

---

# Défaire les identités fétiches<sup>1</sup>

---

Régine Robin, professeure  
*Département de sociologie*  
*Université du Québec à Montréal*

Prendre le contre-pied. Penser à contre-courant. Positions vitales si on veut pouvoir continuer à penser, simplement à penser.

On voudrait montrer ici les enjeux autour des problèmes identitaires et la nécessité de changer de terrain, de poser les questions autrement, non pas pour se faire entendre (il est impossible de déplacer des noyaux discursifs aussi solidifiés, voire pétrifiés), mais pour tenir une parole autre, comme on tient une note, parole d'un dedans/dehors, parole d'un hors-lieu ou d'un non-lieu, parole de ce fait non prise dans un réseau de mémoire, de discours et de ressentiments qui sont ceux qu'on entend ou lit communément.

Je voudrais centrer mon propos sur la langue et l'identité comme objets fétiches.

L'identité ici est trop souvent vue comme une donnée essentialisée: « l'identité québécoise est ou n'est pas ceci ou cela... » On peut la définir (notre culture, notre langue, notre spécificité, etc.). De là, la société distincte et les multiples lois sur la langue française qui sont en permanence censées protéger, conserver, préserver la

---

1. Une version plus courte de cet article a paru sous le titre de « Sortir de l'ethnicité » (Robin, 1992).

langue des multiples menaces qui l'assaillent. L'identité est une essence, donnée *a priori*, elle émane de ce caractère français des habitants à l'origine et de leur langue. Langue et identité coïncident, de même que langue, identité et culture. Il en résulte que l'État, État-nation (plus exactement État-Volksgeist) à construire ou État-province déjà là, se doit de prendre en charge cette coïncidence, cette figure du plein, de la préserver, de la refléter, de la renforcer. On ne s'étonnera pas du caractère éminemment réaliste socialiste du rapport Arpin sur la culture qui peut tout de même faire froid dans le dos.

Une identité qui fait bloc débloque, disait plaisamment Daniel Sibony. Je crois qu'il faut prendre au sérieux cet adage qui va plus loin qu'il n'y paraît. Cette identité pleine, en effet, ne supporte pas l'entame, la castration symbolique, et se sent en permanence menacée, humiliée, victimisée par l'autre (l'Anglais, plus exactement le Canada anglais, la langue anglaise ou le continent nord-américain, selon la logique de l'argumentation du moment) ou par les autres, lesquels peuvent être tout aussi bien les Amérindiens ou les immigrants, qui, comme on le sait, n'éprouvent pas le désir de s'assimiler à la majorité pure laine, ni même celui de vivre ou de mourir en français, selon l'expression consacrée. Les lois de nature linguistique ont réussi à créer un besoin du français mais non le désir du français comme langue de culture. Nouveau médium véhiculaire, langue communicationnelle, ce qui tue une langue bien plus vite et de l'intérieur que la perpétuelle menace identitaire perpétrée par la présence hégémonique des autres.

La fétichisation de la langue se double d'une conception instrumentale de la culture, d'où l'accent mis sur le communicationnel, l'utilitaire, le fonctionnel.

Le président de l'Association des professeurs de français ne déclarait-il pas récemment que « le but de l'enseignement du français à l'école publique [était] d'offrir un minimum de bagages au plus d'élèves possible. Tout le monde doit être capable de lire son bail, par exemple, ou de communiquer convenablement au plan oral » (cité dans Larose, 1991 : 250, note 1).

Ce n'était vraiment pas la peine de dépenser tant d'énergie contre l'anglais pour arriver à cet « idéal » de nivellement par le bas.

On en apprend autant dans la rue, et dans plusieurs langues par-dessus le marché. Si le Québec détient le record de décrocheurs, n'en cherchez pas ailleurs les raisons...

Précisément, dans la vie réelle, rien ne coïncide jamais avec rien. Ni les cultures avec les langues, ni les identités, qui sont des processus ouverts, avec les langues et lesdites cultures. C'est le discours qui fige, qui crée des réseaux de traditions, de répétitions, qui constitue un socle discursif de formules lentes à bouger.

Une identité n'est supportable que lorsqu'elle constitue un espace souple, des jeux d'aller et retour, lorsqu'elle évite l'épingleage, l'assignation automatique, lorsqu'on peut s'y prendre et s'en déprendre, lorsque au-delà du donné on peut se construire des jeux d'identifications partielles multiples, lorsqu'on est capable d'un dedans/dehors créateur.

En fait, le monde connaît deux grands mouvements en sens contraire aujourd'hui. D'une part, la mondialisation de plus en plus grande des économies et des cultures, voire des ensembles géopolitiques: multiples interdépendances économiques, règne des multinationales, intégrations politiques comme le grand marché européen de 1993, nivellement opéré par la culture de masse américaine et occidentale qui, de l'architecture internationale postmoderne des *shopping centers* à l'omniprésence des McDonald's, des feuilletons télévisés aux dernières superproductions cinématographiques, envahit littéralement le monde, si bien qu'on peut voir le même film avec quelques mois de décalage dans un gros bourg des Andes, à Buenos Aires, à New York, à Paris ou à New Delhi. En sens inverse, la crise, les crises (aujourd'hui en 1994 on sait même qu'une nouvelle guerre est pensable et possible), l'écroulement d'un certain nombre d'utopies sociales, le désenchantement quant aux valeurs entraînent des phénomènes de replis, de reterritorialisations fictives avec du localisme, du régionalisme, des nationalismes, des ethnicismes, des culturalismes, avec comme corollaires les fondamentalismes (Iran, Israël) et le retour des religions sur le devant de la scène. Ce repli est une recherche de sécurisation dans un monde instable et difficile, impossible même à supporter dans le tiers monde, un retour au sein maternel, un marquage de l'identité. Cette double conjoncture (mondialisation culturelle,

d'une part, et repli ethniciste, culturaliste, d'autre part) ne frappe pas de la même façon les diverses sociétés, car chacune a son histoire, sa périodicité, et chacune a cristallisé à sa façon son propre roman mémoriel. J'appelle ici « roman mémoriel » les diverses formes d'appropriation collective du passé, depuis la mémoire officielle jusqu'à la mémoire fictionnalisante de la littérature, depuis la mémoire savante, élaborée par les historiens, jusqu'aux mémoires de groupes minoritaires et générationnels. Chaque culture a développé une base discursive par rapport à son passé, à ses origines et donc à son identité, et c'est sur cette base que le double mouvement de la conjoncture va jouer.

On me permettra d'entremêler mon propos théorique d'exemples autobiographiques. Je les crois fondamentaux, non comme marques d'une pure subjectivité qui aurait « aussi » le droit de se déployer, mais comme points d'appui de la réflexion, car je suis à moi seule une petite Amérique, un pluralisme ethnoculturel.

Pour l'Européen, plus encore pour le Français toujours quelque peu jacobin, l'arrivée en Amérique (à la fois au sens de *States*, de Canada et de Québec) a toujours un air de défoulement, de libération, voire d'euphorie, à cause de cette multiplicité qui vous assaille de toute part, multiplicité des langues, des mœurs, des cultures, des quartiers. Même les ghettos ont quelque chose de rassérénant. Ils semblent incarner le *divers* cher à Victor Segalen. J'ai écrit naguère dans *La Québécoise* la joie qu'avait été pour moi de trouver les *bagels* de mon enfance un peu partout à Montréal, l'euphorie d'entrer dans un *delicatessen*. Joies, pleurs de joies ethniques!

Puis, après dix ans, après quinze ans, la conjoncture évoluant comme elle évolue, le malaise gagne, des interrogations surgissent, un mal-être s'installe qui a précisément à voir avec *l'épinglage de l'identité*, processus qu'on voudrait figer. Dès que j'ouvre la bouche, que ce soit à Montréal pour prendre un taxi ou à Cambridge (Massachusetts) pour acheter du pain, mon accent me trahit dans les deux langues. « T'es donc française, toé », me dit l'un. « You are French », me dit l'autre. En tout et pour tout, je n'ai eu le temps que de prononcer un ou deux mots. « Minorité audible », ai-je forgé sur la « minorité visible », notion communément utilisée en Amérique du

Nord. En outre, on me demande, en tant que minoritaire, en tant que néo (néo-Canadienne ou néo-Québécoise, selon les interlocuteurs), de me définir. À quelle communauté est-ce que j'appartiens? Là, stupeur! J'en ai plusieurs à ma disposition, mais chaque fois quelque chose « cloche ». Prenons la communauté juive. Pourquoi ne pas donner dans l'*ethnic revival* et ne pas me pâmer d'extase devant mes voisins (au sens strict du terme) hassidim à Outremont? Entre nous, la communication est impossible. Mécréante comme je suis, il me faudrait me rabattre sur des constellations plus sécularisées. Or, à Montréal, il y a la communauté ashkénaze constituée de Juifs originaires d'Europe centrale et orientale (tous anglophones) et les Juifs séfarades originaires d'Afrique du Nord (tous francophones). Manque de chance, ma famille est originaire de Pologne; mes parents sont arrivés à Paris en 1932; je suis née à Paris et, passée par l'école de la République, je suis désespérément francophone sans espoir d'être jamais autre chose. Décalée, à côté. Et puis je ne supporte pas cet épingleage, ayant vécu au sens propre du terme l'épingleage de l'étoile jaune pendant la guerre.

Il y a par ailleurs les Français de Montréal qui ne forment pas vraiment une communauté, mais qui se singularisent, vivant mal de toute façon leur exil volontaire ou non et qui, en tant que collectivité, même non communautaire, donnent d'eux-mêmes une image dans laquelle je ne me reconnais absolument pas. Je ne suis pas venue en Amérique du Nord pour parfaire une identité de « Franchouillarde » et la communion dans la stéréotypie de la baguette, du camembert et du litre de vin – même bon – ne m'intéresse pas.

Reste alors la seule communauté vivable, supportable, celle de ceux qui sont sans communauté ou en rupture de ban, qui vivent en hors-lieu, qui vivent une position d'intériorité/extériorité, une position de décalage, de non-coïncidence, d'écart. Cette communauté qui n'a rien de communautariste a besoin pour se déployer d'un espace public définissant des citoyens, un projet, une *res publica*; elle ne peut se satisfaire de sa propre mise hors lieu, hors jeu. Or, la société civique semble en Amérique du Nord entrer en conflit permanent avec la société civile, où si comme au Québec un projet politique national existe, il est immanquablement pris dans une épaisseur culturelle, une glu historique qui exclut pour le moment tous ceux qui

ne peuvent porter ce poids de mémoire, d'accablement, d'humiliation, de souvenirs du roman mémoriel québécois.

J'ai parlé de culture, d'ethnicité, de communauté. Il est temps d'approfondir mon propos.

Ce qui se développe aujourd'hui en réaction contre la tendance à la mondialisation est une problématique de l'adéquation, de l'adhérence, du plein. J'entends par là une problématique de l'adéquation et de l'adhérence, une conception mythique de la culture et de l'identité qui établit ou tend à établir une correspondance étroite, directe, simplificatrice entre la culture et la langue, entre le sujet cartésien et le sujet de l'inconscient, entre soi et le groupe, entre soi et sa filiation. Problématique de la clôture, de la restauration mythique d'un discours des origines ou sur l'origine, *véritable politique de l'imaginaire*, qui rejoue le « déjà dit », le « déjà là », le stéréotype, qui actualise l'archaïque, vrai retour du refoulé. On voit bien ce qui est en jeu ici comme tendance : l'absence d'écart, de jeu, de décentrement où on ne peut penser l'identité comme « devenir autre », véritable mouvement d'arrêt, « arrêt sur image » de l'identité. Il est urgent d'interroger cette figure du plein, plein de social, plein de déterminé à l'avance, plein de causalité, plein de normé, plein de stéréotypes, plein de sens, plein de certitude. Le social, le politique précisément n'est pas un *corps*. Autrement, c'est l'organicité, l'absence de jeu, d'espace, d'écart. Claude Lefort rend compte de la façon suivante de l'espace démocratique :

La notion d'un lieu vide que j'appelle vide, parce que nul individu, nul groupe ne peut lui être consubstantiel, la notion d'un lieu infigurable ni au-dehors, ni au-dedans ; la notion d'une instance purement symbolique, en ce sens qu'elle n'est plus localisable dans le réel. Mais encore faut-il observer que, pour la même raison, s'efface la référence à un pôle inconditionné ; ou si vous préférez, la société se trouve mise à l'épreuve d'une perte de fondement (1982 : 18).

C'est donc la dissolution des certitudes identitaires, de ce qui fait corps. Tocqueville nomme cette perte fondatrice la « révolution démocratique », qui sape le soubassement des distinctions entre les hommes fondées en nature, en religion, en clan, en tribu, en origine. À partir du moment où le politique n'est plus incorporé, de nouveaux problèmes se posent car il n'y a plus de légitimité substantielle.

Ce lieu vide peut être source d'angoisse, de fantasmes de morcellement, de désintégration. De là, le désir de refaire corps, de refaire comblement, totalité non divisée. L'histoire est pleine de ces tentatives qui dans l'imaginaire tentent de boucher en permanence ce vide, de le suturer, de refaire corps, avec des leaders charismatiques, avec des messianismes, avec des utopies politiques et sociales ou avec des certitudes identitaires et culturelles.

Je dis que la valorisation de l'ethnicité, que celle-ci soit entendue au sens de déterminisme racial, génétique, biologique, ou du point de vue culturel, mise en avant d'une singularité, d'une spécificité culturelle, que cette valorisation tend à essentialiser l'identité, à la fixer en un être, en une substance, tend à assigner une identité, à faire l'éloge de la différence là où il y a du jeu, de la mobilité, du devenir autre et véritable pluralité. Ne nous leurrions pas. Comme le dit en substance Pierre-André Taguieff, aujourd'hui « l'ethnicité est culturaliste ».

Sortir de l'ethnicité, c'est sortir d'une problématique étroitement culturaliste. Ma culture, ma langue, mes mœurs, mes valeurs, mes, mes...

Dans un récent travail en ouverture aux *Fictions de l'identitaire au Québec*, Sherry Simon, polémiquant contre Tzvetan Todorov pour lequel les cultures et les identités semblent des entités bien configurées, fait la remarque suivante :

Enseignant dans un programme de traduction, je rencontre de nombreux étudiants et étudiantes qui hésitent quand on leur demande de spécifier leur langue maternelle ou même leur langue la plus forte. Nés de mariages mixtes ou de parents immigrants, allant tantôt à l'école anglaise, tantôt à l'école française, ils vivent une expérience de diffraction culturelle de plus en plus fréquente au Québec et ailleurs (1991 : 15).

Plus loin, elle ajoute :

Le discours politique de l'identitaire relève donc d'exigences qui n'ont parfois que peu à voir avec la pluralité réelle des identités au quotidien. L'identité culturelle, en d'autres mots, n'est jamais une donnée (1991 : 16).

Toute constitution d'identité est un processus dynamique ouvert ; il n'est jamais donné, jamais défini. Il ne peut être étiqueté, épinglé. S'il faut parler des langues, du rapport imaginaire que les écrivains entretiennent avec leur langue, c'est en convoquant d'abord cette problématique de l'écart, de ce lieu vide dont parle Lefort : ce qui vaut pour la démocratie vaut pour le reste.

Non-coïncidence de la langue et de la Langue, non seulement de la langue et de sa traduction dans une autre langue, non seulement des mots et des choses, mais de l'énonciateur avec lui-même, mais des mots avec eux-mêmes. Malentendu de la langue et de la parole. Non-coïncidence entre la langue et la culture, entre la culture et la Culture. « Je est un autre » vaut aussi pour les cultures au sens ethnologique du terme : non-coïncidence entre le moi et le sujet de l'inconscient, entre le sexe biologique et le masculin et le féminin, entre l'individu et la collectivité, etc.

Non-coïncidence entre l'identité et son mythe au sens où, pour reprendre les mots de Sibony, « Il faut une origine qui accepte de se laisser démultiplier, mettre en morceaux, décomposer, recomposer, bref qui consente à se reporter en des entre-deux féconds en forme de passages à vivre plutôt que de messages à fixer » (1991 : 65).

La langue, la lalangue, les langues, l'élangue. L'écrivain est celui qui sans le savoir la plupart du temps fait par son travail d'écriture le deuil de l'origine, c'est-à-dire le deuil de la langue maternelle ou plus exactement de la croyance qu'il y a de la langue maternelle. L'écrivain est toujours confronté à du pluriel, à des voix, à des langues, à des niveaux, à des registres de langue, à de l'hétérogénéité, à de l'écart, à du décentrement, alors même qu'il n'écrit que dans ce qui, sur le plan sociologique, se donne comme une langue.

Écart de langue, écart d'identité. Il y a d'abord ceux qui, sur le plan historique, se sont trouvés au carrefour de langues, de frontières mouvantes, d'événements historiques qui les ont amenés à être à l'écart par rapport à un lieu natal, par rapport à un nom propre, par rapport à une langue. Les exemples foisonneraient en Europe centrale même après la chute des Habsbourg. Je commencerai par un exemple fabuleux, rapporté par Claudio Magris dans son livre *Danube* :



À la suite de diverses recherches, la mosaïque assemblée par Szabolci était presque complète, mais il y manquait un tout petit morceau; il avait perdu la trace d'un certain Robert Reiter, ou plutôt Reiter Róbert, poète hongrois d'avant-garde qui avait fait partie des groupes expérimentaux les plus combatifs [...] C'est ainsi que Szabolci parvint jusqu'à son homme; c'est-à-dire qu'il apprit que Reiter Róbert était vivant, qu'il habitait à Timisoara en Roumanie, que maintenant il s'appelait Franz Liebhard et qu'il écrivait des vers assez traditionnels en allemand – des sonnets à rimes alternées. Il avait changé de nationalité, de nom, de langue et de style littéraire; aujourd'hui il est honoré en tant que patriarche des écrivains de langues allemandes du Banat, c'est-à-dire de la minorité allemande qui vit en Roumanie [...] Reiter Róbert alias Franz Liebhard a déclaré, dans une interview, qu'il avait « appris à penser avec la mentalité de plusieurs peuples ». Son identité est encore plus complexe que ne le laisse entendre son double patronyme. D'abord ce dernier n'est pas double, mais triple: c'est un de ses amis qui s'appelait Lie Bhard, un mineur mort d'un accident, et dont le poète a pris le nom en gage de fidélité, au début des années 40. C'est ainsi que Reiter Róbert est d'abord devenu Robert Reiter, auteur de pages signées de ce nom, et ensuite Franz Liebhard. Mais ce nom allemand révèle un autre aspect de la personnalité de l'écrivain. Souabe du Banat qui, avec sa *Chronique souabe* écrite en allemand en 1952, a fait parler les gens de chez lui, les Allemands du Banat, jadis assujettis à Vienne, puis à Budapest, et maintenant minorité précaire en Roumanie. Pourquoi Reiter Róbert s'est-il soudain tu, quel itinéraire l'a ramené du hongrois à l'allemand, sa langue maternelle? (1988: 357-358).

Il y a ceux qui comme Scipio Slataper à Trieste ne peuvent se penser qu'en fonction de la frontière, de la bordure, de la différence et de l'altérité. Il voudrait, nous dit Magris, dire à ses contemporains qu'il n'est pas italien, que cette langue n'est qu'un costume, mais en fait l'italien est sa seule langue et il tente de se fabriquer autre, de fabriquer de l'autre dans l'italien. Et Magris (1988) d'affirmer pertinemment: « La patrie dont il a la nostalgie n'existe nulle part, parce que si « ici » [à Trieste, qui faisait alors partie de l'empire des Habsbourg, ou en Italie, où il étudie et écrit] il se sent mal, il ne saurait ni ne voudrait revendiquer une autre terre natale ».

Cela, bien entendu, pose le problème du politique, de la cité, de la citoyenneté et du mode d'intégration/assimilation des étrangers à tel ou tel ensemble national, je dis bien « intégration/assimilation » en pensant que le tabou qui a frappé le terme « assimilation » relève

d'une mauvaise querelle. Je suis sur cette question en accord total avec Dominique Schnapper (1991) qui la développe longuement dans son dernier livre et avec Stéphane Beaud et Gérard Noiriel (1991) qui en ont fait une récente mise au point.

L'intégration/assimilation désigne les processus par lesquels les individus acquièrent peu à peu les codes, les normes de la société dans laquelle ils vivent ou sont amenés à vivre, et ce, quelle que soit la politique officielle suivie. Ces processus échappent aux volontés politiques et aux hégémonies idéologiques. La culture est un processus, un mode d'acculturation, processus, comme le dit Schnapper,

au cours duquel les individus – immigrés ou non – acquièrent, perdent, renouvellent, élaborent, interprètent et réinterprètent des éléments divers. Toute constitution d'identité est un processus dynamique d'élaboration culturelle. C'est pour marquer ce caractère dynamique que le terme d'acculturation me paraît préférable à celui de culture (1991 : 87).

Dans le processus d'assimilation/intégration il faut distinguer deux processus distincts. Le premier a trait à la dimension psychosociologique de l'assimilation et renvoie au fait que, quels que soient les déchirements culturels, la seconde génération s'assimile conformément aux normes dominantes partout. Beaud et Noiriel écrivent :

la facilité avec laquelle la plupart d'entre eux assimilent la langue française même quand leurs parents ne la parlent pas a ici valeur emblématique et prouve l'inanité de toute l'argumentation en terme de « distance culturelle » opposant une prétendue « culture européenne » aux cultures du Tiers-Monde. Dans cette perspective, tous les enfants qui sont socialisés dans le pays d'accueil, par définition, « assimilent » la culture nationale (et sont donc « assimilés » par elle), selon des modalités qui reproduisent la diversité propre à la société considérée (selon le milieu social, la région où ils vivent, etc.), l'attachement au « pays d'accueil », le sentiment d'appartenance qu'ils éprouvent à son égard, même quand ils le critiquent (1991 : 277).

Le second aspect du processus d'assimilation/intégration a trait à la participation à la vie collective : modalités d'accès au marché du travail, intégration aux formes de sociabilité, participation à la vie politique. Si bien que Beaud et Noiriel concluent leur analyse par la réflexion suivante :

Au risque de décevoir, nous soulignerons en premier lieu que le « problème » de l'assimilation ne peut se résoudre uniquement à coup de mesures politiques et même que certaines mesures politiques irréflechies peuvent aller à l'encontre de l'objectif proclamé. L'histoire de France démontre que les précédentes « deuxièmes générations » [que l'on disait déjà difficilement « assimilables »] se sont intégrées sans qu'aucune politique spécifique n'ait été mise en œuvre par les pouvoirs publics. De même on constate [...] que, malgré les différences de système politique en France et aux USA, le processus d'assimilation des immigrants depuis un siècle [...] s'est accompli de façon aussi efficace dans les deux cas, en fonction des traditions propres à chacune de ces deux sociétés nationales (1991 : 279).

L'égalité du citoyen n'a jamais entraîné l'homogénéité des conditions sociales connotée par le concept d'assimilation. L'assimilation ne renvoie pas à une homogénéité mais au cantonnement dans la sphère du privé (à partir de la *Loi sur les associations* de 1901 en particulier) de toutes les pratiques communautaires liées à la religion, à l'origine ethnique ou nationale. L'égalité des citoyens implique une richesse de la vie associative et non pas l'inverse.

Je crois donc pouvoir poser qu'il faut préférer le peuple des citoyens au peuple des ancêtres supposés, le *demós* à l'*ethnos*, la société civique aux débordements de la société civile ou à sa prééminence, ce qui rassemble plutôt que ce qui singularise, l'horizon d'un projet de société plutôt que la panique identitaire devant la peur de la perte de soi. Aujourd'hui, toutes les sociétés sont menacées par l'ethnicisme, c'est-à-dire par l'absolutisation des différences.

Qu'on regarde de près ce qui se passe aux États-Unis, depuis les querelles sur le curriculum des universités, toujours lancées au départ avec les meilleures intentions, mais qui tournent vite à l'absurdité, jusqu'à l'hyperghettoïsation, les diverses formes de ségrégation même lorsqu'elles ne sont plus juridiques, depuis cette juxtaposition de communautés, de lobbies qui font littéralement éclater le tissu social (il faut bien une guerre pour le ressouder momentanément), jusqu'à l'éclatement postmoderne des identités. L'Amérique et son développement montrent les limites des analyses substantialistes qui font des groupes ethniques des catégories naturelles. Or, la visibilité d'un groupe est le résultat d'un processus politique. *We the people* semble loin. L'hyperjudiciarisation de la vie américaine semble renforcer le

déferlement de l'ethnisme qui ne me paraît pas le meilleur moyen de gérer le pluralisme d'une société.

La France semble diamétralement opposée, dans son mode de constitution historique et politique, dans ses formes propres d'assimilation/intégration. Pour faire vite, je juxtaposerai deux textes distants de 202 ans. D'une part, le rapport de Clermont-Tonnerre de décembre 1789 sur l'émancipation des Juifs, qui affirme qu'il faut tout refuser aux Juifs comme nation et tout accorder aux Juifs comme individus ; il faut qu'ils ne fassent plus dans l'État ni corps politique, ni ordre. Il faut qu'ils soient individuellement citoyens. Il répugne qu'il y ait dans l'État une société de non-citoyens et une nation dans la nation. D'autre part, la déclaration du Conseil constitutionnel du 9 mai 1991 à propos du statut de la Corse que l'Assemblée nationale française avait voté. Au sujet de l'article premier, le Conseil constitutionnel fait la déclaration suivante :

Considérant que la France est, ainsi que le proclame l'article 2 de la Constitution de 1958, une République indivisible, laïque, démocratique et sociale qui assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens quelle que soit leur origine ; que dès lors la mention faite par le législateur de « peuple » corse composante du peuple français est contraire – la Constitution, laquelle ne connaît que le peuple français, composé de tous les citoyens français sans distinction d'origine, de race ou de religion.

Continuité historique qui ne reconnaît l'assimilation/intégration que sous la forme *citoyenne*, *individuelle*, et laisse à la société civile le soin d'organiser les héritages particularisants.

Pourtant, en France aussi le tissu républicain se délite et s'américanise. Hyperaméricanisation visible non seulement par la montée de la langue anglaise, un paysage aux signes de l'américanité, l'EuroDisney, l'alignement du président de la République sur les États-Unis au cours de la guerre du Golfe, alignement de plus bien accueilli par les Français, mais également par un retrait du politique, un dégoût de la chose publique, l'augmentation de la violence, l'accroissement du problème des banlieues, la tendance à la structuration du tissu social français en communautés ethniques ou en bandes, la montée du consumérisme, la généralisation de l'abstention politique et même

ce nouveau rôle donné précisément au Conseil constitutionnel qui risque de devenir une Cour suprême court-circuitant le législateur, même s'il lui arrive de trancher dans le « bon sens ». Prééminence du civil sur le civique, rôle nouveau donné à l'école qui achève de liquider l'école républicaine par une adaptation consumériste des valeurs de l'école à celles de l'opinion, de l'audimat, des médias, et, bien évidemment, mise en avant de l'ethnicisme, du racisme dans le cas de l'extrême droite – mais la réponse ethniciste des victimes, ce nouvel enfermement épistémologique, psychique et social, réponse symétrique du racisme et du contre-racisme, jeu de miroir, me paraît tout aussi dangereuse dans cette dérive qui consiste à en faire une problématique centrale pour penser la multiplicité du social. La France semble bien désarmée comme le montrent l'affaire des foulards en 1989, les propos de Giscard d'Estaing ou de Chirac récemment et même les errements du gouvernement et des socialistes sur les problèmes de l'immigration.

Au Québec, le piège est double, j'y reviendrai, car l'homogénéité culturelle d'autrefois (qui n'a jamais été totale du reste) était fondée sur un ethnicisme culturaliste, sur une essence, sur un être: la race, la religion, les mœurs, la langue. Le pluralisme d'aujourd'hui, au-delà de l'éternelle question du rapport à la langue anglaise et au Canada anglais, ne peut plus évidemment se fonder sur cette essence, encore qu'un certain nombre d'intellectuels continuent à développer un discours archaïque. Mais la nouvelle identité québécoise ne peut pas non plus se jeter à corps perdu dans une simple juxtaposition ghettoïsante de communautés culturelles qui chercheraient coûte que coûte à éviter les processus d'acculturation. C'est bien cette articulation du politique et du culturel et un nouveau discours qu'on cherche aujourd'hui au Québec dans une extrême difficulté.

On ne rappellera jamais assez que, si l'être humain a des racines, il n'est pas une plante, que la culture est arrachement, procédure d'arrachement aux racines précisément, aux appartenances, lieu distrait, imaginaire, horizon théorique où on partage des valeurs à construire qui ne sont ni celles de la domination consumériste, ni celles du milieu d'origine, ni celles de l'opinion.

Perec avait plaisamment, dans un de ses livres, en abordant un tout autre problème, mis en place les deux termes d'une fausse alternative :

Ou bien s'enraciner, retrouver ou façonner ses racines, arracher à l'espace le lieu qui sera le nôtre, bâtir, planter, s'approprier millimètre par millimètre son « chez-soi », être tout entier dans son village, son savoir cevenol, se faire poitevin.

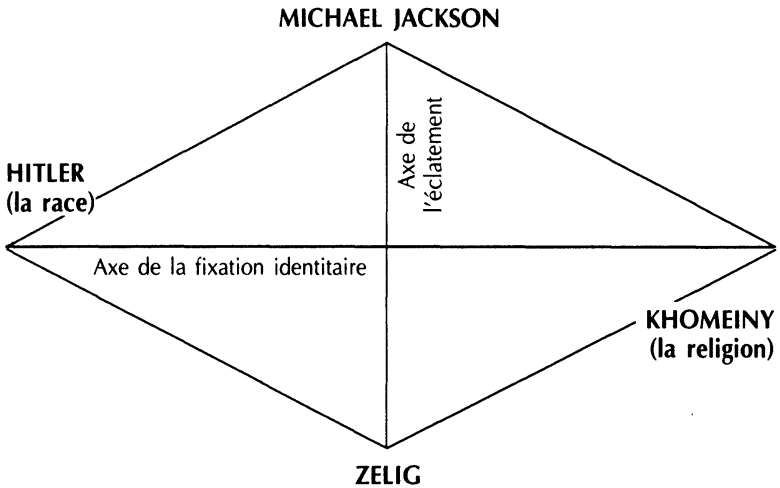
Ou bien n'avoir que ses vêtements sur le dos, ne rien garder, vivre à l'hôtel, et en changer souvent, et changer de ville et changer de pays, parler et lire indifféremment quatre à cinq langues ; ne se sentir chez soi nulle part, mais bien presque partout (1974 : 96).

On touche là au cœur du problème. Si partout dans le monde se fait jour le besoin de refaire corps, de refaire du plein, de se réfugier dans une identité cimentée, archaïque, c'est parce que la tendance à l'éclatement, à la pulvérisation, à reproduire de l'identique et donc de l'anonyme s'accroît en tous points, au-delà même de l'existence ou de la constitution de grandes entités économique-politiques. La prévalence des images, du monde des images (y compris les *video games* et les images de synthèse), l'importance du décor du kitsch, du clinquant (de ce point de vue, Las Vegas reste le modèle incomparable et le nouvel EuroDisney qui a ouvert dans la région parisienne joue le même rôle – non par rapport au jeu mais pour ce qui est du kitsch), l'importance de l'image donc, du « donné à voir », a vidé l'intériorité, l'intime, le rapport de soi à soi.

Deux figures de cette dissolution me paraissent emblématiques. D'un côté, Zelig, le personnage du film éponyme de Woody Allen. Il n'est rien, hormis un caméléon potentiel. Il se constitue en fonction de ce qu'il décode du désir de l'autre ou de l'être de l'autre. Il grossit en face d'un gros, grandit en face d'un grand, etc. Trace vide qui ne peut être qu'en fonction du « donné à voir » de l'autre. N'être rien ou potentiellement être tout. De l'autre côté, Michael Jackson que Jean Baudrillard appelle « l'androgynisme parfait ». Tout a été refait sur le corps de Michael Jackson. Ses cheveux ont été lissés, sa peau a été quelque peu blanchie, sa voix a été transformée de telle façon que, en tendant au « neutre », chaque adolescent puisse s'identifier à sa personne. N'être rien ou être au plus près des traits de tous. N'être

qu'une image potentielle. N'est-ce pas une des définitions du postmodernisme que cette labilité, ce potentiel, ce déplacement perpétuel, cette disponibilité qui ne peut s'actualiser que dans le présent, amnésique quant à son passé?

Ainsi se mettrait en place le losange de l'identité aujourd'hui :



Aux deux extrémités de l'axe de l'éclatement, Zelig et Michael Jackson, l'image. Aux deux extrémités de l'axe de la fixation identitaire, l'obsession de l'enracinement, ici la fixation extrême (Khomeiny, Hitler).

Alors qu'il n'y a d'identité historique ou historique qu'*entre* ces deux axes, ni dans l'éclatement, ni dans le centrement, mais *entre*, c'est-à-dire dans un espace où il y a du jeu, du va-et-vient entre une origine assumée dont on arrive à se déprendre et le devenir-autre, le changement qui ne mène pas à la pulvérisation. Il faut parier sur l'historiel contre le mémoriel, sur la perlaboration contre la répétition. Mais c'est tout le contraire qui se produit dans la conjoncture actuelle. Pour pallier ces menaces de pulvérisation, les groupes se réfugient dans l'obsession fixiste d'une identité figée, fixée comme une photographie, d'une identité supposée stable, fixée en substance, naturalisée, alors que seule la déprise, l'appartenance multiple, l'entre-deux donnent du jeu, de l'espace respirable.

Mais alors que le Canada anglais a pu faire des apports majeurs à une éthique post-libérale de la communauté, un tel travail d'approfondissement philosophique n'a guère d'équivalent au Québec francophone, qui serait pourtant bien placé pour fournir à la post-modernité une phénoménologie de l'être historique, susceptible de contribuer à une résolution constructive de l'actuelle crise des nationalités de par le monde. C'est comme si l'idéologie nationale tenait lieu ici de cette réflexion à laquelle son identité problématique a contraint le Canada anglais, l'identité étant reçue au Québec comme une évidence à illustrer par l'image de marque d'un État-nation moderne, « outil-de-notre-développement-collectif ».

De tels lieux communs délimitent depuis la Révolution tranquille l'horizon du discours public au Québec, pour identifier son destin à l'instrumentalisation technocratique du monde naturel et social. [...]

Mais indépendamment de ce mandat de Radio-Canada, comme Louis Balthazar l'a montré dans son *Bilan du nationalisme québécois*, c'est ce dernier qui a été rendu possible en faisant s'identifier tous les Québécois francophones *aux images standardisées d'eux-mêmes* produites par la télé, roman familial objectivé auquel il n'y avait plus qu'à communier en une nouvelle Église électrique. Ce n'est pas pour rien que l'hydro-électricité est devenue religion d'État, avec Lévesque comme prophète à l'auréole de pionnier de la télé. L'identité québécoise – par opposition au Canada français – est historiquement liée à la réduction de la nature à une réserve de mégawatts (et de ses premiers habitants à une quantité négligeable, comme chez l'abbé Groulx), de même qu'aux nouvelles formes d'homogénéisation des consciences prévalant dans cet environnement électrifié. Comme tout le Canada, le Québec dépend pour affirmer sa différence d'un déploiement de technologie qui en sape le sens. Sauf que, contrairement au Canada anglais, nous n'avons pas su réaliser la portée de ce paradoxe de notre identité, étant passés sans transition d'un tribalisme paroissial à notre propre case du village global, du conformisme de l'agrippement au passé momifié à celui du « virage technologique » dans le sens unique de la folle giration de la dynamo d'uniformisation planétaire, moteur de notre économie comme de notre mode de vie, que sont les États-Unis.

Le Québec a intégralement part à la situation existentielle caractérisant l'ensemble du Canada: au cœur de l'espace historique de la modernité tel que défini par les Révolutions atlantiques, étendu aujourd'hui aux dimensions planétaires de l'Empire américain, les peuples du Canada ont ceci en commun d'être en même temps en retrait par rapport à lui, ne pouvant pourtant pas plus l'ignorer (comme



l'avait naïvement rêvé le Canada français) qu'y adhérer sans réserve (selon le projet du Québec de la « modernisation globale »), sous peine de ne plus être eux-mêmes. Cette distance intérieure par rapport à une modernité concrètement assumée est ce qui place le Canada dans une position unique au monde pour jeter les jalons d'un dépassement réfléchi des antinomies mutilantes de sa logique nihiliste de conquête du monde comme image. Il est possible que le Québec (comme y songeait Grant) ait à assumer seul cette tâche, puisque l'incapacité du Canada anglais à accommoder sa différence marquerait son oubli effectif au plan politique des fondements de son identité, c'est-à-dire le sens d'une communauté historique plurielle irréductible à la somme des volitions individuelles. Mais le Québec ne sera en tout cas vraiment une nation digne de ce nom, fidèle à une vocation singulière ne se ramenant pas au simple aménagement local de processus globaux, que dans la mesure où il aura su prendre en charge pour lui-même la problématique canadienne de l'image et de l'identité. Elle pourra prendre à sa source historique tout son sens comme creuset d'une post-modernité, en autant que le Québec arrive à se penser dans la tension d'une *hétérogénéité constitutive*. Il est donc à cet égard concerné plus qu'il n'y semble par un nouveau cinéma ontarien dont les auteurs (note Y. Rousseau) sont issus d'une récente immigration, que ce soit Egoian (Arménien d'Égypte), Rozema (des Pays-Bas) ou Mettler (de nationalité suisse – comme Léa Pool!), « avec leurs personnages de « rebelles tranquilles » qui ne peuvent ou ne veulent se fixer, s'intégrer, se faire assimiler, qui restent des errants » – à la recherche d'une identité sur ce continent (Roy, 1992: 28-30).

La littérature est précisément ce qui vient défaire les identités, ce qui déconstruit, érode les certitudes identitaires, met à mal le familialisme sécurisant dans lequel il est si facile de s'enfermer.

On se souviendra de la boutade de Heinrich Heine en réponse à Théophile Gautier, lequel, après avoir beaucoup écrit sur l'Espagne, faisait part à son ami de son intention d'y aller: « Gardez-vous bien d'y mettre jamais les pieds, répondit Heine. Vous ne pourrez plus rien écrire sur l'Espagne après. »

Ce n'est pas un Andalou qui a composé la chanson emblématique de l'Andalousie *Granada*. Un des fondateurs de la mythologie des grands espaces de l'Ouest américain, rapporte Jacques Godbout, est un Canadien français: Will James, auteur de *Lone Cowboy*, n'était autre qu'Ernest Dufault, né à Saint-Nazaire-d'Acton au Québec. Et Jean Larose de rappeler dans un très beau texte:

À l'aventure de Will James, à l'écriture continentale de ses chevauchées traçantes, répond dans notre Québec l'histoire du Survenant, l'une des plus belles. Du Survenant, l'auteur ne nous laissera jamais savoir le nom. J'aime pour ma part à m'imaginer que le grand-dieu-des-routes, c'était Will James, revenu par curiosité dans un coin perdu de son pays pour y faire étalage de sa force nouvelle, acquise aux États, et pour se donner l'allègement, bientôt l'enivrement d'un nouveau départ (1991 : 99-100).

Alors, en ces temps où tout devient clôture, où chacun veut son État-Volksgeist par tous les moyens, il nous faut de nouveaux survenants sans identité assignable. Peut-être aussi de ces nouveaux coureurs de bois redéfinis récemment par Michel Morin comme

celui qui lâche délibérément le fond ancestral, les religions et les morales établies, les codes communs (aussi bien civil que linguistique), celui qui se détache de tout fond, de tout fondement et s'enfonce sans recours dans l'inconnu de la nature sauvage et des mœurs étranges. C'est le déserteur qui s'assume, le dérivant qui ne se veut point autre. De par sa trajectoire, son périple infini, le coureur de bois rend possible une reformulation des termes anciens au contact de ce qui les met au défi, une réinvention et, en ce sens, un recommencement de la culture (1992 : 90).

La littérature est précisément ce qui opère un deuil de l'origine, une transmutation de l'origine. L'écriture permet aux identités de se jouer et de se déjouer les unes des autres. Elle constitue des frontières poreuses, traversées par les rêves. Elle détotalise, elle institue un droit au fantasme d'être autre, d'ailleurs, par-delà, en deçà, en devenir.

Penser *against the current*, dût-il s'ensuivre une secousse tellurique de 7,8 à l'échelle de Richler.

Encore faut-il que la langue ne soit pas devenue un objet fétiche, un substitut du corps de la mère, comme c'est trop souvent le cas au Québec. Dernier exemple, *Le Devoir* ouvert presque au hasard le 23 avril 1992 :

Nous avons une tendance marquée aux paroles creuses ; l'emploi récurrent de toute une rhétorique de salutations, de jurons, de ponctuations emphatiques (les « tsé veux dire », etc.) remplit nos conversations de mots sans signification autre que purement relationnelle et contextuelle. Qui plus est, on ne discute pas, on ne dialogue même pas : on jase !

Contrairement aux Français qui nous semblent toujours se sentir obligés de dire quelque chose d'intelligent, nous, on parle pour parler ! Le plaisir de la conversation ne tient pas, pour nous, à ce qu'on peut s'y dire mais à la simple joie de parler de tout et de rien.

On n'a peut-être rien à dire mais on a de la jase ! C'est l'échange verbal, et lui seul, qui fonde la plupart de nos conversations. Autant nous répugne-t-il de « parler sérieusement », il en faut beaucoup pour qu'une insulte ou une injure (tant qu'elles ne demeurent que verbales) nous fassent sortir de nos gonds. « C'était une blague » ; « on dit ça mais... » ; « on fait juste parler, là... » ; « m'a dire comme on dit » ; « on parle pour parler, là... » : nous ramenons constamment ce que nous avons pu dire ou entendre à sa seule valeur de parole, à son seul aspect rhétorique afin d'en désamorcer la signification.

Ce pays, nous avons toujours l'impression de l'avoir sur le bout de la langue. Incapables de définir ce que nous sommes, le simple fait de balbutier en français suffirait à nous assurer d'une identité. La langue française est un absolu de notre culture et de notre identité. Nous n'avons pas seulement, de la même manière que les autres peuples, une langue en propre : nous sommes cette langue. C'est elle qui fait de nous ce que nous sommes, bien plus que nous ne faisons de la langue française ce qu'elle est.

La langue française est notre héritage sans être notre fortune : c'est d'elle que nous héritons une façon de dire les choses bien plus que nous n'y investissons une façon de les dire. Notre identité ne trouve pas lieu dans la langue française : cette langue est notre identité, qui se donne comme essentiellement de langue française. Nous considérons moins la langue française en tant que lieu où être ce que nous sommes mais en tant que lieu même de cet être. La langue se donne comme la seule source de notre identité. Sans État réel, sans institutions politiques propres, sans une totale originalité culturelle qui pourraient avoir à se manifester dans la langue française, cette langue seule définit notre culture, nos institutions, notre État : ils sont nôtres dans la mesure où ils sont de langue française.

La seule chose qui fait de ce pays ce qu'il est, c'est qu'il est de langue française. Le droit de parler français se confond à notre droit d'exister, d'où la sensibilité extrême que nous montrons devant tout ce qui peut toucher cette langue. Ce pays n'est pas un État, ni un territoire : cette nation est une langue et elle n'est que par cette langue. Nous ne sommes pas parce que nous disons mais parce que nous le disons en français. Si nous ne sommes rien d'autre que cette langue, le français ne peut pas se voir réduit à n'être pour nous qu'un moyen de dire ce

que nous sommes. Nous ne concevons pas notre existence comme s'exprimant dans cette langue: c'est elle qui nous exprime.

Nous n'existons pas hors de notre langue: elle conditionne tout ce que nous sommes. Il s'ensuit qu'il suffit que quelque chose soit dit en français pour que ce qui soit dit exprime ce que nous sommes. Cette société n'a pas besoin de rien dire pour être, il nous suffit de le dire en français. Ce n'est d'ailleurs pas à cause de notre valeur, de notre force, de nos réalisations, etc., que nous voulons être reconnus comme peuple: tout ce que nous voulons, c'est qu'on reconnaisse notre langue et notre culture. On aurait beau parler pour rien dire, l'existence seule de cette parole nous ferait exister.

Comment l'écriture, alors, la littérature, pourrait jouer ce rôle de défaire les identités fétiches, que ce soit en français ou en anglais, dans une société pluriculturelle qui ne se pose ni le problème de l'assimilation, ni celui de l'intégration, vu l'absence même de laïcité qui pourrait constituer l'amorce de tout processus?

Quelque chose ne va pas au niveau de ce que j'appelle l'identité comme horizon, et puisqu'il est question de littérature et d'écriture, c'est peut-être par là qu'on pourrait sortir de l'ethnicité. Qu'est-ce qu'un écrivain ethnique? Il n'y a pas de réponse à cette question. Tout dépend de la façon dont on se situe par rapport à l'assimilation, à l'intégration, à l'insertion et aux multiples modalités du vouloir-vivre ensemble. Écrivain d'origine X, Y, Z. Quelqu'un qui vient d'ailleurs ou dont les parents viennent d'ailleurs, ou les grands-parents. À quelques générations près, presque tout le monde en Amérique du Nord, mais bien au-delà: Joyce est ethnique en Angleterre, Kafka bien entendu partout, Nabokov est ethnique, Philip Roth aussi.

Une anecdote tirée du livre de Werner Sollors (1986), *Beyond Ethnicity: Consent and Dissent in American Culture*. À un colloque où on a invité un professeur italien d'Italie, un orateur explique en quoi le roman de Mario Puzo, *The Godfather*, tout en ayant été écrit par un Italien d'origine, n'est pas simplement un roman ethnique mais un roman tout court. Mais en réalité, dit-il, il y en a qui disent que c'est un roman ethnique, mais moi je peux le dire ou ne pas le dire parce que je suis un « ethnique » moi-même, parce que je suis un Italo-Américain. Le professeur venu d'Italie, interrogé, répondit que, pour lui, cette façon de traiter un roman était singulière, que *The Godfather*

lui avait paru un roman bien sûr et, ajouta-t-il, de surcroît très américain.

Vous voyez, on n'en sort pas.

Autre exemple qui va nous mener un peu plus loin. Carl Sandburg, le poète d'origine suédoise, est bien un « ethnique » d'origine. Mais une étude sur la littérature américano-scandinave de Dorothy Burton Skärdaal ne le prend pas en compte, malgré ses origines et sa thématique pourtant largement « ethnique ». Elle dit qu'il est totalement assimilé. Elle ne garde dans son étude que les écrivains qu'elle ne considère pas comme assimilés, malgré leur thématique ou au-delà de celle-ci. Ce qui fait dire à Solliors que, dès qu'un écrivain se fait connaître, a du succès ou simplement du talent, il cesse d'être « ethnique » et, tant qu'il se confine dans le folklore, la petite patrie, le particularisme, le provincialisme, il est « ethnique ». Tout cela n'est pas très sérieux. Dans une étude antérieure, j'avais distingué à ce propos trois positionnements d'écrivains :

- *l'origine ethnique stricto sensu*, dans un sens douteux, et la pire des positions, mais clairement établie: on est écrivain ethnique parce qu'on est « ethnique ». Tautologie remarquable. Qui n'est pas pure laine est néo, donc « ethnique » ;
- *la thématique*: ce n'est pas l'origine qui compte, mais les *sujets abordés*. Éternel écartèlement de l'immigré: nostalgie pour le pays d'origine, dialectes ou langues autres, incorporés, qui mettent de la couleur locale, imaginaire double ou triple, inscription de l'exil, rêveries sur l'avenir dans le nouveau pays, expériences douloureuses ou exaltantes dans le nouveau pays, rapport à l'espace, rapport à une nouvelle temporalité, etc. ;
- *l'écriture*: enfin, tout bêtement, l'écriture comme on disait autrefois, la forme plutôt que le fond. Le *déplacement* et ses figures. L'immigration qui incline plus à l'expérimentation formelle qu'à la continuité institutionnelle. Écriture immigrante, écriture migrante, écriture nomade.

Mais, en fait, il n'y a pas de loi, pas de règle. Toutes sont simplificatrices.

Il y aura toujours différentes positions d'écriture en face d'une société pluriculturelle et conflictuelle :

- Il y a des écrivains porte-parole de leur communauté d'origine, qui jouent le jeu du « mineur » au sens kafkaïen du terme, qui jouent aussi le jeu de l'ethnicité, à la périphérie et non au centre. C'est, si on me permet l'expression, l'Italien de service, le Juif de service. Le faux marginal qui reproduit la structure de l'ethnicité institutionnalisée. C'est la problématique de l'interculturel ;
- Il y a à l'inverse, mais c'est difficilement concevable en Amérique du Nord, des écrivains d'origine étrangère mais qui cherchent à se *fondre* complètement dans l'imaginaire social de l'autre. Phénomène européen, fait de cultures centralisées ou universalistes, mais cela peut exister. Sans qu'il ne soit lui-même un écrivain, les propos du recteur Corbo vont dans ce sens ;
- Il y a des écrivains dits pluriculturels, qui assument au niveau conscient (ce que donne le produit fini est une tout autre chose) le fait d'être à cheval sur plusieurs cultures, plusieurs pays, plusieurs langues, plusieurs imaginaires, avec des expérimentations formelles pour donner de la cohérence à cette multiplicité ou à ces clivages ;
- Il y a enfin des écrivains dits transculturels qui (au niveau conscient toujours) se pensent non pas à cheval sur plusieurs cultures, mais comme des hybrides, des métis, des centaures, des formes étranges de mélange, et qui vont mettre l'accent, comme le préfixe l'indique, sur le « trans » plus que sur l'« inter », l'« inter » ménageant un trait d'union, le « trans » se rapprochant plus du précipité chimique.

On m'accordera cependant qu'il y a toutes sortes de transitions, de nuances, de finesses entre ces différentes positions, qui reviennent à creuser en soi et dans l'écriture une *position d'étranger*, *d'étrangéité*, *d'inquiétante étrangeté*, et cela est propre à toute forme d'écriture dès qu'elle abandonne des positions de certitude identitaire, dès que l'identité se décompactifie et se problématise. Deux livres ont récem-

ment mis en avant cette problématique, soit le livre de Julia Kristeva (1988), *Étrangers à nous-mêmes*, et celui de Simon Harel (1989), *Le voleur de parcours*. Je n'ai donc pas besoin de m'y appesantir. J'y renvoie, mais c'est essentiel.

Sortir de l'ethnicité, c'est peut-être cela. Creuser en soi, de quelque origine qu'on se trouve être par le hasard, une position d'incertitude identitaire, de décentrement, d'identité molle au sens de Vattimo, de déplacement, de déconstruction. Car je crois qu'il y a dans l'air de ce temps une confusion entre *altérité* et *différence*, et c'est par là que je voudrais terminer. La différence a été un gain, une conquête lorsqu'il s'est agi pour des cultures dominées, colonisées, de sortir de l'état de domination sauvage, de s'affirmer, de retrouver un semblant d'identité, de renouer ne serait-ce que dans l'imaginaire avec ce qu'elles avaient été avant les traumatismes de la colonisation ou de la domination. À ce moment du processus historique, les discours antagoniques qui se présentaient sous la forme d'un universalisme conquérant avaient, malgré les pièges qu'ils recouvraient, une fonction positive. La négritude de Frantz Fanon ou de Léopold Sédar Senghor ouvrait le paradigme de ces discours de l'affirmation de la différence. On n'a pas prêté assez attention cependant à ces pièges d'une fausse réponse identitaire, ethnique, d'un faux universalisme. Car la différence mène à l'apartheid, qu'il soit odieux, violent, épouvantable, comme celui qui se défait difficilement en Afrique du Sud aujourd'hui, qu'il soit inacceptable mais solidement installé et même intériorisé par ceux qui en ont été les premières victimes, comme on le retrouve dans les réserves indiennes en Amérique du Nord et les discours tenus par les Amérindiens aujourd'hui, et je mettrai, malgré le caractère apparemment scandaleux, « la société distincte » dans cette catégorie, ou que cet apartheid soit plus mou : ghettos, séparations de fait sans cadre juridique, société à deux vitesses, à deux ou trois ensembles socioculturels distincts, comme la société américaine qui explose de temps à autre. Qui dit apartheid sous couleur de tolérance, de respect des différences accepte la dissolution de l'espace public et accepte de faire du plein en jouant le scénario de la communauté organique, ce qui sème la haine de l'autre, du différent. Plus de valeur commune, plus de projet de société, plus de vision d'avenir, plus d'horizon. Un enfermement. Il

est temps, je crois, de réaffirmer avec Alain Finkielkraut que la culture est ce qui arrache à l'*appartenance* et permet la liberté de penser, et non ce qui colle, ce qui adhère. La liberté n'est pas la glu identitaire.

À la problématique de la différence, il faut, je crois, opposer fermement dans un monde hostile qui se ghettoïse une problématique de l'altérité, à penser dans le cadre d'un nouvel universalisme. L'altérité n'est pas la différence. Baudrillard le montre très bien dans son dernier livre, *La transparence du mal* (1990):

Quand on ventile le langage dans un système de différences, quand on réduit le sens à n'être qu'un effet différentiel, on tue l'altérité radicale du langage, on met fin au duel qui est au cœur du langage entre lui et le sens, entre lui et celui qui parle, on élimine ce qui en lui est irréductible à la médiation, à l'articulation, au sens, et qui fait justement que dans sa radicalité le langage est autre que le sujet.

Ici l'image différentialiste tue l'imaginaire; la fétichisation de la différence mène au racisme et à l'obsession de l'identité. L'altérité n'est pas la différence et l'universalisme n'est pas la domination, mais à la fois ce qui permet au divers, au sens où l'entend Segalen, de se déployer et, au-delà de ce divers, ce qui permet le débat, l'espace public, le frottement des idées. Non plus « d'où es-tu? », comme si d'où j'étais me définissait, mais « que penses-tu sur ceci, sur cela? » Penser non au sens de « moi je pense que », mais une pensée argumentée, une pensée au sens philosophique du terme.

Sortir de l'ethnicité, de la fusion d'une matrice, de la communauté organique, de la horde qui tient chaud, ce n'est facile pour personne et, dans le monde actuel, où fleurissent toutes les formes de reterritorialisations fictives, où Salman Rushdie est toujours obligé de se cacher pour un roman, c'est peut-être une utopie au bon sens du terme, un horizon, quelque chose de difficilement accessible mais qui doit être une visée. En tous les cas, c'est celle que je propose et qui me paraît urgente. Il n'y aura pas de Québec pluriel, pluriculturel, avec ou sans Canada, ce n'est pas mon problème ici, sans cette sortie de l'ethnicité, sans ce jeu, ce creusement d'incertitude dans l'identité.

Si j'aime ce pays, ce n'est pas parce que je peux en partager la mémoire. Absolument pas. Aucun des signes, aucun des symboles, ni la fleur de lys, ni Lionel Groulx, ni les crucifix, ni même les veillées



dans les paysages de neige, ni les anciennes familles nombreuses, ni l'effort héroïque des femmes, ni le souvenir de lointains aïeux poitevins, ni la modernité des téléromans, ni la complexité de l'accent, ni la chaleur des fêtes à la cabane à sucre, ni les slogans de la Saint-Jean, fête nationale dans laquelle je ne me reconnais pas. Être écrivain ici alors, pour moi, ce n'est pas représenter « l'autre littérature nationale », comme l'indique un récent forum des écrivains québécois, mais être hors lieu, le seul lieu de l'écrivain de toute façon, le seul lieu qui permette de défaire par l'écriture les identités fétiches et le fétichisme de l'identité.

## Bibliographie

- BAUDRILLARD, J. (1990), *La transparence du mal*, Paris, Galilée.
- BEAUD, S., et G. NOIRIEL (1991), « Penser l'intégration des immigrés », dans P.-A. Taguieff (dir.), *Face au racisme*, t. 2, Paris, La Découverte, p. 261-282.
- HAREL, S. (1989), *Le voleur de parcours*, Montréal, Le Préambule.
- KRISTEVA, J. (1980), *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard.
- LAROSE, J. (1991), *L'amour du pauvre*, Montréal, Boréal.
- LEFORT, C. (1982), « Démocratie et avènement d'un « lieu vide » », *Psychanalyses*, 2, p. 15-22.
- MAGRIS, C. (1988), *Danube*, Paris, Gallimard.
- MORIN, M. (1992), *Souveraineté de l'individu*, Montréal, Les Herbes rouges.
- PEREC, G. (1974), *Espèce d'espace*, Paris, Galilée.
- ROBIN, R. (1983), *La Québécoise*, Montréal, Québec/Amérique.
- ROBIN, R. (1992), « Sortir de l'ethnicité », dans *Métamorphoses d'une utopie*, Paris et Montréal, Presses de la Sorbonne nouvelle et Triptyque, p. 25-38.
- ROY, B. (1992), « Regards croisés sur le cinéma et la société », *Vice Versa*, 36, p. 28-30.
- SCHNAPPER, D. (1991), *La France et l'intégration*, Paris, Gallimard.
- SIBONY, D. (1991), *L'entre-deux*, Paris, Seuil.
- SIMON, S. (1991), *Fictions de l'identitaire au Québec*, Montréal, XYZ.
- SOLLORS, W. (1986), *Beyond Ethnicity: Consent and Dissent in American Culture*, New York, Oxford University Press.