n'ait jamais été autant cosmopolite et pluri-culturelle.»⁷⁷ Ainsi, selon l'auteur, la thématique migrante fait écho

⁷⁴ Pierre Nepveu, *L'écologie du réel. Mort et naissance de la littérature québécoise contemporaine* (Montréal: Boréal, 1988), 199.

⁷⁵ *Ibid.*, 199-200.

⁷⁶ *Ibid.*, 200.

⁷⁷ *Ibid.*, 201.

au mouvement de postmodernisation qui travaille l'écriture québécoise. Mais, si tel est le cas, si l'écriture migrante a tant de choses en commun avec l'écriture québécoise «de souche», la question que nous nous posions au départ surgit à nouveau: pourquoi isoler les écrivains migrants dans une catégorie? Les considérations extra-littéraires qui sous-tendent la présente recherche sont-elles vraiment pertinentes?

Le socio-politique et le littéraire

Dans un article intitulé «Littérature d'immigration ou littérature tout court?», Bianca Zagolin offre une réponse à ces questions. Constatant que «la littérature que l'on nomme 'd'immigration' est devenue un champ de débats, de revendications et d'analyses (...)\», elle déplore le fait que le public et la critique s'obstinent souvent à ne voir dans cette littérature qu'une «vaste thématique à exploiter», reléguant ainsi tout ce qui appartient au domaine de la création au second plan.⁷⁸ Selon l'auteure, cette «vague de préoccupations 'ethniques'» appartient au discours dominant de l'interculturalisme qui s'appuie sur la rectitude politique.

Ce que Zagolin suggère, c'est de cesser de s'embourber dans le socio-culturel et de considérer les oeuvres migrantes comme de la littérature tout court: «Commençons d'abord par dire 'littérature', tout simplement, sans 'immigration' et même sans guillemets. Littérature.»⁷⁹ En

⁷⁸ Bianca Zagolin, «Littérature d'immigration ou littérature tout court?», *Possibles* 17.2 (printemps 1993), 57-58.

⁷⁹ *Ibid.*, 59.

somme, Zagolin nous met en garde contre le danger de réduire certaines oeuvres à un «vécu».

Les arguments de Zagolin paraissent fort concluants. Toutefois, il semble que l'auteure n'accorde pas assez d'importance aux rapports de pouvoir propres au monde de la production culturelle. La division entre le *socio-politique* et le *littéraire* est-elle aussi claire que le présume Zagolin? «On demande à l'écrivain de faire *comme si* son travail n'avait rien à voir avec le pouvoir et l'institution du pouvoir. Rien n'est moins vrai», écrit François Paré, dans *Les littératures de l'exiguïté*.⁸⁰ En fait, nous dit Paré, «la littérature se mêle toujours du/ au pouvoir politique. Il est 'naturel' que les oeuvres effacent leurs traces à mesure, brouillent les pistes multiples qui les marient au pouvoir».⁸¹

L'engagement politique de l'écrivain

Les trois auteurs qui nous intéressent ici ont tous à un moment ou à un autre, au cours d'un entretien ou dans un essai, exprimé leur point de vue sur le rapport entre littérature et politique.

Le point de vue d'Andrée Chédid est très similaire à celui de Bianca Zagolin. «Je n'ai jamais été militante, par goût, par tempérament, parce que je n'aime pas me sentir catégorifiée et je me méfie des idéologies», affirme-t-elle. «J'écris sans me dire j'écris au féminin ou comme ceci comme cela. J'écris c'est tout. Aux autres de dire si je suis féministe, etc. Il faut juger l'écriture et non pas à travers telle ou telle caractéristique, francophone,

⁸⁰ François Paré, *Les littératures de l'exiguïté* (Hearst: Le Nordir, 1992), 32.

féministe, etc. C'est le livre que l'on doit juger en dehors du reste», précise-t-elle.⁸²

En fait, il est clair que les préoccupations politiques ne sont pas au centre de l'oeuvre de Chédid. Bien qu'elle soit originaire d'une partie du monde qui a longtemps été sous le joug de l'Occident, l'auteure n'éprouve pas le besoin de s'insurger contre l'impérialisme occidental. Au contraire, Chédid affirme que, bien qu'elle écrive en français, elle n'a jamais éprouvé le sentiment d'être une «dominée» écrivant dans une langue «dominante». Elle dit à ce propos:

En Égypte, où j'ai passé ma jeunesse, les rapports avec la langue française étaient tout à fait particuliers. La présence de la France n'était pas celle d'un pays colonisateur, les liens qui se sont établis étaient plutôt culturels. Je n'ai donc jamais connu, ni vécu des phénomènes de rejet. On choisissait la langue française par affinité, je dirai même par amour; elle s'associait harmonieusement à l'arabité environnante.⁸³

Il est intéressant de confronter le point de vue exprimé ici par Chédid à celui d'Edward Saïd. Car alors que Chédid parle en termes «d'affinité» et «d'amour» pour qualifier les liens unissant les Égyptiens à la culture française, Saïd n'y voit qu'un rapport de pouvoir, qu'un «triomphe de l'Orientalisme» au sein de l'élite du pays:

Insofar as one can make a sweeping generalization, the felt tendencies of contemporary culture in the Near East are guided by European and American models. When Taha Hussein said of modern Arab culture in 1936 that it was European, not Eastern, he was registering the identity of the Egyptian cultural elite, of which he was so distinguished a member.⁸⁴

⁸¹ Ibid., 32.

⁸² Villani, «Nous sommes des poèmes en marche»: entretien avec Andrée Chédid,» 104.

⁸³ Chédid, «Un 'ailleurs' sans cesse reconquis,» 16.

Impérialisme culturel ou affinité élective? Pour trancher le débat, il faudrait étudier de plus près la nature de la relation entre la France et l'Égypte au XXe siècle et il est clair que l'oeuvre de Chédid ne s'engage pas sur ce terrain-là. Ses préoccupations sont avant tout esthétiques et non politiques.

De son côté, Maryse Condé ne cache pas le fait que ses oeuvres comportent une indéniable dimension politique. Par exemple, bien qu'elle refuse de qualifier *Heremakhonon* de «roman à thèse»⁸⁵, elle ne nie pas le fait qu'elle ait voulu y dénoncer la répression des régimes nés des indépendances en Afrique.⁸⁶ Par ailleurs, comme nous l'avons déjà mentionné, à partir de la fin des années quatre-vingt, Condé a milité ouvertement pour la cause indépendantiste en Guadeloupe⁸⁷ et, en ce sens, contrairement à Chédid, elle n'a jamais hésité à se considérer comme une auteure engagée.

Pour Émile Ollivier, il est dangereux de «brouiller les cartes» en mêlant politique et littérature. «Réfléchir sur les questions politiques» et «faire de la littérature» constituent pour lui «deux opérations nettement distinctes».⁸⁸ Si on veut absolument investir la littérature d'une fonction de pédagogie politique, on risque «de perdre sur les deux tableaux», nous dit-il. «On fait de la mauvaise littérature et de la fausse politique.»⁸⁹ Ainsi, même si Ollivier est un militant de la cause haïtienne, son point de vue rejoint ici

⁸⁴ Edward Saïd, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979), 323.

⁸⁵ Maryse Condé, *La parole des femmes: Essai sur des romancières des Antilles de langue française* (Paris: L'Harmattan, 1978), 127.

⁸⁶ Condé, «Notes sur un retour au pays natal,» 15.

⁸⁷ Cottenet-Hage, «Traversée de la Mangrove': Réflexion sur les interviews,» 162.

⁸⁸ Ollivier, «Un travail de taupe: écrire avec un stigmate de migrant,» 113.

⁸⁹ *Ibid.*, 114.

celui de Maryse Condé, en ce sens qu'il n'est certainement pas question pour lui d'écrire des romans-slogans.

Questions de réception

Les liens entre littérature et politique ne se manifestent évidemment pas seulement à travers les prises de position ou les revendications d'un écrivain. En effet, lorsque François Paré nous dit que la «littérature se mêle toujours du/ au pouvoir politique », il fait surtout référence aux mécanismes institutionnels qui donnent à telle ou telle oeuvre une place dans l'histoire littéraire nationale.⁹⁰ C'est dans ce contexte que l'étude de la réception des voix venues d'ailleurs peut s'avérer intéressante car «elle vient redonner à la littérature, par l'attention portée au lecteur, une dimension historique et sociologique apparemment oubliée».⁹¹

Chédid: poète d'ici et d'ailleurs

Dans un article intitulé «Le texte francophone et sa réception», Alain Baudot dénonce «la médiocrité généralisée des textes 'critiques'» portant sur des auteurs de la Francophonie tels qu'Andrée Chédid. Il note avec stupéfaction que l'image soi-disant «savante» de plusieurs écrivains francophones coïncide trop souvent avec l'image «spontanée» que n'importe qui pourrait avoir d'eux, sans même avoir lu une seule ligne de

⁹⁰ Paré, *Les littératures de l'exigüité*, 23.

⁹¹ Pageaux, «La réception des oeuvres étrangères: Réception littéraire ou représentation culturelle?», 17.

leur oeuvre.⁹² Aussi, Baudot nous fait remarquer qu'on s'intéresse souvent à ces auteurs «moins pour [leur] personnalité propre» que parce qu'on a reconnu en eux des 'écrivains francophones'...»⁹³ Les critiques de leurs oeuvres abondent en clichés et ne s'attardent presque jamais à la qualité même des textes.⁹⁴ «Autre aubaine inespérée pour nos chroniqueurs, ajoute Baudot, l'origine même des auteurs choisis va déterminer une nouvelle série de lieux communs pourtant sur la couleur locale.»⁹⁵ Par exemple, dans le cas d'Andrée Chédid, on ne manquera pas l'occasion de faire référence à «l'Orient fabuleux». Aussi, on exigera ou dénoncera suivant le cas la fidélité de l'auteur «à l'idée que le critique se fait de [son] identité profonde». Par exemple, on s'attendra à ce que Chédid se présente ou non comme une «Libanaise déchirée entre deux cultures».⁹⁶

Si l'analyse de Baudot soulève des questions pertinentes, il importe de la replacer dans son contexte avant d'en tirer des conclusions. En effet, il faut préciser que son étude date de 1983 et que la situation a quelque peu changé depuis puisque les écrivains de la «périphérie» sont de plus en plus à la mode.

Un survol rapide des articles et des études consacrés à Chédid depuis vingt ans confirme le point de vue de Baudot - mais en partie seulement. Il n'est pas rare, comme nous le fait remarquer Baudot, qu'un compte rendu

⁹² Alain Baudot, «Le texte francophone et sa réception,» *La réception de l'oeuvre littéraire* (Wrocław: Université de Wrocław, 1983), 283-284.

⁹³ Ibid., 291.

⁹⁴ Ibid., 292.

⁹⁵ Ibid., 295.

⁹⁶ Ibid., 298.

sur Chédid fasse allusion aux origines de l'auteur.⁹⁷ Il n'est pas rare non plus d'y retrouver les clichés que dénonce Baudot. Par exemple, dans la revue *Sud*, une critique parle de la «femme arabe et opprimée» qui est présente dans les textes de Chédid.⁹⁸ Mais, une étude attentive de l'ensemble des textes critiques portant sur Chédid nous indique que, malgré cette focalisation sur les origines de l'auteur et la présence de quelques clichés, Chédid est rarement faite prisonnière de ses origines. «Si l'on parle avec Andrée Chédid, on sent d'emblée qu'on ne pourrait jamais situer cette femme dans une civilisation close», écrit Astrid Olivia.⁹⁹ Selon Olivia, Chédid n'est ni Égyptienne ni Française, mais «simplement un être humain, une femme qui aurait à répéter - questionnée sur son pays d'origine - la parole d'Aléfa: 'C'est ici, c'est nulle part, c'est partout'». Ce cosmopolitisme, nous dit Olivia, transparaîtrait dans l'oeuvre de Chédid en lui conférant un caractère universel: «Ne nous laissons pas duper par le fait que beaucoup de ses oeuvres ont lieu au Proche-Orient ou dans un temps passé. Puisque le noyau, la véritable vie de ses oeuvres, n'est pas situé dans le monde extérieur mais intérieur à l'homme, elles se libèrent de toute origine spatiale et temporelle, les surpassent.»¹⁰⁰

Robert Sabatier abonde un peu dans le même sens lorsqu'il dit: «Sans doute, Andrée Chédid a-t-elle son Orient intérieur mais il n'apparaît que de manière feutrée, allusive dans l'âme nue de la poésie».¹⁰¹ Selon cet auteur, il

⁹⁷ Voir, par exemple, Jacques Folch-Ribas, «La nostalgie et les racines», *La Presse* 26 octobre 1985, D-2; ou encore Chantal Daverdin, «Libres mouvements», *Magazine littéraire* 271 (nov. 1989), 84.

⁹⁸ Evelyne Accad, «Andrée Chédid: Amour et vision», *Sud* (1991), 109.

⁹⁹ Astrid Olivia, «Au travers du vivant», *Sud* (1991), 164.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 164.

¹⁰¹ Robert Sabatier, «Andrée Chédid», *Sud* (1991), 83.

ne fait aucun doute que Chédid «s'inscrit dans le mouvement de la poésie française».

De même, Edmond Jabès n'hésite pas à qualifier Chédid «d'écrivain français»: «Reconnue en France, revendiquée par le Liban et, en dépit de la langue, par l'Égypte, Andrée Chédid, écrivain français, fait de ces trois pays, à travers son attachement à chacun d'eux, un seul.»¹⁰²

Si Jacques Izoard, dans un livre consacré à l'auteure, écrit qu'on «décèle dans de nombreux textes, mais comme assourdis, paysages et visages de l'Orient, l'Égypte, le Liban dont elle est doublement originaire; une sensibilité d'ailleurs, mais remarquablement présente»¹⁰³, il ne confine pas pour autant l'auteure à sa différence. Il dira qu'elle est à la fois une «poète d'ici» (i.e. l'Europe, la France) et «d'ailleurs» (l'Égypte, l'Orient).¹⁰⁴

Ainsi, la majorité des critiques hexagonaux s'intéresseront d'abord à l'écriture de Chédid et non à ses origines. On peut dire, en ce sens, que l'oeuvre de cette écrivaine est réellement intégrée au canon littéraire français. Son écriture assez classique, qui «ne brise pas la grammaire»¹⁰⁵, qui n'affiche pas ses origines, a peut-être permis à son oeuvre de s'intégrer plus facilement au canon. La différence est là, mais, comme l'ont souligné plusieurs commentateurs, elle n'apparaît que de «manière feutrée» (Sabatier), «assourdie» (Izoard). Ainsi, après plus d'un demi-siècle passé à Paris, Andrée Chédid s'est bel et bien imposée comme une écrivaine française à part entière.

¹⁰² Edmond Jabès, «Je lisais Andrée Chédid...» *Sud* (1991), 46.

¹⁰³ Jacques Izoard, *Andrée Chédid* (Paris: Seghers, 1977), 9.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 11.

Maryse Condé: la voix authentique du peuple antillais?

Maryse Condé est une auteure très à la mode parmi les critiques postcolonialistes et féministes. Ses oeuvres font maintenant partie du canon littéraire franco-antillais et on ne compte plus le nombre d'articles, d'études et de colloques qui lui ont été consacrés depuis quelques années.

La popularité de Maryse Condé nous amène à nous poser certaines questions sur le rapport qu'entretient cette auteure avec les institutions littéraires dominantes. S'intéresse-t-on à elle en tant qu'écrivaine ou à titre de représentante de la femme antillaise?

Si on examine la nature des écrits portant sur son oeuvre, tout porte à croire que c'est souvent la seconde raison qui prime. Comme le souligne Madeleine Cottenet-Hage, Maryse Condé est souvent

chargée par ses interlocuteurs d'une représentativité pesante; derrière sa voix, on croit, on veut entendre les mille voix d'une femme, d'une intellectuelle, d'un auteur, d'une militante de causes diverses, d'une voyageuse, et surtout d'une Antillaise. On lui demande de parler pour tous, alors qu'elle se méfie d'avoir à parler pour les autres.¹⁰⁶

Ainsi, au nom de cette représentativité, plusieurs études portant sur Condé font fi des qualités littéraires de son oeuvre pour ne s'intéresser qu'au «message» dont serait porteur ses textes. Par exemple, bien que Condé ait souvent répété que le roman *Heremakhonon* n'est ni un roman autobiographique ni un roman à thèse¹⁰⁷, il est souvent lu de la sorte par

¹⁰⁵ Ibid., 6.

¹⁰⁶ Cottenet-Hage, «Traversée de la Mangrove': Réflexion sur les interviews,» 160.

¹⁰⁷ Condé, *La parole des femmes*, 124.

plusieurs commentateurs. Françoise Lionnet traite ce roman comme s'il s'agissait d'une allégorie nationale: «The impasse in which Condé's Véronica finds herself at the end of her stay in Africa is an allegory of the impasse of *départementalisation* in the French West Indies», écrit-elle.¹⁰⁸

«Le texte littéraire est par fonction, et contradictoirement producteur d'opacité», écrit Glissant.¹⁰⁹ Les lectures sociologiques réductrices de l'oeuvre de Condé nient cette opacité en traitant ses textes comme des signifiants transparents. Ce que dit Baudot à propos de la réception de l'oeuvre d'Andrée Chédid se révèle donc tout à fait pertinent dans le cas de Maryse Condé.

Maryse Condé est certainement une auteure-fétiche pour les spécialistes en études postcoloniales. Mais s'agit-il là d'une marque d'inclusion ou d'exclusion? Comme le souligne Amaryll Chanady, il importe de se demander si le paradigme postcolonial permet réellement de remettre en question les canons littéraires traditionnels:

In the light of recent criticism of the critical paradigm of postcolonialism, we must seriously ask ourselves whether this paradigm has a significant contribution to make to our increasing questioning of monolithic canons and the reconsideration of marginalized cultural productions, or whether, on the contrary, it reintroduces exclusion by exacerbating, although frequently in a theoretically sophisticated garb, totalization and simplification in the study of a hybrid and constantly changing cultural reality.¹¹⁰

¹⁰⁸ Françoise Lionnet, *Autobiographical Voices: Race, Gender, Self-Portraiture* (Ithaca/London: Cornell UP, 1989), 26.

¹⁰⁹ Glissant, *Poétique de la Relation*, 129.

¹¹⁰ Amaryll Chanady, «From Difference to Exclusion: Multiculturalism and Postcolonialism,» *International Journal of Politics, Culture and Society* 8.3 (Spring 1995), 431-32.

Le succès d'une auteure comme Maryse Condé au sein des études postcoloniales peut certainement être perçu comme une forme de reconnaissance. Mais force est de constater que cette reconnaissance demeure limitée car elle laisse quand même Condé dans une position de marginalité.

Émile Ollivier: écrivain québécois à part entière?

Dans un article intitulé «Effet d'exil», Robert Berrouët-Oriol affirme qu'une «production littéraire dite 'haïtienne', se développant au Québec, peut difficilement, aujourd'hui, être 'reconnue'» car cette «reconnaissance impliquerait, dans l'institution textuelle, l'accueil des voix de 'l'Autre', le droit à l'altérité et au partage fructueux des mémoires plurielles».¹¹¹ Ainsi, selon Berrouët-Oriol, les auteurs d'origine haïtienne seraient victimes d'un «effet d'exil». Il s'agit de la «posture apatride des écritures métisses et des écritures migrantes qui, dans le champ littéraire québécois, signe le rapport au double déracinement du sujet écrivain venu d'ailleurs».¹¹² Cet «effet d'exil» se manifesterait à travers des «pratiques de quarantaine, d'amnésie et de surdité éditoriales» qui tendent à marginaliser les voix d'ici venues d'ailleurs.¹¹³

Selon Berrouët-Oriol, un examen critique et statistique de la réception des littératures migrantes au Québec «pourrait illustrer, en toute

¹¹¹ Robert Berrouët-Oriol, «L'effet d'exil,» *Vice Versa* 17 (déc. 1986-janv. 1987), 21.

¹¹² *Ibid.*, 21.

¹¹³ *Ibid.*, 20.

rigueur, les mécanismes *actuels* de l'effet d'exil du champ littéraire québécois». ¹¹⁴

L'accueil réservé à Émile Ollivier au Québec s'inscrit-il dans ce schéma? Ollivier est-il victime de ces subtils mécanismes d'exclusion que Berrouët-Oriol nomme «effet d'exil»?

À en juger par la très large couverture médiatique à laquelle a eu droit un roman comme *Passages*, il est difficile d'en arriver à une telle conclusion. En effet, ce roman a été accueilli plutôt favorablement par la critique québécoise. Il a même remporté en 1991 le Grand Prix littéraire de la Ville de Montréal - prix qui n'avait jusqu'alors été décerné qu'à des «Québécois tricotés serrés» tels que Michel Tremblay, Gérald Godin, Robert Lalonde et Monique LaRue. ¹¹⁵ Ollivier a eu droit à des critiques positives dans les grands quotidiens montréalais et dans de nombreuses revues littéraires. Il a même été nommé «La personnalité de la semaine» du journal *La Presse* en novembre 1991. ¹¹⁶ Bref, les éloges fusent de toutes parts. Odile Tremblay, par exemple, se dira séduite par l'écriture «travaillée, ciselée, sensuelle» de l'auteur. ¹¹⁷ Elle en profitera aussi pour souligner la vitalité et le talent de ces écrivains d'origine haïtienne qui «impriment leur style sur une littérature québécoise qui, à l'image des populations qui la forment, se métisse de plus en plus». De son côté, Réginald Martel soulignera la capacité qu'a Émile Ollivier d'éveiller «nos consciences endormies» en nous

¹¹⁴ Ibid., 21.

¹¹⁵ Odile Tremblay, «Émile Ollivier. Il n'y a de civilisation que de carrefour,» *Le Devoir*, 16 nov. 1991, D-1.

¹¹⁶ Pierre Vennat, «La personnalité de la semaine: Émile Ollivier. Ce Québécois d'origine haïtienne a reçu le grand prix littéraire de la Ville Montréal,» *La Presse*, 10 nov. 1991, B-3.

¹¹⁷ Tremblay, «Émile Ollivier. Il n'y a de civilisation que de carrefour,» D-1.

proposant autre chose qu'un «divertissement pour bourgeois oisifs».¹¹⁸ Il insistera aussi sur la façon dont l'auteur, avec sa «mémoire douloureuse des ailleurs», enrichit la littérature et la culture québécoises. Dans la revue *Vice Versa*, Philippe Boudreau appréciera le fait que *Passages* nous fait découvrir «un fragment méconnu de la communauté montréalaise» et qu'il nous «offre, par le fait même, un regard dépaysant, sur Montréal».¹¹⁹

Ce survol rapide de quelques critiques consacrées à *Passages* nous indique que l'accueil réservé à ce roman lors de sa parution en 1991 n'illustre pas «l'effet d'exil» que dénonçait Berrouët-Oriol en 1986. Comme le précise Louise Gautier, le roman *Passages* a eu droit à une «couverture de presse au moins équivalente à celle qu'ont reçue d'autres oeuvres de [sa] catégorie, sans égard à l'origine de leur auteur».¹²⁰ Loin d'être boudée ou rejetée, la voix de l'Autre semble ici avoir été accueillie chaleureusement par les médias québécois. Le «droit à l'altérité et au partage fructueux d'une mémoire plurielle» est respecté et même valorisé.

Évidemment, une revue de presse attentive nous révèle qu'il y a des exceptions à cette règle. Car si la plupart des critiques accueillent avec enthousiasme cette voix venue d'ailleurs, il s'en trouve certains qui sont rebutés par l'opacité et l'étrangeté de l'oeuvre. Jean Basile, par exemple, reprochera à *Passages* d'être un «roman difficile et étrange, parfois trop bavard et souvent trop muet».¹²¹

¹¹⁸ Réginald Martel, «Texte amoureux pour pays maudit,» *La Presse*, 2 juin 1991, C-3.

¹¹⁹ Philippe Boudreau, «Émile Ollivier, *Passages*,» *Vice Versa* 36 (févr.-mars 1992), 47.

¹²⁰ Louise Gautier, *La mémoire sans frontières: Émile Ollivier, Naim Kattan et les écrivains migrants au Québec* (Sainte-Foy: Éd. de L'IQRC, 1997), 119.

¹²¹ Jean Basile, «Émile Ollivier. Dans le triangle de l'exil,» *Le Devoir*, 11 mai 1991, D-3.

En revanche, Basile appréciera le fait que le roman nous permet de comprendre la triste réalité de la diaspora haïtienne. Il dira que *Passages* est le «premier roman d'un Haïtien montréalais qui réussit à exprimer et à faire comprendre ce qu'est le drame profond de la diaspora haïtienne coincée dans le triangle de l'exil qu'est Port-au-Prince, Montréal, Miami».¹²²

De même, Martin Doré, dans *Nuit Blanche*, ne retiendra que l'aspect «témoignage» du roman d'Ollivier. On peut lire, en conclusion de sa critique: «Reste de ce roman mal contrôlé un témoignage sur la réalité de l'exil et sur la souffrance d'un peuple.»¹²³

Par ailleurs, Nicolas Aas-Rouxparis dira que, dans le roman *Passages*, Émile Ollivier actualise «ses propres malaises».¹²⁴ Ce faisant, Aas-Rouxparis franchit peut-être un peu trop facilement les frontières entre la vie de l'auteur et son oeuvre.

Dans les trois cas (Basile, Doré, Aas-Rouxparis), on note une tendance à réduire l'oeuvre à un vécu. L'origine haïtienne d'Émile Ollivier est alors perçue comme la clé qui explique tout. Et même si Ollivier se dit d'abord «écrivain, sans étiquette nationale aucune», il est ici constamment renvoyé à sa différence.

En dépit de ces quelques lectures réductrices, le succès d'un auteur tel qu'Émile Ollivier fait dire à Lise Gauvin que «à part quelques exceptions, les écrivains néo-québécois ont les mêmes problèmes de réception que les

¹²² Ibid., D-3.

¹²³ Martin Doré, «*Passages*. Émile Ollivier,» *Nuit Blanche* 45 (sept.-oct.-nov. 1991), 10.

¹²⁴ Nicolas Aas-Rouxparis, «*Passages* d'Émile Ollivier,» *Quebec Studies* 15 (Fall 1992/Winter 1993), 38.

autres». ¹²⁵ Cela ne signifie pas pour autant qu'Ollivier n'ait jamais eu à faire face aux subtils mécanismes d'exclusion que dénonce Berrouët-Oriol. En entrevue, l'écrivain se montre tout à fait conscient de la difficulté liée à la diffusion et à la mise en marché d'oeuvres haïtiennes. ¹²⁶ Avant d'être publié par l'Hexagone, il dit avoir lui-même été confronté à d'importantes difficultés dans ses rapports avec certains éditeurs québécois:

Mes rapports antérieurs avec certains éditeurs québécois m'avaient renvoyé à ma différence. L'Hexagone m'a permis de comprendre que nous aussi, écrivains venus d'ailleurs, nous pouvions verser nos mots d'ailleurs dans les mots de la tribu, mots d'épices, mots de rhum et de senteur du vieux vent des Caraïbes; que nous aussi, nous pouvions participer à la belle aventure humaine de cette terre française du Québec. ¹²⁷

Évidemment, il ne suffit pas d'être publié, et de se voir accorder des entretiens ou des comptes rendus pour faire partie de l'histoire littéraire officielle. L'intégration à la mémoire collective suppose aussi que les oeuvres d'un auteur comme Ollivier soient étudiées et enseignées, qu'on les considère comme un objet d'analyse et de savoir. ¹²⁸ Or, comme le souligne Louise Gautier, jusqu'à aujourd'hui, on ne recense aucune thèse de doctorat sur Ollivier et il n'existe aucun travail d'ensemble sur sa production littéraire. Son oeuvre est reconnue, certes, mais elle demeure peu étudiée, ce qui nous indique qu'elle ne fait peut-être pas encore officiellement partie de l'histoire littéraire du Québec.

¹²⁵ *Lettres québécoises*: «De l'autre littérature québécoise, autoportraits: dossier,» no.66 (été 1992), 4.

¹²⁶ Jonassaint, *Le pouvoir des mots, les maux du pouvoir*, 79.

¹²⁷ Émile Ollivier, «Pour célébrer les 40 ans de l'Hexagone,» *Lettres québécoises* 71 (automne 1993), 9.

¹²⁸ Gautier, *La mémoire sans frontières*, 124.

Conclusion

Ce chapitre nous aura permis de mettre en lumière certaines des ambiguïtés liées à la notion d'identité cosmopolite ainsi que quelques-uns des problèmes auxquels nous confronte l'emploi de catégories telles que «écrivain de l'exil». De la même façon que le concept de cosmopolitisme peut masquer une forme subtile d'exclusion, des catégories telles que «littérature de l'exil» maintiennent certains auteurs en marge des canons littéraires dominants - ou, à tout le moins, confirment-elles leur isolement.

«La 'Littérature', telle qu'on l'enseigne dans nos universités et nos collèges, est le produit d'à peine cinq pour cent de l'humanité. Ce qui reste et qui constitue l'immense potentiel des ressources artistiques du langage humain fait rarement l'objet d'études esthétiques et n'accède pratiquement jamais aux discours du savoir», écrit François Paré.¹²⁹ L'étude de la réception des oeuvres d'Andrée Chédid, de Maryse Condé et d'Émile Ollivier met en relief les mécanismes d'inclusion et d'exclusion qui régissent cet accès limité aux discours du savoir. On aura noté, par exemple, que des trois auteurs étudiés ici, Andrée Chédid est la seule à appartenir à ce cinq pour cent de l'humanité qui a fait l'objet d'études esthétiques. Quels sont les mécanismes d'inclusion qui ont permis à cette auteure d'être intégrée au canon littéraire français, d'être considérée comme une écrivaine française à part entière? Sa «différence» est-elle plus facilement «assimilable» que celle de Condé ou d'Ollivier? Seule une étude plus approfondie de la réception de l'oeuvre de Chédid en France nous permettrait de répondre à ces questions.

¹²⁹ Paré, *Les littératures de l'exigüité*, 9.

Toutefois, bien qu'elle ne soit pas exhaustive, l'étude qui a été menée ici nous aura aussi permis de relever quelques paradoxes qui caractérisent le discours sur l'Autre. Par exemple, si Émile Ollivier et Maryse Condé sont présentés (et se présentent eux-mêmes) comme des écrivains cosmopolites, il n'est pas rare que les commentateurs les valorisent pour leur affiliation *authentique* au pays natal.

Faut-il en conclure que le «discours de moi sur l'Autre» est toujours réducteur et généralisant? Pas nécessairement. L'étude de la réception du roman *Passages* nous présente l'exemple d'une voix «d'ailleurs» chaleureusement accueillie et reconnue par les médias québécois. Toutefois, il importe de s'interroger sur la valeur de cette reconnaissance. Car si Ollivier a reçu beaucoup d'attention dans les médias, cela ne signifie pas que son oeuvre fasse désormais partie de la mémoire collective québécoise.

Le cas de Maryse Condé nous invite à la même réflexion. En effet, nous avons vu que son oeuvre est surtout reconnue et étudiée par les spécialistes en études postcoloniales. En ce sens, la voix de cette auteure demeure marginale et laisse intacte la dichotomie centre/périphérie.

De par ses prémisses, la présente recherche n'est donc pas à l'abri de toutes ces ambiguïtés. Car, qu'on le veuille ou non, lorsqu'on parle d'écrivains de l'exil, on renvoie systématiquement les auteurs en question vers leurs racines. Ce qui n'empêche pas pour autant leurs oeuvres de récuser le concept d'identité-racine, comme nous le verrons dans le second chapitre.

CHAPITRE 2: L'IDENTITÉ-RHIZOME

Il n'y a pas d'identité, il n'y a que des identifications.

-Joël Des Rosiers

La contestation des notions traditionnelles et «ensouchées» de l'identité n'aboutit pas forcément à un rejet de toute identité mais génère plutôt de multiples reconfigurations identitaires. C'est donc sous le signe du foisonnement, et non de l'absence, que nous aborderons ce second chapitre. Il y sera question d'un modèle post-identitaire qui semble éviter les pièges de l'enracinement : l'identité-rhizome.

1. Le rhizome et ses ramifications: de Deleuze et Guattari à Édouard Glissant

Après le cosmopolitisme, la pensée «rhizomatique» proposée par Deleuze et Guattari apparaît comme une des alternatives post-identitaires les plus influentes. Cette pensée pourrait mener à une façon de concevoir l'individualité sans la ramener à l'identité, de penser la différence sans se référer au «Même». Ce qui distingue le rhizome des arbres et des racines c'est que, contrairement à ceux-ci, «le rhizome connecte un point quelconque avec un autre point quelconque, et chacun

de ses traits ne renvoie pas nécessairement à des traits de même nature». ¹³⁰

Le modèle de Deleuze et Guattari peut donc sembler idéal pour qui veut élaborer une nouvelle cartographie identitaire qui n'aurait plus comme point d'ancrage une racine unique et intolérante. Nombre de critiques y ont vu une façon astucieuse de se débarrasser des dualismes et de la notion classique et «enracinée» du sujet. Il s'agira ici de voir en quoi le modèle du rhizome est utile pour qui veut se lancer dans cette entreprise.

Dans leur introduction à *Mille Plateaux*, Deleuze et Guattari vantent la beauté du rhizome:

Nous sommes fatigués de l'arbre. Nous ne devons plus croire aux arbres, aux racines, aux radicelles, nous en avons trop souffert. Toute la culture arborescente est fondée sur eux, de la biologie à la linguistique. Au contraire, rien n'est beau, rien n'est amoureux, rien n'est politique, sauf les tiges souterraines et les racines aériennes, l'adventice et le rhizome. ¹³¹

La pensée du rhizome serait donc, selon les deux auteurs, une façon de contester la «culture arborescente» qui s'organise autour d'une logique de la hiérarchie, de la transcendance, de la binarité, du mimétisme, du calque et de la reproduction. À cette «triste image de la pensée» inspirée par l'arbre ou la racine ¹³², Deleuze et Guattari substituent la séduisante image du rhizome. En plus d'être porté par des notions de connexion et d'hétérogénéité, le rhizome se caractériserait par

¹³⁰ Félix Deleuze et Gilles Guattari, *Mille Plateaux* (Paris: Éd. de Minuit, 1980), 31.

¹³¹ Ibid., 24.

¹³² Ibid., 25.

des principes de multiplicité, de rupture assignifiante, de cartographie et de décalcomanie.¹³³

D'entrée de jeu, les auteurs prennent soin de préciser que ces principes ne sont que des «caractères approximatifs du rhizome»¹³⁴ et si on se reporte à la signification première du terme «rhizome», on se rend compte que «l'approximation» est effectivement assez poussée. De la même façon que, en 1972, certains psychanalystes et psychiatres ont pu reprocher à Deleuze et Guattari de n'avoir jamais vu une personne schizophrène, des botanistes auraient pu, en 1980, leur reprocher de ne pas savoir ce qu'est vraiment un rhizome. Car, comme le note Colombat, les principes de connexion et d'hétérogénéité n'ont rien à voir avec les «vrais» rhizomes: les «vrais» rhizomes ne se connectent pas indifféremment avec n'importe quel autre point comme le voudraient Deleuze et Guattari.¹³⁵

Évidemment, une telle précision n'enlève pas grand-chose à la valeur du modèle proposé par les deux auteurs et on peut facilement imaginer quel plaisir cynique ils auraient à s'en moquer. Être fidèle au dictionnaire n'est certainement pas le souci premier de Deleuze et Guattari: l'étymologie part à la recherche des *racines* des mots, de leur filiation et de leur ascendance; bref, ce n'est qu'une autre misérable manifestation de la pensée arborescente. «L'arbre est filiation, mais le rhizome est alliance, uniquement alliance», déclarent plutôt Deleuze et

¹³³ Ibid., 14-19.

¹³⁴ Ibid., 13.

¹³⁵ André Pierre Colombat, «A Thousand Trails to Work with Deleuze,» *SubStance* 66 (1991), 15.

Guattari.¹³⁶ Il s'agit davantage pour eux d'explorer l'espace *entre* les définitions. «Nous ne connaissons pas plus de scientificité que d'idéologie, mais seulement des agencements», affirment-ils.¹³⁷

Ainsi, le concept de rhizome tel qu'employé par Deleuze et Guattari est un concept qui se métamorphose à mesure qu'il est utilisé. On pourrait dire qu'il s'agit d'une gigantesque métaphore aux embranchements infinis mais, comme on le sait bien, Deleuze et Guattari ont horreur des métaphores.¹³⁸ Les métaphores collent aux concepts, elles présupposent l'existence d'une origine, d'un modèle premier. Elles appartiennent au régime de la représentation que le rhizome tente justement de déconstruire en agissant comme une carte et non un calque.

Loin d'être une simple métaphore, le rhizome permet à Deleuze et Guattari de repenser la pensée, d'ébranler les paradigmes de la philosophie occidentale, de déraciner l'arbre qui la domine: «L'arbre impose le verbe 'être', mais le rhizome a pour tissu la conjonction 'et... et... et...'. Il y a dans cette conjonction assez de force pour secouer et déraciner le verbe être.»¹³⁹

Bien qu'ils désirent rompre les dualismes, les auteurs refusent toutefois d'en ériger un nouveau en opposant simplement l'arbre au rhizome:

¹³⁶ Deleuze & Guattari, *Mille Plateaux*, 36.

¹³⁷ *Ibid.*, 33.

¹³⁸ Dans «Qu'est-ce qu'une littérature mineure», Deleuze et Guattari évoquent l'horreur que les métaphores inspiraient à Kafka - un de leurs auteurs-fétiches: Journal 1921: «'Les métaphores sont l'une des choses qui me font désespérer de la littérature.' Kafka tue délibérément toute métaphore, tout symbolisme, toute signification, non moins que toute désignation. La métamorphose est le contraire de la métaphore. Il n'y a plus de sens propre ni sens figuré, mais distribution d'états dans l'éventail du mot.» (*Kafka: Pour une littérature mineure*, Paris: Éd. de Minuit, 1975, 40).

Ce qui compte, c'est que l'arbre-racine et le rhizome-canal ne s'opposent pas comme deux modèles... Il ne s'agit pas de tel ou tel endroit sur la terre, ni de tel moment dans l'histoire, encore moins de telle ou telle catégorie de l'esprit. Il s'agit du modèle, qui ne cesse pas de s'ériger et de s'enfoncer, et du processus qui ne cesse de s'allonger, de se rompre et reprendre. Autre ou nouveau dualisme, non.¹⁴⁰

Bref, le rhizome récuserait la logique binaire occidentale, déracinerait l'essentialisme, se moquerait de l'universalisme, mettrait un terme au règne de l'Un pour proclamer l'ère de la multiplicité. La pensée rhizomatique serait en ce sens le modèle par excellence pour l'élaboration de nouveaux concepts «post-identitaires». Mais avant d'adopter ce modèle innovateur qui nous guérirait de nos tendances à l'enracinement, il convient d'examiner un peu plus attentivement les arguments que Deleuze et Guattari étalent avec tant de fougue. Car il ne suffit pas de dire non aux dualismes pour les voir disparaître aussitôt. Et il ne suffit pas non plus de diffamer l'arbre pour qu'advienne le règne du rhizome. En fait, il semblerait que la verve avec laquelle s'expriment Deleuze et Guattari leur fasse parfois oublier que le langage qu'ils utilisent pour soi-disant détrôner le philosophe-roi demeure, malgré leurs intentions, empreint de métaphysique et de plusieurs autres «maladies» occidentales qu'ils décrient pourtant à haute voix. Privilégier les «idées courtes»¹⁴¹ ne change rien au fait que les mots ont la mémoire longue. Et bien que Deleuze et Guattari anticipent souvent de manière fort habile les critiques qu'on serait tenté de leur adresser - ils disent, par exemple: «N'est-ce pas le propre d'un rhizome de croiser des racines de

¹³⁹ Deleuze & Guattari, *Mille Plateaux*, 36.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 31.

se confondre parfois avec elles?»¹⁴² - cela ne suffit pas à les laver de tout blâme.

Comme l'a noté Édouard Glissant (qui, comme on le verra plus loin, se réclame quand même de ces deux auteurs), il y a chez Deleuze et Guattari un «a-priori abstrayant» dont il faut se méfier:

La pensée rhizomatique de Gilles Deleuze et Félix Guattari relativise par système... Malgré des comparaisons entre civilisations ou expressions (mais toujours généralisantes: l'Occident, l'Orient), cette rapide incursion des deux auteurs dans la Relation (le relais, le relatif, le relaté) ignore beaucoup les *situations autres*.¹⁴³

Cette ignorance des «situations autres» rend Deleuze et Guattari incapables de rendre justice aux opacités et, comme le précise encore Glissant, il s'agit là d'un élément d'une importance capitale: «Tout système relativisant, quelle que soit la justesse de sa portée, doit incliner à l'inventaire concret de la Relation: à la justice des opacités».¹⁴⁴ Chez Deleuze et Guattari, cet *inventaire de la Relation* demeure abstrait et souvent stéréotypé; cela est particulièrement manifeste lorsque les auteurs lancent des affirmations généralisantes du type «L'Orient présente une autre figure: le rapport avec la steppe et le jardin...»¹⁴⁵ ou «...l'Ouest rhizomatique, avec ses Indiens sans ascendance, sa limite toujours fuyante, ses frontières mouvantes et déplacées».¹⁴⁶

La critique émise par Glissant paraît bien timide lorsqu'on la compare à celle qui est menée par Christopher L. Miller. Dans un article

¹⁴¹ Ibid., 24.

¹⁴² Ibid., 21.

¹⁴³ Édouard Glissant, *Le discours antillais* (Paris: Seuil, 1981), 196.

¹⁴⁴ Ibid., 197.

¹⁴⁵ Deleuze & Guattari, *Mille Plateaux*, 28.

¹⁴⁶ Ibid., 29.

intitulé «The Postidentitarian Predicament in the Footnotes of *A Thousand Plateaus: Nomadology, Anthropology, and Authority*», Miller, après avoir fait un examen minutieux des notes de bas de page qui figurent dans *Mille Plateaux*, souligne la tension existant entre les intentions anti-universalistes de Deleuze et Guattari et les références qui jonchent leur texte. Selon Miller, la nomadologie de ces deux auteurs se trouve souvent dans la même position que l'anthropologie. Et bien que Deleuze et Guattari critiquent cette discipline, *Mille Plateaux* regorge d'allusion à des sources anthropologiques (Lévi Strauss, Luc de Heursch, Pierre Clastres et plusieurs autres). La critique que les deux auteurs font de l'anthropologie demeure en ce sens très limitée et elle n'a certes pas le poids de celle menée par Edward Saïd (cf. «Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors») ou par Derrida (cf. *De la Grammatologie*). Cela amène Miller à faire le raisonnement suivant:

The authors' reservations about anthropology do not prevent them from using it in two important ways: first, they borrow heavily from anthropological sources, and second, they make anthropological statements of their own. This presents the possibility of an opposed, problematic interpretation of *A Thousand Plateaus*, a reading of Deleuze and Guattari's nomadology as representational and «arborescent» instead of «free» and rhizomorphous.¹⁴⁷

Pour faire valoir son point de vue, Miller note, entre autres, que les auteurs tirent certaines de leurs informations sur l'Afrique de «forces deeply involved in the most territorializing and antinomadic project of

¹⁴⁷ Christopher Miller, «The Postidentitarian Predicament in the Footnotes of *A Thousand Plateaus: Nomadology, Anthropology, and Authority*,» *Diacritics* 23 (1993), 13.

them all - colonialism».¹⁴⁸ Par exemple, dans une de leurs nombreuses notes de bas de page¹⁴⁹, Deleuze et Guattari font appel à l'expertise de Paul Ernest Joset, un ethnographe improvisé (il était en fait administrateur au Congo Belge), auteur de l'étude *Les Sociétés secrètes des hommes-léopards en Afrique noire* [1955] - un ouvrage qui est, selon Miller, clairement empreint par l'esprit colonialiste.¹⁵⁰

Miller n'y va pas de main morte dans la sentence qu'il attribue à *Mille Plateaux*: «*A Thousand Plateaus* sets out to 'strangle' but winds up at least partially reproducing all of the following: representation, anthropology, evolution, primitivism, universalism, dualism, Orientalism, and of course negation itself.»¹⁵¹ Que dire de plus? Difficile d'aller plus loin que Miller: selon lui, Deleuze et Guattari sont coupables de tous les délits qu'ils dénoncent. Les rhizomes, si attrayants soient-ils, «can colonize as well as trees can» nous dit Miller.¹⁵² Revenant de façon amusante à la définition botanique du terme «rhizome», Miller cite, dans une note de bas de page, ce passage tiré de la section jardinage du *New York Times* - passage qui peut se révéler quelque peu troublant pour qui est un adepte du rhizome: «...under the title 'Bamboo Invasion,' Linda Yang explains that 'Bamboos spread by underground stems called rhizomes, which grow out and away from the plant and enable new territory to be colonized».¹⁵³

¹⁴⁸ Ibid., 21.

¹⁴⁹ Deleuze & Guattari, *Mille Plateaux*, 297n.

¹⁵⁰ Miller, «The Postidentitarian Predicament,» 22.

¹⁵¹ Ibid., 30.

¹⁵² Ibid., 32.

¹⁵³ Ibid., 32n. (je souligne)

Ainsi, il semblerait que le projet rhizomatique de *Mille Plateaux* ne soit pas à la hauteur des prétentions de ses auteurs. La critique qu'en fait Miller nous amène à réfléchir sur la possibilité de produire des discours exempts de toutes les «maladies» occidentales qui imprègnent notre langage et sur l'impossibilité de la critique de faire autre chose que de tourner en rond. Comme Lyotard qui, voulant critiquer les métarécits, en construit à son tour de nouveaux, comme Bernabé, Chamoiseau et Confiant qui, désirant critiquer l'essentialisme occidental, essentialisent à leur tour «l'Être» créole¹⁵⁴, comme certaines féministes qui, décrivant l'essentialisme patriarcal, créent à leur tour une «essence» féminine¹⁵⁵, Deleuze et Guattari se sont fait prendre à leur propre jeu. Ce qui fait dire à Miller: «We must enable ourselves to think through borders without simply pretending that they don't exist: when faced with a forest, we should not simply declare that we don't believe in trees'». ¹⁵⁶

Les critiques de Glissant et de Miller indiquent que la pensée rhizomatique de Deleuze et Guattari - bien que fort séduisante - comporte son lot de pièges et il serait donc naïf de l'adopter inconditionnellement comme s'il s'agissait d'un modèle rédempteur à

¹⁵⁴ Dans un entretien avec Lise Gauvin, Glissant reproche aux auteurs de *l'Éloge de la Créolité* de définir un «être créole»:

«Je crois qu'il faut dire qu'il n'y a plus que de l'étant, c'est-à-dire des existences particulières qui correspondent, qui entrent en conflit, et qu'il faut abandonner la prétention à la définition de l'être. Or c'est ce que fait la créolité: définir un être créole. C'est une manière de régression, du point de vue du processus, mais qui peut être nécessaire pour défendre le présent créole» (Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1995, 93).

¹⁵⁵ Ellen Rooney, dans une discussion avec Spivak portant sur l'essentialisme, fait la réflexion suivante: «Feminisms return to the problem of essentialism - despite their shared distaste for the mystifications of Woman - because it remains difficult to engage in feminist analysis if not 'as a woman.'» (Gayatri Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, New York: Routledge, 1993, 2).

¹⁵⁶ Miller, «The Postidentitarian Predicament,» 33.

l'abri de tous les «ismes» qu'il est censé récuser. Mais comme le précise Colombat, ce n'est pas tant la fidélité au modèle deleuzo-guattarien que la métamorphose que subissent leurs concepts qui se révèle intéressante:

Philosophers, artists, scientists or critics who utilize Deleuzian concepts must metamorphose the tools they borrow. The problem is not to vow allegiance to a given vocabulary, but to connect oneself to a *thought* that *develops* through a virtually unending creation of concepts. As a result, the concepts of schizoanalysis are by turn fascinating, provoking, changing and irritating, since they elude any attempt to mimic Deleuze and Guattari - whose thoughts constantly create other rhizomes, without offering the foundation for a new school or thought.¹⁵⁷

Dans la conclusion de sa critique de *Mille Plateaux*, Miller nous laisse entrevoir à quoi pourrait ressembler une version métamorphosée, revue et améliorée du modèle deleuzo-guattarien:

What I think we need to help us in our predicament is a less utopian, less contradictory, less arrogant, and less messianic theorization of movement, a positive cosmopolitanism that remains meticulously aware of localities and differences: a more convincing ethic of flow than the one proposed by Deleuze and Guattari.¹⁵⁸

Une des métamorphoses les plus intéressantes du modèle rhizomatique proposé par Deleuze et Guattari est celle qu'a menée Édouard Glissant dans sa *Poétique de la Relation*. Comme on l'a vu précédemment, si Glissant se réclame de Deleuze et Guattari, ce n'est pas sans émettre certaines réserves. Toutefois, ces réserves présentées en 1981 dans le *Discours Antillais* n'apparaissent plus (du moins, pas de manière explicite) lorsque Glissant nous offre, en 1990, sa *Poétique de la Relation*. L'auteur s'approprie en quelque sorte la pensée rhizomatique de Deleuze et Guattari et la métamorphose à sa guise: il affirme que la

¹⁵⁷ Colombat, «A Thousand Trails to Work with Deleuze,» 16.

pensée du rhizome est à la base de sa propre poétique de la Relation «selon laquelle toute identité s'étend dans un rapport à l'Autre». ¹⁵⁹ Ainsi, selon Glissant, il s'agit de concevoir une identité qui s'opposerait à «l'identité-racine» pour plutôt s'élaborer comme un «système de relation» qui est «une forme de violence qui conteste l'universel généralisant et requiert d'autant plus la sévère exigence des spécificités». ¹⁶⁰

Cette «sévère exigence des spécificités» est ce qui fait peut-être défaut dans le modèle rhizomatique de Deleuze et Guattari. Glissant écrivait d'ailleurs dans le *Discours Antillais*: «...le rhizome n'est pas nomade, il s'enracine dans l'air (c'est parfois un épiphyte); mais de n'être pas *une souche* le prédispose à 'accepter' l'inconcevable de l'autre: le bourgeon nouveau toujours possible, qui est à côté». ¹⁶¹

C'est donc de cette façon que Glissant reprend la pensée du rhizome de Deleuze et Guattari pour l'appliquer à un nouveau modèle identitaire qui ne s'élaborerait plus autour d'une racine unique et intolérante. Glissant privilégie plutôt «l'identité-relation» qui «ne se représente pas une terre comme un territoire, d'où on projette vers d'autres territoires, mais comme un lieu où on 'donne avec' en place de 'com-prendre'». ¹⁶²

¹⁵⁸ Müller, «The Postidentitarian Predicament,» 33.

¹⁵⁹ Glissant, *Poétique de la Relation*, 23.

¹⁶⁰ Ibid., 156.

¹⁶¹ Glissant, *Le Discours Antillais*, 197.

¹⁶² Glissant, *Poétique de la Relation*, 158.

Si la *Poétique de la Relation* de Glissant répond à certaines des exigences formulées précédemment par Miller - en ce sens qu'elle apparaît moins contradictoire, moins arrogante, moins messianique et plus préoccupée par les différences que la pensée rhizomatique de Deleuze et Guattari - il faut toutefois souligner qu'elle demeure tout aussi utopique. Il est à noter que Glissant lui-même revendique le caractère utopique de sa pensée: «...je pense que rien ne se fait sur terre de valable sans utopie. Je ne connais pas de grandes oeuvres des humanités qui se soit faite sans utopie», déclare-t-il.¹⁶³

«Être rhizomorphe,» nous disent Deleuze et Guattari, «c'est produire des tiges et filaments qui ont l'air de racines, ou mieux encore se connectent avec elles en pénétrant dans le tronc, quitte à les faire servir à de nouveaux usages étranges».¹⁶⁴ Avec la *Poétique de la Relation* de Glissant, on voit bien comment ces tiges et ces filaments prolifèrent, s'emmêlent et se brouillent. Cartes et non pas calques, les métamorphoses du modèle rhizomatique opérées par Glissant créent ainsi de toutes nouvelles cartographies (post)identitaires.

¹⁶³ Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, 74.

Cet arbre qui n'en est pas un

«L'immigrant littéraire» a cette chance unique, nous dit Salman Rushdie, de «choisir ses parents», son propre «arbre généalogique polyglotte». ¹⁶⁵

L'arbre généalogique polyglotte dont parle Rushdie n'a en fait rien en commun avec le concept classique de la famille. La suite d'ancêtres de l'immigrant littéraire n'est pas une lignée naturelle.

En fait, bien que Rushdie emploie des termes liés à cette «culture arborescente» que Deleuze et Guattari contestent, sa conception de l'identité illustre ici davantage le concept de la Relation que celui de l'identité-racine ou de l'identité cosmopolite.

Qu'est-ce qui distingue l'identité-relation du cosmopolitisme? Alors que ce dernier se présente comme la somme de plusieurs appartenances, l'identité-relation fait plutôt référence à la notion d'alliance. Elle est *affiliation* et non *filiation*. Les liens tissés sont choisis et non imposés par un droit de sang ou de sol.

Deux visions de la culture complètement différentes sous-tendent chacune de ces conceptions de l'identité. L'identité cosmopolite présuppose que les cultures constituent des entités discrètes, des catégories bien définies. Alors que l'identité-relation propose une vision

¹⁶⁴ Deleuze & Guattari, *Mille Plateaux*, 22.

¹⁶⁵ Cité par Régine Robin, «Langue-délire, langue-délit,» *Discours social* 5 :3-4 (1993) 23.

non essentialiste qui s'articule selon des activités de liaisons toujours en mouvement.

Dans son essai *Littérature et identité créole aux Antilles*, Mireille Rosello explique bien la différence entre une définition de soi fondée sur *l'appartenance* et une autre qui s'inspire de *l'alliance*. Le sujet défini par rapport à une alliance ne pense pas en fonction du *Même* et de *l'Autre* («je suis comme x» et/ ou «je suis différent de x») mais en fonction des concepts d'*allié* et d'*adversaire* («je suis l'ami et/ ou l'ennemi de x»).¹⁶⁶ Paradoxalement, la théorie du lien qui se dégage d'une telle conception permet, nous dit Rosello, de «briser les chaînes»:

Le lien, qui permet à tout moment à un sujet de se définir et de se redéfinir par rapport à un groupe, a aussi un pouvoir créateur dans la mesure où, en se modifiant, le lien change ainsi la définition des communautés au sein desquelles le sujet se pense.¹⁶⁷

Lorsque cette activité de liaison ou d'entrée en Relation devient pratique courante, les concepts même d'appartenance et d'alliance deviennent inutiles, ajoute l'auteure. Mais les communautés résistent toujours: elles «se referment (...) autour du sujet en créant des réseaux de liens figés et cohérents (race noire, sexe féminin...) tandis que le sujet, en créant de nouveaux liens, cherche parfois à échapper aux grandes catégories qui lui servent à se définir».¹⁶⁸

Ainsi, dans la vie, comme dans les romans qui seront ici étudiés, les trajectoires rhizomatiques se butent toujours à des mouvements de résistance.

¹⁶⁶ Mireille Rosello, «Les ruses de l'intelligence,» *Littérature et identité créole aux Antilles* (Paris: Karthala, 1992), 144

¹⁶⁷ Ibid., 144

¹⁶⁸ Ibid., 144-145.

2. Trajectoires rhizomatiques : démythification de la racine dans les romans *La maison sans racines* (A.Chédid), *En attendant le bonheur* (M.Condé) et *Passages* (É.Ollivier)

«Donne congé ici aux docteurs de la loi.
Laisse aller, qui aborde littérature
avec seringue ou bien scalpel.
Décommande ces pensées vivisectrices
qui médusent les chairs pour deviner une âme.
Mieux vaut s'y promener par-derrrière
ou passer légèrement».

-P. Chamoiseau, R. Confiant¹⁶⁹

«L'imaginaire de la migration peut nous offrir une intelligence du Monde. Il peut surtout nous permettre la traversée des enracinements sans nullement y adhérer», écrit Joël Des Rosiers.¹⁷⁰ Les romans choisis dans le cadre de cette étude illustrent bien cette traversée en jouant tous, d'une façon ou d'une autre, «le jeu de la Relation». Mais, comme nous l'avons déjà mentionné, il ne sera pas question ici de coller les théories de Glissant aux œuvres choisies. Nous essaierons plutôt d'explorer les dialogues possibles entre les théories post-identitaires et des œuvres qui mettent toutes en scène des déplacements, des exils volontaires ou imposés, des questionnements identitaires de toutes sortes.

¹⁶⁹ Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant, *Lettres créoles: Tracées antillaises et continentales de la littérature 1635-1975* (Paris: Hatier, 1991), 11.

La maison sans racines d'Andrée Chédid

«Ta maison ne sera pas une ancre, mais un mât.» C'est avec cette citation du poète Khalil Gibran que Chédid amorce le roman *La maison sans racines*.

Le roman s'articule autour de trois temporalités.

Il y a d'abord la rencontre, à Beyrouth, en 1975, entre Sybil, une fillette de douze ans, qui habite les États-Unis et Kalya, sa grand-mère qui vit à Paris. Toutes deux décident de passer leurs vacances au Liban, au pays de leurs ancêtres, «sur un sol à la fois familial et inconnu».¹⁷¹

Il y a ensuite les souvenirs de Kalya de cet été 1932 où, dans des circonstances semblables, elle-même avait rencontré sa grand-mère Nouza.

Finalement, il y a cette scène de rue, à Beyrouth, en 1975, qui fera prendre à la rencontre une tournure tragique: «une marche de quelques minutes qui martèle le récit comme un refrain et qui centre l'histoire».¹⁷² Deux jeunes femmes, Myriam et Ammal, l'une chrétienne et l'autre musulmane, décident de poser un geste symbolique, pour protester contre les querelles fratricides qui déchirent le Liban. Leur geste sera simple: vêtues de robes identiques d'une couleur éclatante, elles iront agiter une même écharpe jaune, en signe de paix, au milieu de la Place.

¹⁷⁰ Joël Des Rosiers, *Théories caraïbes: Poétique du déracinement* (Montréal: Éd. Triptyque, 1996), xiii.

¹⁷¹ Andrée Chédid, *La maison sans racines* (Paris: Flammarion, 1985), 18. Les références ultérieures seront indiquées entre parenthèses par le sigle MSR.

¹⁷² Andrée Chédid, *Figaro* (9 août 1985), 20.

Puis, elles inviteront les gens du quartier à les imiter pour réclamer «la fin immédiate de toute dissension, de toute violence» (MSR 59).

Un coup de feu mettra fin au rêve de réconciliation symbolisé par le geste des deux jeunes femmes. «Harcelée par la brise, l'écharpe jaune, maculée de sang, garde dans ses plis la clarté tenace du matin» (MSR 248).

Problématisation de la racine

Dans ce roman de Chédid, le concept de «racine» est problématisé. Bien qu'on pourrait concevoir le voyage de Kalya comme un «retour aux sources», une façon de renouer avec ses racines, le titre du roman nous indique qu'il ne s'agit là que d'une illusion. L'exil de Kalya est une «maison sans racines». «Ce ne sont pas des souvenirs que Kalya vient chercher, plutôt un autre lieu - libre, neutre, une sorte de no man's land» (MSR 47). Traditions et nostalgie n'ont que peu d'importance aux yeux de la protagoniste (MSR 22-23). Pour elle, il ne s'agit pas tant de «retrouver» son pays natal mais de le «découvrir» (MSR 48).

Tout à fait à l'aise dans son «état migrateur», toujours «de passage», Kalya ne cherche pas à s'enraciner mais à rester toujours en mouvement. Ses «seules et véritables habitations», c'est dans «l'esprit si mobile» et dans le «langage en métamorphoses» qu'elle les reconnaît. «Malgré leur précarité, elle s'y sentait plus vivante, moins aliénée, qu'en ces demeures de pierre, qu'en ces lieux hérités, transmis, souvent si

agrippés au passé et à leurs mottes de terre qu'ils en oublient l'espace autour» (MSR 114).

La «maison sans racines» de Kalya est donc un lieu où sont mis au rancart l'héritage, la linéarité, l'enracinement et où le mouvement est mis à l'honneur. Dissidente par rapport à tous les clans, qu'ils soient ethniques ou religieux, Kalya n'hésitera pas à se proclamer hybride et agnostique et elle remettra constamment en question le concept de racines. L'espace de l'exil dans lequel elle se trouve se présente en ce sens comme un lieu de passage, où les conceptions traditionnelles de la culture sont redéfinies, illustrant la notion de «border zones» proposée par Renato Resaldo. Cet extrait en fait foi :

Que sont-elles les racines? Des attaches lointaines ou de celles qui se tissent à travers l'existence. Celles d'un pays ancestral rarement visité, celles d'un pays voisin où s'est déroulée l'enfance, ou bien celles d'une cité où l'on a vécu les plus longues années? Kalya n'a-t-elle pas choisi de se déraciner. N'a-t-elle pas souhaité greffer les unes aux autres diverses racines et sensibilité. Hybride, pourquoi pas? Elle se réjouissait de ces croisements, de ces regards composites qui ne bloquent pas l'avenir ni n'écartent d'autres univers. (MSR 79)

Contrairement aux «croisements» et aux «regards composites» qui apparaissent si enrichissants, les racines sont souvent perçues dans le roman comme étant rétrogrades, intolérantes, voire meurtrières. Plutôt que d'être sources de vie et d'épanouissement, elles provoqueront des dissensions de toutes sortes. Symboles du patriarcat et des traditions bien ancrées, elles divisent les générations:

Des siècles de pères, de frères, d'époux, gardiens de l'honneur, avaient toujours encerclé, protégé mères, sœurs, femmes et filles... Sous la poussée des idées nouvelles, en ville surtout, les coutumes changeaient; mais ces racines, nourries aux mêmes sèves, se raccrochaient, imposant par à-coups des conduites aussi violentes que surannées. (MSR 112)

Figures enracinées

Si certains personnages, tels que Myriam et Ammal, rejettent ces enracinements qui divisent, ces traditions et ces coutumes qui sont tels «de vieux chênes tenaces dont les racines ne cessent de repousser» (MSR 148), d'autres se complaisent dans leur petit monde de souvenirs. C'est le cas d'Odette, la tante de Kalya, qui «assise au milieu de ses bibelots», ressasse ses vieux souvenirs. «Plus l'âge avance, plus je m'enracine», affirme-t-elle (MSR 79). Même si tout autour d'elle s'écroule, que le pays est à feu et à sang, Odette ne remarque rien. Murée «dans son propre territoire», elle ne sait rien, n'entend rien (MSR 127). Rien au monde ne bouscule ses habitudes. «Chaque matin, poudrée, peinturlurée, elle s'enfonçait durant des heures, dans sa bergère défraîchie. Chaque matin, elle sirotait l'invariable café turc que Slimane [...] lui servait sur un plateau d'argent massif» (MSR 15).

Odette et son entourage demeurent ainsi «cramponnés à des barques qui prenaient eau de toutes parts» et s'obstinent «à s'accrocher aux voiles du souvenir» (MSR 125).

Éloge du déracinement

Face aux événements tragiques qui déchirent le Liban, de multiples questions se posent: «Comment arracher ces racines qui séparent, divisent alors qu'elles devraient enrichir de leurs sèves le chant de tous?» (MSR 225-226).

La réponse qu'ont voulu proposer Myriam et Ammal par leur geste symbolique apparaît trop utopiste. Leur désir de rallier toutes les communautés dans un même but» (MSR 174), «hors des appartenances, des clans, des catéchismes...» (MSR 208-9) ne s'actualisera jamais dans le roman. Tout ce qui reste de leur rêve, c'est cette «écharpe jaune, maculée de sang». «Le morceau d'étoffe s'élève, s'enfle, se rabat, rejaillit, s'élance, flotte; retombe à nouveau, s'envole de plus belle...» (MSR 248). C'est sur cette image amère et ironique où tout est laissé en suspens que se clôt le roman.

Heremakhonon de Maryse Condé

Heremakhonon est le premier roman de Maryse Condé. Publié pour la première fois en 1975, il fut réédité treize ans plus tard sous un nouveau titre (*En attendant le bonheur*)¹⁷³ et fait maintenant partie du canon littéraire franco-antillais.¹⁷⁴

L'héroïne du roman, Véronica, est une Guadeloupéenne qui vit en France et qui décide de partir en Afrique à la recherche de son identité, «pour essayer de voir ce qu'il y avait avant».¹⁷⁵ Le roman se présente comme un long récit à la première personne où la narratrice désillusionnée nous fait part de ses états d'âmes sur un ton ironique et souvent cynique. Le récit alterne entre des passages où Véronica se remémore son enfance en Guadeloupe dans un milieu négro-bourgeois qu'elle déteste et des réflexions sur son séjour en Afrique, sur son aventure amoureuse avec un ministre réactionnaire (Ibrahima Sory), et sur les problèmes politiques qui secouent le pays. À travers sa relation avec Ibrahima, Véronica espère d'abord retrouver une certaine fierté ancestrale qu'elle aurait perdue: pour elle, cet homme est à l'image «d'une Afrique, d'un monde noir, que l'Europe n'aurait pas réduit en caricature d'elle-même» (EAB 119). La narratrice éprouve des sentiments ambivalents face à ce besoin d'enracinement: elle est tantôt subjuguée

¹⁷³ *Heremakhonon* est une expression malinké qui signifie «attends le bonheur».

¹⁷⁴ H. Adlai Murdoch, «Divide Desire: Biculturalism and the Representation of Identity in *En attendant le bonheur*,» *Callaloo* 18.3 (1995), 579.

¹⁷⁵ Maryse Condé, *En attendant le bonheur (Heremakhonon)* (Paris: Seghers, 1988), 31. Les références ultérieures seront indiquées entre parenthèses par le sigle EAB.

par le besoin de se fondre à cette Afrique mythique, tantôt très lucide et critique face à cette quête absurde. Par exemple, elle critique les «discours glorificateurs de la Race» si présents dans son milieu familial (EAB 86) et elle se moque également des Noirs américains qui «considèrent l’Afrique comme le bain de jouvence de leur âme-d’Occidental-épuisée-desséchée-par-la-civilisation-technique» (EAB 150).

Au terme de son voyage, Véronica renonce à toute affiliation culturelle avec le continent africain. Elle réalise que les trois siècles et demi d’histoire qui séparent l’Afrique des Antilles font qu’on ne peut plus parler de «monde noir». Elle affirme s’être «trompée d’aïeux» et décide de rentrer à Paris.

Répudiation du mythe africaniste

Comme le souligne Françoise Lionnet, *En attendant le bonheur* est une mise en garde contre l’obsession de l’Un, de la non-Relation, du Retour. Selon elle, le premier roman de Condé serait une répudiation du mythe du Retour en Afrique.¹⁷⁶

Partie à la recherche de son «moi profond», d’un endroit «peu touché par l’Occident» où elle pourrait se regarder dans les yeux (EAB 42), Véronica sera d’abord obsédée par cette image mythique qu’elle a du continent africain. «La nuit africaine a l’opacité du ventre maternel», dit-elle (EAB 55).

Cette métaphore du «ventre maternel» est reprise plus loin dans le roman. «Je ferme les yeux. Je rentre dans la nuit utérine. Au creux du ventre maternel. Des images imprécises défilent dans ma mémoire de fœtus. Je ne sais pas où je vais. Je ne sais pas pourquoi je suis ici. Pour un moment, quand même, je suis bien» (EAB 127).

Quand, au moment où elle débarque en Afrique, un policier lui demande la raison de son voyage, Véronica répond : «Ni commerçante. Ni missionnaire. Ni touriste. Touriste peut-être. Mais d'une espèce particulière à la découverte de soi-même» (EAB 20).

Cette découverte d'elle-même laissera la narratrice sans voix tout au long du roman. Dans la mesure où l'identité se négocie à deux (Moi/l'Autre), il est intéressant de souligner l'absence de dialogue dans *En attendant le bonheur*. La narratrice, qui se livre à un long monologue intérieur, demeure dans les faits silencieuse, ce qui accentue l'impression d'aliénation.

Pour Véronica, la quête identitaire passe obligatoirement par une liaison avec un amant noir, Ibrahima Sory, en qui elle voit d'abord un sauveur. «Je suis venue pour me guérir d'un mal : Ibrahima Sory sera, je le sais, le gri-gri du marabout. Nous échangerons nos enfances et nos passés. Par lui, j'accéderai enfin à la fierté d'être moi-même» (EAB 71).

L'héroïne espère que cet homme lui permettra non seulement de se réconcilier avec elle-même, mais, du même coup, de renouer avec l'Afrique entière, avec «la Race» (EAB 84). Elle souhaite ainsi se débarrasser de cette mentalité de colonisés, qui, déplore-t-elle, tout en

¹⁷⁶ Françoise Lionnet, *Autobiographical Voices : Race, Gender, Self-Portraiture* (Ithaca,

tenant des discours glorifiant la Race, sont, paradoxalement, terrifiés par un sentiment d'infériorité (EAB 86).

Toutefois, elle se rendra vite compte que son amant n'est en rien le sauveur recherché. Ibrahima Sory se moque éperdument du «problème d'identité» de tous ces «névrosés de la diaspora». Quelques tresses africaines suffisent à mettre un terme à ces questionnements identitaires, lui confiera-t-il sur un ton ironique. «Il y avait ici une jeune Noire américaine, qui avait, je crois, des problèmes du même genre. Elle a fini par se faire tresser les cheveux comme les femmes de chez nous, et rebaptiser Salamata» (EAB 86).

Le réenracinement ou la reterritorialisation que cherche la narratrice est davantage lié au temps qu'à l'espace. «Je suis venue chercher une terre non plus peuplée de nègres (...) mais de Noirs. C'est-à-dire, en clair, que je suis à la recherche de ce qui peut rester du passé. Le présent ne m'intéresse pas» (EAB 89).

Aussi, Véronica est-elle à la recherche d'une certaine pureté originelle, «d'une Afrique, d'un monde noir que l'Europe n'aurait pas réduit en caricature d'elle-même» (EAB 119).

Cette quête du passé est absurde, reconnaîtra par la suite Véronica. «Moi qui fuis les aliénés de mon île natale, je viens ici œuvrer à d'autres aliénations» (EAB 189). Rattrapée par le présent, elle réalisera qu'on n'efface pas comme ça des siècles d'histoire et que ses aïeux sont en fait des étrangers. «Mes aïeux, je ne les ai pas trouvés. Trois siècles et

demi m'en avaient séparée. Ils ne me reconnaissent pas plus que je ne les reconnais» (EAB 193).

Dans *L'Archipel identitaire*, Amin Maalouf dénonce de façon similaire cette illusion voulant que notre identité soit davantage forgée par nos pères que par notre temps :

Nous avons beau nous réclamer de nos ancêtres, il est clair que nous n'avons plus grand-chose en commun avec eux; et nous avons beau vitupérer nos contemporains, où qu'ils soient, il est clair que nous leur ressemblons de plus en plus. Oui, c'est une évidence, mais elle mérite d'être exprimée clairement: chacun de nous ressemble bien plus à ses contemporains qu'à ses ancêtres.¹⁷⁷

En ce sens, la conception identitaire qui se dégage ici n'a rien à voir avec la filiation. Lorsque Véronica demande si ce qui se passe en Afrique doit la toucher plus que «tel ou tel événement en Amérique latine, en Hongrie ou en Iran», elle se bute à la question de l'identité-relation, fondée sur un choix et non sur des *a priori* historiques (EAB 223).

«Oui, mes aïeux me jouent un sale tour. Ils me tendent un piège. Ils m'obligent à choisir entre le passé et le présent» (EAB 225). En route vers la France, Véronica choisira de laisser derrière elle le passé mythique et de mettre le cap sur le printemps parisien.

Cette conclusion n'offre pas de solution simple aux questionnements identitaires omniprésents dans le roman. L'espace de l'exil, loin d'être lieu de nostalgie et de réponses préfabriquées, se présente comme un champ de points d'interrogation. Chose certaine, la narratrice réalise que la «mère-patrie» africaine n'est pour elle ni une mère ni une patrie.

Passages d'Émile Ollivier

«Je crois que l'homme des îles, c'est un homme de passage»

-Joël Des Rosiers

Passages est un roman sur la mémoire et l'exil publié en 1991. Émile Ollivier y raconte deux histoires parallèles: celle d'Amédée Hosange, un paysan haïtien de Port-à-l'Écu qui décide de quitter la misère de son pays, et celle de Normand, un intellectuel montréalais d'origine haïtienne qui vient à Miami en convalescence. Le destin de ces deux hommes se croise sur une plage de Miami lorsque le fragile trois-mâts sur lequel s'étaient embarqués Amédée et ses camarades fait naufrage. Normand, ayant décidé de recueillir les témoignages de ses compatriotes, se précipite vers le camp de réfugiés. C'est là qu'il fait la connaissance de Brigitte Kadmon Hosange, la femme d'Amédée, qui lui raconte en détail l'histoire de son exil - exil qui a entraîné son mari dans la mort. Peu de temps après cette rencontre, Normand sera terrassé par une crise cardiaque. Un an plus tard, Leyda, la veuve de Normand, reçoit chez elle, à Montréal, Amparo Doukara, une Cubaine d'origine syrienne avec qui Normand s'était lié à Miami. C'est ainsi que le roman voyage dans le temps et dans l'espace: les récits de Brigitte et d'Amparo se chevauchent, leurs souvenirs s'entremêlent, leurs histoires respectives se font écho de Port-à-l'Écu à Miami, et de Miami à Montréal.

¹⁷⁷ Ancelovici & Dupuis-Déri, *L'Archipel identitaire*, 175.

De la racine au pollen

Le roman d'Ollivier témoigne à la fois de l'horreur de l'exil et des plaisirs de l'errance: la migrance y est qualifiée de «long détour sur le chemin de la souffrance»¹⁷⁸ mais l'enracinement y est aussi critiqué.

Pour Leyda, il y a deux façons d'aborder la destinée : «... [Le] monde est constitué de deux grandes races d'hommes : ceux qui prennent racine, qui se tissent un destin minéral dans le rêve de pierre et ceux qui se prennent pour le pollen. Adeptes de vastes chevauchées, ils traversent, avec le vent, les grands espaces» (PAS 62). Tout au long du roman, le concept de racine est ainsi opposé à celui de l'errance, bien que cette opposition ne soit jamais statique.

La citation de Montaigne qui apparaît en exergue - «Je ne peins pas l'être, je peins le passage» - est à l'image de la trame narrative du roman: Ollivier nous décrit les *passages* de plusieurs personnages, tels que Normand Malavy, qui, au lieu de prendre racine, «se prennent pour le pollen» et «traversent, avec le vent, les grands espaces».

Si, parallèlement, Amédée Hosange est décrit comme un «homme d'humus et de racines», ayant «la nostalgie des rites et des règles de l'ancien temps» (PAS 17), cet attachement ne fait pas de lui un patriote convaincu, comme en témoigne cette remarque ironique: «Amédée avait juré qu'il mourrait sur sa terre non point par patriotisme, mais par paresse...» (PAS 16).

Le rejet de l'enracinement, plus qu'une simple prise de position par rapport au mythe identitaire, semble être pour Normand une réelle philosophie de vie: «Normand s'était toujours placé au-dessus de l'instant, n'avait touché au cercle de la vie que par la tangente, évitant toute attache, tout enracinement, recherchant constamment le changement» (PAS 137).

Toutefois, tant pour Normand que pour Amédée, ce rejet ne va pas à l'encontre de ce que Glissant appelle une «volonté d'identité». Au douanier américain qui lui demande d'où il vient, Normand répond : «Du Canada, mais je suis Haïtien» (PAS 50). Aussi, va-t-il à Miami pour se rapprocher de son pays natal, protéger son identité. «Au moins à Miami, raillait-il, on ne peut pas devenir Américain. Les Haïtiens, là, parlent leur langue, servent leurs dieux, chantent leur folklore et dansent leurs rythmes» (PAS 124).

En ce sens, peut-être que l'identité de Normand est plus proche de ce «vrai cosmopolitisme» vanté par Pascal Bruckner. Un cosmopolitisme qui résiste à la mondialisation, en s'enracinant dans la «profondeur de plusieurs mémoires».¹⁷⁹

De plus, Normand demeure toujours fidèle à son devoir de mémoire, contrairement à d'autres de ces compatriotes (médecins spécialistes, avocats, hommes d'affaires) qui «avaient fini par trouver la paix» : «Ils florissaient à Montréal, délivrés de leur passé. Normand, lui,

¹⁷⁸ Émile Ollivier, *Passages* (Montréal: l'Hexagone, 1991), 129. Les références ultérieures seront indiquées entre parenthèses par le sigle PAS.

¹⁷⁹ Bruckner, *Le vertige de Babel*, 27.

veillait sur ses blessures ; sa mémoire ne lui avait pas laissé le choix» (PAS 122).

Ainsi qualifié d'«homme de mémoire», Normand a d'ailleurs toujours cru que son exil serait temporaire :

Parti au moment où la dictature annonçait cette histoire archiconnue de pillages et de brigandages, il avait cru bon se mettre à l'abri, à la manière du promeneur quand la pluie mange le soleil avec des baguettes chinoises, persuadé que le beau temps ne tarderait pas à revenir. La pluie avait duré et il avait fini par compter plus d'années de sa vie d'adulte en terre étrangère que dans son propre pays. (PAS 54)

«Je n'envisage pas un départ sans espoir de retour. Notre absence ne sera que provisoire. Nous reviendrons relever la tombe de nos ancêtres, donner à manger à nos morts et à nos loas», dira, de son côté, Amédée à sa femme, avant d'entreprendre la grande traversée (PAS 40).

Voyageurs de l'exil, voyageurs sans retour... C'est là le sort d'Amédée et de Normand. Morts avant de pouvoir regagner leur terre natale, ils ne vivront jamais le «retour enrichi des mille parfums, des mille senteurs de l'ailleurs» dont ils avaient rêvé (PAS 123).

Exil : version amère du voyage

Le motif de l'exil rédempteur pointe parfois dans le roman, comme dans le passage suivant : «Avant de quitter Montréal, Normand croyait à une rédemption par la mer. Sans qu'il exprimât clairement ce sentiment, il croyait que ce séjour lui permettrait de faire le point sur son existence, de parvenir à un lieu de vérité» (PAS 87).

Mais, plus souvent qu'autrement, loin d'idéaliser l'exil, *Passages* met en relief la rudesse de cette épreuve justement qualifiée de «version amère du voyage» par le poète Khal Torabully. Si Normand a abandonné Haïti, c'est parce qu'il a senti que «l'horizon [y] était barré» (PAS 123). De même, ce n'est pas par caprice ou désir d'aventure qu'Amédée et ses compagnons chercheront à quitter leur île. Quand Port-à-L'Écu cesse d'être le pays de la canne à sucre, que les loups-garous y élisent domicile (PAS 13), quand «la mort rapine de tous côtés», que le «sang maraude», l'exil s'impose comme une nécessité. «Partir loin, si loin, ce n'était même plus un choix» (PAS 39-41).

Aussi, pour Amédée et ses compagnons d'infortune, «crabes vomis par les flots», le versant de l'exil, ce n'est pas le salut, mais plutôt la mort (PAS 119). Dès lors, on ne s'étonne pas du «jugement sans appel» que posera Brigitte sur la migration : une quête désespérée du mieux être qui prend fin comme un «rêve brisé» (PAS 160).

Il y a la mer, il y a l'île

Il y a donc dans le roman à la fois un éloge du voyage et la reconnaissance du caractère mythique de l'errance:

L'errance est une fabrique de mythes. Elle pousse ou bien à rechercher des pays polis par les ans, dépositaires de grandes civilisations, ou bien à nouer un dialogue avec d'autres espaces. Dans les deux cas, de cet exotisme qui naît de la rencontre de temps ou de géographie différents, l'esprit fabrique artificiellement un lieu sur mesure. (PAS 86)

Si l'identité-racine est une construction imaginaire, on note ici que l'identité errante l'est tout autant : la déterritorialisation se solde toujours

par une reterritorialisation «fabriquée artificiellement». «Sa part de territoire, ne l'emporte-t-on pas partout avec soi?» demande Amédée (PAS 24), laissant entendre que la reterritorialisation est avant tout psychologique.

L'idée de mouvement est tantôt mise à l'honneur, tantôt déconstruite dans le roman, comme dans ce passage de *L'innommable* de Samuel Beckett cité au début de la première partie : «*Aller de l'avant, j'appelle ça de l'avant, je suis toujours allé de l'avant, sinon en ligne droite, tout au moins selon la figure qui m'avait été assignée.*»

Ainsi, tout en faisant l'apologie de l'errance, le roman évoque l'illusion qui sous-tend cette notion. L'opposition errance/permanence n'est donc jamais figée.

«Souvent on se déplace, mais n'est-ce pas, en fait, pour rester encore chez soi?». Cette réflexion d'Octavio Paz trouve écho dans

Passages:

Qui disait que le voyage est illusoire? On a beau se déplacer d'un endroit à l'autre, se livrer à une agitation sans relâche, en réalité, on ne fait que marquer le pas, tant les lieux restent inchangés. Dans leur soif de départ, les voyageurs ignorent souvent qu'ils ne feront qu'emprunter de vieilles traces. Mus par une pulsion, quand ils ont mal ici, ils veulent aller ailleurs. Ils oublient que le mieux être est inaccessible puisqu'ils portent en eux leur étrangeté. (PAS 129)

Bref, çà et là dans le roman, on nous rappelle que le voyage est bel et bien illusoire, qu'il s'agit bien souvent de sur-place ou d'un mouvement nous ramenant toujours au même point de départ:

[Le] trajet [des voyageurs], à la limite, ne dessinera qu'une boucle, tant les événements sont jetés là, orphelins, les attendant, pareils à des quais de gares. Ils erreront sans fin, animés du même désir fou que celui qui hante le destin implacable des saumons; ils tâtent des fleuves, des océans, pour retrouver à la fin l'eau, même impure, où ils sont nés et y pondre en une seule et brusque poussée, une réplique d'eux-mêmes et mourir. (PAS 129)

En somme, la première phrase du roman - «Il y a la mer, il y a l'île» (PAS 13) - qui est reprise plus tard comme un refrain, résume le perpétuel mouvement identitaire qui anime *Passages*. D'un côté l'île, lieu de mémoire. De l'autre, la mer, où se trament les passages vers l'exil. Entre les deux, de multiples va-et-vient de déterritorialisation et de reterritorialisation. Un va-et-vient qui se bute à deux impossibilités : «la chimérique résurgence du passé, puisqu'on ne peut repasser par sa vie, et l'oubli de ses racines qui souvent conduit à la folie» (PAS 82).

Identités plurielles

S'il est impossible de dégager une théorie identitaire à la lecture de cette «partition à plusieurs voix» qu'est le roman *Passages*, on note toutefois que, comme dans *La maison sans racines* et dans *Heremakhonon*, l'essentialisme y est fortement critiqué, même si de nombreux personnages demeurent hantés par le pays natal. «L'hypothèse de l'unicité de l'identité est aujourd'hui battue en brèche et il conviendrait de

parler d'identités plurielles», écrit Ollivier dans un essai publié peu après la sortie de son roman.¹⁸⁰

Cette pluralité implique un refus de simplifier la culture, d'étiqueter, de comprimer la problématique identitaire dans une simple opposition entre l'ici et l'ailleurs. L'espace de l'exil est certes empreint d'une nostalgie qu'on tente parfois, sans succès, de «congédir» (PAS 82). Mais il est aussi un lieu (ou un hors-lieu) de remise en question, où le mythe de la racine unique est démonté.

¹⁸⁰ Émile Ollivier, «D'après vous, qui est Québécois?» in Bernadette Blanc et al., *L'interculturel, une question d'identité, une question d'intégration* (Québec : Musée de la Civilisation, 1992), 17.

CONCLUSION

«L'exterritorialité de l'intellectuel, voilà la formule juste dans cette époque de sang, de terre, de races, de masses, de chefs et de patrie.»

-Robert Musil

Les discours théoriques et les œuvres parcourus au fil de ce mémoire font de l'exil une «école de vertige».¹⁸¹ Un vertige salutaire, qui, par des mouvements circulaires, des oscillations, des égarements identitaires, bouscule l'ordre établi, rend ce qui est familier étrange. «C'est une situation limite et comme l'extrémité de l'état poétique», écrit le philosophe français d'origine roumaine Émile Michel Cioran.¹⁸²

Dans «Reflections on Life in Exile», Edward Saïd se demande pourquoi l'expérience de l'exil, qui est normalement associée à la perte, a été transformée en motif rédempteur dans les discours historiques et littéraires modernistes. Si, dans certains discours postmodernistes et postcolonialistes, l'exil n'est pas à proprement parler considéré comme rédempteur, il est néanmoins souvent présenté comme étant à la base d'une nouvelle éthique. Glissant, par exemple, affirme que le déracinement et l'exil peuvent être profitables «quand ils sont vécus non pas comme une expansion du territoire (un nomadisme en flèche) mais comme une recherche de l'Autre».¹⁸³ Émile Ollivier, de son côté, écrira que «l'exil est un acquis à 'positiver'» et qu'il faut rompre avec la nostalgie pour davantage

¹⁸¹ Émile Michel Cioran, «Avantages de l'exil,» *La tentation d'exister* (Paris : Gallimard, 1956), 66.

¹⁸² Ibid., 66.

¹⁸³ Édouard Glissant, *Poétique de la Relation* (Paris : Gallimard, 1990), 30.

[le concevoir] comme une «ouverture».¹⁸⁴ «Il y a un 'bon usage' à faire de l'exil, comme schizophrénie, dira-t-il aussi. L'exil s'il est amertume insoutenable, une coupure radicale d'avec soi, sa terre et ses racines, dans sa divalence, il est aussi l'occasion d'une prise de distance, d'une profonde révision de soi.»¹⁸⁵

Cette fascination pour la «sagesse» de l'étranger n'est évidemment pas propre à l'ère postmoderne. Julia Kristeva nous dit qu'au XVIII^e siècle, par exemple, l'étranger est l'alter ego du philosophe en ce sens qu'il incarne «la figure en laquelle se délègue l'esprit perspicace et ironique du philosophe, son double, son masque. Il est la métaphore de la distance que nous devrions prendre par rapport à nous-mêmes pour relancer la dynamique de la transformation idéologique et sociale».¹⁸⁶

Même Saïd, qui s'étonnait face aux vertus rédemptrices que la littérature a attribuées à l'exil, parlera d'un ton presque messianique de la «mission intellectuelle» de l'exilé.¹⁸⁷ S'inspirant des propos de Theodor Adorno selon lequel «it is part of morality not to be at home in one's home», Saïd affirme que cette «mission» consisterait à refuser les «prefabricated 'home'». Ainsi, à l'abri des dogmes et de l'orthodoxie, l'exilé serait porteur de multiples identités nomades, d'une vision originale et fluide du monde.

¹⁸⁴ Émile Ollivier «Assumer une certaine polyvalence,» in Jean Jonassaint, *Le pouvoir des mots, les maux du pouvoir. Des romanciers haïtiens de l'exil* (Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1986), 84.

¹⁸⁵ Émile Ollivier, «Du bon usage de l'exil et de la schizophrénie,» *Le Devoir* (5 nov. 1983), XIV.

¹⁸⁶ Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes* (Paris: Fayard, 1982), 196.

¹⁸⁷ Edward Saïd, «The Mind of Winter, Reflections on Life in Exile,» *Granta* 13 (1984), 170.

Mais, comme le souligne Cioran, il y a danger lorsque le déraciné s'adapte à son sort, s'y complaît.¹⁸⁸ Car cette position «confine rapidement à la médiocrité si on en fait, justement, une position, un statut, une identité».¹⁸⁹

Ce point de vue vaut tant pour l'écrivain que pour le critique qui se penche sur le cas de ces écrivains dits «de l'exil». Les trois auteurs étudiés dans ce mémoire nous mettent d'ailleurs en garde contre ce danger qui se manifeste par la façon même dont on aborde leurs œuvres, quand, par exemple, on les enferme dans des catégories qui les renvoient à leurs racines. L'exil devient alors souvent synonyme de marginalisation. Il mène à des analyses réductrices où le «vécu» l'emporte sur les qualités littéraires de l'œuvre, où tout est analysé en fonction d'un détail dans la vie de l'auteur.

Étrangement, ces lectures réductrices, qui cherchent des réponses simples, sont celles d'œuvres ponctuées de points d'interrogation. Des œuvres où le foisonnement identitaire est mis à l'honneur. Où on se reterritorialise pour aussitôt se déterritorialiser à nouveau. Où il est question de cosmopolitisme, d'identité-relation, d'errance, de nomadisme. Où les espaces de l'exil nous rappellent sans cesse que l'identité, loin d'être une essence, est avant tout une construction imaginaire. Imaginaire mais néanmoins obsédante et vitale.

¹⁸⁸ Cioran, *La tentation d'exister*, 66.

¹⁸⁹ Pierre Nepveu, *L'Écologie du réel: Mort et naissance de la littérature québécoise contemporaine* (Montréal: Boréal, 1988), 200.

Cette vitalité dégénère parfois sournoisement en folie meurtrière, quand la fiction se déguise en Vérité. Mais elle devient fort heureusement créatrice quand elle laisse place à la pluralité des identités nomades.

BIBLIOGRAPHIE

- Aas-Rouxparis, Nicolas. «Passages d'Émile Ollivier.» *Quebec Studies* 15 (Fall 1992-Winter 1993): 31-39.
- Accad, Evelyne. «Andrée Chédid: Amour et vision.» *Sud* (1991): 109-114.
- Ahmad, Aijaz. «Languages of Class, Ideologies of Immigration.» In *Theory: Classes, Nations, Literatures*. London: Verso, 1992, 73-94.
- Amselle, Jean-Loup. *Logiques métisses: Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot, 1990.
- Ancelovici, Marcos & Francis Dupuis-Déri. *L'Archipel identitaire: Recueil d'entretiens sur l'identité culturelle*. Montréal: Boréal, 1997.
- Appiah, Kwame Anthony. «Cosmopolitan Patriots.» *Critical Inquiry* 23: 3 (1997): 617-639.
- Araujo, Nara. *L'oeuvre de Maryse Condé: À propos d'une écrivaine politiquement incorrecte*. Paris/ Montréal: L'Harmattan, 1996.
- Balibar, Étienne et I. Wallerstein. *Race, classe, nation: Les identités ambiguës*. Paris: Éd. La Découverte, 1988.
- Basile, Jean. «Émile Ollivier. Dans le triangle de l'exil.» *Le Devoir* (11 mai 1991): D-3.
- Baudot, Alain. «Le texte francophone et sa réception.» *La réception de l'oeuvre littéraire*. Wrocław: Université de Wrocław, 1983, 283-300.
- Berrouet-Oriol, Robert. «L'effet d'exil.» *Vice Versa* 17 (déc. 1986-janv. 1987): 20-21.

- Bhabha, Homi. «How Newness Enters the World.» *The Location of Culture*. London: Routledge, 1990, 212-235.
- Bissoondath, Neil. *Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada*. Toronto: Penguin Books, 1994.
- Boudreau, Philippe. «Émile Ollivier, *Passages*.» *Vice Versa* 36 (févr.-mars 1992): 47.
- Brennan, Tim. «Cosmopolitans and Celebrities.» *Race and Class*. 31: 1 (1989): 1-19.
- . *Salman Rushdie & the Third World: Myths of the Nation*. New York: St. Martin Press, 1989.
- Bruckner, Pascal. *Le vertige de Babel: Cosmopolitisme ou mondialisme*. Paris: Arléa, 1994.
- Caccia, Fulvio. «Le roman francophone de l'immigration en Amérique du Nord et en Europe: une perspective transculturelle.» *Métamorphoses d'une utopie*. Jean-Michel Lacroix et Fulvio Caccia, eds. Paris: Presses de la Sorbonne/Éditions Triptyque, 1992, 91-104.
- Chamoiseau, Patrick & Raphaël Confiant. *Lettres créoles: Tracées antillaises et continentales de la littérature 1635-1975*. Paris: Hatier, 1991.
- Cioran, Émile Michel. «Avantages de l'exil.» *La tentation d'exister*. Paris: Gallimard, 1956, 63-68.
- Chanady, Amaryll. «From Difference to Exclusion: Multiculturalism and Postcolonialism.» *International Journal of Politics, Culture and Society* 8:3 (Spring 1995): 419-37.
- Chédid, Andrée. «Un 'ailleurs' sans cesse reconquis.» *Quinzaine littéraire* 436 (mars 1985): 16.

- . *La maison sans racines*. Paris: Flammarion, 1985.
- . «La maison sans racines.» *Figaro* (9 août 1985): 20.
- . *Rencontrer l'inespéré*. Vénissieux: Éd. Paroles d'Aube, 1993.
- Colombat, André Pierre. «A Thousand Trails to Work with Deleuze.»
SubStance 66 (1991): 10-23.
- Condé, Maryse. *En attendant le bonheur (Heremakhonon)*. Paris: Seghers, 1988.
- . «Au-delà des langues et des couleurs,» *Quinzaine littéraire* 436 (mars 1985):36.
- . «Notes sur un retour au pays natal.» *Conjonctions: revue franco-haïtienne*. 176 (supplément 1987): 6-23.
- . *La parole des femmes: Essai sur des romancières des Antilles de langue française*. Paris: L'Harmattan, 1979.
- . «Propos sur l'identité culturelle.» *Négritude: Traditions et développement*. Bruxelles: Éd. Complexe, 1978, 77-84.
- Cottenet-Hage, Madeleine. «'Traversée de la Mangrove': Réflexion sur les interviews.» *L'oeuvre de Maryse Condé: À propos d'une écrivaine politiquement incorrecte*. Paris/ Montréal: L'Harmattan, 1996.
- Coulon, Jocelyn. «Revue de presse: Arrogante France.» *Le Devoir* (7 déc. 1997): A-8.
- Daverdin, Chantal. «Libres mouvements.» *Magazine Littéraire* 271 (nov. 1989): 84.
- Deleuze, Gilles. «Pensée nomade.» *Nietzsche aujourd'hui? Volume 1*. Paris: Éd. 10/18, 1973, 159-174.

- Deleuze, G. & F. Guattari. «Introduction: Rhizome.» *Mille Plateaux*. Paris: Éd. de Minuit, 1980, 9-37.
- . *Kafka: Pour une littérature mineure*. Paris: Éd. de Minuit, 1975.
- Des Rosiers, Joël. *Théories caraïbes: Poétique du déracinement*. Montréal: Éd. Triptyque, 1996.
- Doré, Martin. «Passages. Émile Ollivier.» *Nuit blanche* 45 (sept.-oct.-nov. 1991): 10.
- Dugas, Benoît. «Haïti: de l'exil à l'oubli: Passage [sic] d'Émile Ollivier.» *Spirale* 109 (oct.1991): 14.
- Folch-Ribas, Jacques. «La nostalgie et les racines.» *La Presse* (26 octobre 1985): D-2.
- Gautier, Louise. *La mémoire sans frontières: Émile Ollivier, Naïm Kattan et les écrivains migrants au Québec*. Sainte-Foy: Éd. de L'IQRC, 1997.
- Glissant, Édouard. *Le Discours Antillais*. Paris: Seuil, 1981.
- . *Introduction à une poétique du Divers*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1995.
- . *Poétique de la Relation*. Paris: Gallimard, 1990.
- Izoard, Jacques. *Andrée Chédid*. Paris: Seghers, 1977.
- Jabès, Edmond. «Je lisais Andrée Chédid...» *Sud* 94 (1991): 45-47.
- Jonassaint, Jean. *Le pouvoir des mots, les maux du pouvoir: Des romanciers haïtiens de l'exil*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1986.
- Kaplan, Caren. *Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacement*. Durham et London, Duke UP, 1996.
- Kristeva, Julia. *Étrangers à nous-mêmes*. Paris: Fayard, 1982.

- Lettres québécoises*. «De l'autre littérature québécoise, autoportraits : dossier.» 66 (été 1992).
- Lionnet, Françoise. *Autobiographical Voices: Race, Gender, Self-Portraiture*. Ithaca: Cornell UP, 1989.
- . «'Logiques métisses': Cultural Appropriation and Postcolonial Representations.» *Postcolonial Representations: Women, Literature, Identity*. Ithaca: Cornell UP, 1995: 1-21.
- Martel, Réginald. «Texte amoureux pour pays maudit», *La Presse* (2 juin 1991): C-3.
- Miller, Christopher L. «The Postidentitarian Predicament in the Footnotes of *A Thousand Plateaus: Nomadology, Anthropology, and Authority*.» *Diacritics* 23 (1993): 7-35.
- Montessuit, Carmen. «Émile Ollivier et son fantasme mâle.» *Journal de Montréal* (16 juin 1991): 29.
- Murdoch, H. Adlai. «Divided Desire: Biculturalism and the Representation of Identity in *En attendant le bonheur*.» *Callaloo* 18:3 (1995): 579-592.
- Nepveu, Pierre. *L'Écologie du réel: Mort et naissance de la littérature québécoise contemporaine*. Montréal: Boréal, 1988.
- Olivia, Astrid. «Au travers du vivant.» *Sud* 94 (1991): 163-167.
- Ollivier, Émile (entrevue). «Assumer une certaine polyvalence» in Jonassaint, Jean. *Le pouvoir des mots, les maux du pouvoir: Des romanciers haïtiens de l'exil*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1986, 78-94.

- Ollivier, Émile. «D'après vous, qui est Québécois?», dans Bernadette Blanc et al., *L'interculturel: une question d'identité une question d'intégration*, Québec: Musée de la Civilisation, 1992, 11-25.
- . «Du bon usage de l'exil et de la schizophrénie», *Le Devoir* (5 nov. 1983): XIV.
- . «Pour célébrer les 40 ans de l'Hexagone.» *Lettres québécoises* 71 (automne 1993): 9.
- . «Être d'ici.» *Nuit blanche* 28 (mai, juin 1987): 46-47.
- . *Passages*. Montréal: l'Hexagone, 1991.
- . «Quatre thèses sur la transculturation.» *Cahiers de recherche sociologique*, 2: 2 (sept. 1984): 75-90.
- . «Québécois de toutes souches, bonjour!» *Vice Versa* 28 (mars-avril 1990): 47-48.
- . «Un travail de taupe: écrire avec un stigmate de migrant.» *Possibles: «L'Amérique introuvable»* 8:4 (été 1984): 111-117.
- Pageaux, Daniel Henri. «La réception des oeuvres étrangères: Réception littéraire ou représentation culturelle?» *La réception de l'oeuvre littéraire*. Wrocław: Université de Wrocław, 1983, 17-30.
- Paré, François. *Les littératures de l'exiguïté*. Hearst: Le Nordir, 1992.
- Péan, Stanley. «Le spleen identitaire.» *Ici* (5-12 mars 1998): 12.
- Robbins, Bruce. «Comparative Cosmopolitanism.» *Social Text* 31/32 (1992): 169-186.
- Robin, Régine. «Langue-délire et langue-délit.» *Discours social* 5 : 3-4 (1993) : 3-30.

- Rosello, Mireille. *Littérature et identité créole aux Antilles*. Paris: Karthala, 1992.
- Royer, Jean. «Ne touchez pas à notre joie, elle est fragile.» (Entrevue avec Émile Ollivier) *Écrivains contemporains. Entretiens 5: 1986-89*. Montréal: l'Hexagone, 1989, 131-137.
- Sabatier, Robert. «Andrée Chédid.» *Sud* (1991): 83.
- Saïd, Edward. «The Mind of Winter, Reflections on Life in Exile.» *Granta* 13 (1984): 157-172.
- . *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.
- Scarpetta, Guy. *Éloge du cosmopolitisme*. Paris: Grasset, 1981.
- Spivak, Gayatri. *Outside in the Teaching Machine*. New York: Routledge, 1993.
- Tremblay, Odile. «Émile Ollivier. Il n'y a de civilisation que de carrefour.» *Le Devoir* (16 nov. 1991): D-1 et D-4.
- Vennat, Pierre. «La personnalité de la semaine: Émile Ollivier. Ce Québécois d'origine haïtienne a reçu le grand prix littéraire de la Ville de Montréal.» *La Presse* (10 nov. 1991): B-3.
- Villani, Sergio. «'Nous sommes des poèmes en marche': entretien avec Andrée Chédid.» *LittéRéalité* 7 (1995): 103-107.
- Woodhull, Winifred. «Exile.» *Post/Colonial Conditions: Exiles, Migrations, and Nomadisms. Yale French Studies* 82 (1993): 7-24.
- Yacine, Kateb. *Le poète comme un boxeur (Entretiens 1958-1989)*. Paris: Seuil, 1994.
- Zagolin, Bianca. «Littérature d'immigration ou littérature tout court.» *Possibles* 17: 2 (Printemps 1993): 57-62.