

L'Autochtone dans *Le dernier été des Indiens* de Robert Lalonde : ou comment passer de la grande à la petite noirceur

Sandra Hobbs, Ph.D.

Numéro 41, 2010

Representations of First Nations and Métis
Les représentations des Premières Nations et des Métis

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/044169ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/044169ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Conseil international d'études canadiennes

ISSN

1180-3991 (imprimé)
1923-5291 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Hobbs, S. (2010). L'Autochtone dans *Le dernier été des Indiens* de Robert Lalonde : ou comment passer de la grande à la petite noirceur. *International Journal of Canadian Studies / Revue internationale d'études canadiennes*, (41), 231–252. <https://doi.org/10.7202/044169ar>

Résumé de l'article

Cet article fait l'analyse du portrait stéréotypé de l'Autochtone dans *Le dernier été des Indiens*. Dans le petit village du narrateur, l'Autochtone est dépeint comme un être primitif, insouciant et amoral; mais pour Michel, l'Amérindien représente la liberté, la vitalité et la sensualité. Cette étude examine le rôle joué par l'Amérindien dans la redéfinition de l'identité nationale au début de la Révolution tranquille en interrogeant les rapports entre les Québécois et les peuples autochtones. En effet, en employant la théorie postcoloniale de l'ambivalence de Homi K. Bhabha, cet article propose une nouvelle lecture du roman qui explique le portrait stéréotypé de l'Autochtone en fonction du besoin ressenti par le sujet québécois de combler un manque au coeur de sa propre identité. Selon cette perspective, la présence de l'Amérindien permet au romancier de démontrer que le malaise identitaire ressenti par le sujet québécois ne saurait être remédié seulement par un redressement de la situation coloniale et de ses séquelles; une remise en question des rapports passés et futurs entre Québécois et Autochtones s'impose également.

Sandra Hobbs

***L'Autochtone dans Le dernier été des Indiens de
Robert Lalonde : ou comment passer de la grande à
la petite noirceur***

Résumé

Cet article fait l'analyse du portrait stéréotypé de l'Autochtone dans Le dernier été des Indiens. Dans le petit village du narrateur, l'Autochtone est dépeint comme un être primitif, insouciant et amoral; mais pour Michel, l'Amérindien représente la liberté, la vitalité et la sensualité. Cette étude examine le rôle joué par l'Amérindien dans la redéfinition de l'identité nationale au début de la Révolution tranquille en interrogeant les rapports entre les Québécois et les peuples autochtones. En effet, en employant la théorie postcoloniale de l'ambivalence de Homi K. Bhabha, cet article propose une nouvelle lecture du roman qui explique le portrait stéréotypé de l'Autochtone en fonction du besoin ressenti par le sujet québécois de combler un manque au cœur de sa propre identité. Selon cette perspective, la présence de l'Amérindien permet au romancier de démontrer que le malaise identitaire ressenti par le sujet québécois ne saurait être remédié seulement par un redressement de la situation coloniale et de ses séquelles; une remise en question des rapports passés et futurs entre Québécois et Autochtones s'impose également.

Abstract

This article analyzes the stereotypical portrayal of the Aboriginal in Le dernier été des Indiens. In the narrator's small village, the Aboriginal is depicted as primitive, carefree, and amoral, but for Michel, the Amerindian represents freedom, vitality, and sensuality. This study examines the role of the Amerindian in redefining national identity at the start of The Quiet Revolution by questioning relationships between the Québécois and the Aboriginal peoples. The article proposes a new reading of the novel using the postcolonial theory of ambivalence set forth by Homi K. Bhabha. In this way, the stereotypical portrayal of the Aboriginal is explained according to the Québécois subject's need to fill an absence at the heart of its own identity. From this perspective, the Amerindian presence allows the novelist to show that the identity malaise felt by the Québécois subject

could not be remedied only by a redress of the colonial situation and its legacy; it is also necessary to question past and future relations between Québécois and Aboriginals.

« Le romancier ne fait pas le travail de l'ethnographe; le recours à une image de l'autre pour se redéfinir soi-même est un stratagème littéraire de tous les temps et il suffit de savoir le lire. » (Warwick, 124)

Comme son titre le signale, l'Autochtone est très présent dans le deuxième roman de Robert Lalonde, *Le dernier été des Indiens* (1982). Or, le roman de Lalonde traite aussi de deux périodes importantes dans l'histoire québécoise, communément appelées la Grande Noirceur (1930-1960) et la Révolution tranquille (1960-1980)¹. En effet, si le récit se déroule au cours de l'été de 1959, le discours du narrateur, alors âgé de 13 ans, laisse entendre que son récit, bien qu'écrit au présent, est rédigé avec un recul de plus de 20 ans. Il s'agit en fait d'un récit d'initiation, où le jeune Michel passe un dernier été de liberté avant de quitter son village natal pour aller étudier au séminaire. On peut donc lire la révolte de l'adolescent comme une allégorie du peuple québécois qui émerge de la Grande Noirceur pour entrer dans une Révolution tranquille qui implique une libération des contraintes associées à la Grande Noirceur. Le Québec assumerait alors une identité moderne, parallèle au passage de l'enfance à l'âge adulte que Michel est en train d'entamer. Dans ce cas, la question du rôle de l'Autochtone dans cette transformation se pose avec d'autant plus de force. Quels sont les liens entre la représentation de l'Autochtone dans le roman et la recherche d'une nouvelle identité nationale? Dans le contexte de cet enjeu identitaire, pourquoi la charnière historique entre la Grande Noirceur et la Révolution tranquille est-elle significative? Pour répondre à ces questions sur le rapport entre la figure de l'Autochtone et la refonte de l'identité nationale, nous nous proposons en premier lieu de dresser le portrait de l'Autochtone dans le roman, pour ensuite invoquer la théorie de Homi Bhabha au sujet de la représentation de l'Autre dans un contexte colonial. Cette théorie à l'appui, nous ferons le lien entre l'Autochtone et la remise en question des stratégies identitaires québécoises à la fois de la grande noirceur et de la Révolution tranquille. Ce faisant, nous soulignerons le double rôle joué par le sujet québécois, celui de colonisé si mis en évidence pendant la Révolution tranquille, et celui, plus discret, de colonisateur des peuples autochtones.

Portrait de l'Autochtone dans *Le dernier été des Indiens*

L'on peut qualifier les personnages amérindiens du roman de caricatures : sans nom de famille, le personnage amérindien principal, Kanak, se trouve encore plus dépersonnalisé par l'emploi fréquent de l'épithète « l'Indien ». Les Autochtones sont marginalisés dans l'espace à cause de la situation de leur réserve à l'extérieur du village de Michel. Ils sont en plus marginalisés par la langue, ne baragouinant que quelques mots de français; ce qui plus est, ils parlent anglais et se sont convertis à l'église protestante. Les personnages sont donc dépourvus presque complètement de parole dans le roman, ne communiquant que par quelques mots, des grimaces et des pictogrammes tracés dans le sable. Il revient donc au narrateur, Michel, de transmettre leurs idées, de parler à leur place : ils ne sont représentés qu'à travers la conscience de Michel et quelques instances de discours direct. Les personnages amérindiens sont présentés nus ou presque nus, ce qui contribue à leur portrait primitif. En effet, sous la plume de Michel, l'Autochtone est décrit sous un aspect animal, comme les descriptions suivantes en témoignent :

« Ses dents luisaient et je les voyais jusqu'au fond de sa bouche. »
(13)

« ... ses deux longs bras souples, ses dents violentes, avec sa senteur d'animal libre... » (13)

« Soudain il se dresse, nu, et se met à faire des simagrées en criant comme un perdu. » (18)

« ... Kanak, le plus fort et le plus tendre, le plus proche du cheval et de la forêt, de la violence et de la tendresse des tiges... » (19)

« Leurs yeux brillent, leur peau luit dans l'ombre... » (10)

« Nu, son corps reflète le gros soleil. Il est rouge comme l'ours et son dos brille. » (60)²

Les Autochtones vivent comme des bêtes dans la forêt, s'approchant du village uniquement pour aller à la pêche sur le quai du gouvernement, une activité qui ne fait rien pour les intégrer au village catholique. Le point de vue naïf de Michel souligne l'aspect primitif de leur vie :

Mais qu'est-ce qu'ils font? Kanak est derrière Ouna et il la tient, il l'entoure de ses deux bras à la hauteur de la respiration. Ouna grimace et je ne peux pas voir si elle crie, si elle rit ou si elle pleure. Si c'est un jeu ou si c'est un sinistre. De gros spasmes lui soulèvent

le ventre et ses jambes sont toutes grandes ouvertes. Son corps est couvert de sueur et de sable et... Mais c'est du sang! Là, entre ses jambes, du sang noir et gluant! Elle va mourir? Pourtant, l'Indien, lui, semble très calme. Il enserre soudain très fort, puis, tout de suite après, très doucement, la poitrine d'Ouna. Ses deux grandes mains font, sur le ventre de l'Indienne, comme le boulanger quand il pétrit le pain. Cette fois, j'ai bien entendu le cri d'Ouna et je vois, dans la baie de ses cuisses, un morceau de chair rouge et noir sortir, jaillir tranquillement de son ventre, au ralenti, comme naissent les fleurs au cinéma. Soudain, Ouna se redresse un peu, puis elle se met à tirer sur cette forme visqueuse pendant que Kanak presse le ventre doucement avec ses mains. Le visage de l'Indienne ne ressemble à aucun visage humain. Et voilà qu'au bout d'une corde, ensanglanté, immobile, un bébé est apparu. (104-105)

Dans ce passage, qui se lit comme un extrait de *National Geographic*, l'accouchement est présenté à la fois comme simple et naturel, mais aussi comme animal, violent et impersonnel. La paternité supposée de Kanak n'est jamais confirmée, et il ne semble pas s'occuper de façon régulière de l'enfant. Ainsi, la procréation amérindienne semble relever plus du règne animal que de l'univers humain.

En plus d'être déshumanisés par leur nudité, leur mode de vie primitif et leur manque de langage, les Autochtones sont aussi décrits comme vivant entièrement dans le présent, insouciants de l'avenir (et du passé), ce qui les distingue des Québécois blancs qui sont préoccupés autant par leur passé que par leur avenir. L'Indien est intemporel : « il n'a pas eu à apprendre sa vie, lui, ni à l'arracher aux autres. Elle lui fut donnée telle quelle : gratuite seule, flamboyante. » (41) Michel affirme que, contrairement aux Blancs, les Amérindiens vivent au jour le jour :

Certains êtres vivent sans se creuser la cervelle et leurs accomplissements dépassent les dogmes de toutes les religions. L'Indien est ainsi fait. Il respire juste à sa bonne hauteur. N'étant embarrassée d'aucune angoisse de mort, d'aucune raison de courir vers sa perte, d'aucune impatience, son identité semble léthargique. (54)

Situer les Amérindiens hors du temps linéaire et progressif de l'Occident est certes conforme à la division entre primitivisme et civilisation déjà établie. Affirmer que « si le héros s'identifie à ce personnage, ce n'est que pour mieux se marginaliser en regard du mode de vie occidental » (Tremblay 115) est aussi problématique, car cela annonce la réintégration

éventuelle de Michel dans son groupe : se situer par rapport au passé et à l'avenir est l'une des préoccupations principales de Michel, et si l'Amérindien ne partage pas ce souci, cela représente une différence que Michel ne peut pas valoriser.

Cela dit, dans l'ensemble, Michel perçoit l'Autochtone comme un remède aux problèmes du village où il habite. Pour Michel, l'animalité de l'Amérindien est synonyme de sa simplicité; sa vie proche de la nature ne fait que souligner ce qui manque à la société dans laquelle Michel a grandi. Cette vision de l'Amérindien est loin d'être originale : dans un rôle qui remonte au contact initial entre Européens et Amérindiens en Amérique, Kanak représente « le "bon sauvage" aux vraies valeurs qui se dresse contre celles du clan et du village » (Lhoest 97). C'est que Michel, jeune adolescent en pleine révolte contre les projets de sa famille de l'envoyer au séminaire à l'automne, se trouve aliéné de sa famille et de sa communauté, surtout depuis le décès récent de son grand-père bien-aimé. Ainsi, « le héros adolescent de ce roman ne fréquente pas les Iroquois pour appuyer une identité collective [...]. Au contraire, il cherche à se désolidariser de celle-ci, moyennant ses amitiés exogènes » (Warwick 122). Michel idéalise l'Autochtone, l'érige en idole : « heureusement, même absent, l'Indien demeure, comme un squelette de sang, sous mes paupières. Il représente l'essentiel et le savoureux. Il augmente mes chances, précise mes privilèges. Il est tout ce qu'il y a de beau et de bon pour moi » (122-23). Michel exprime cependant une toute autre opinion au sujet de la communauté où il a été élevé, qu'il définit en contraste avec les Amérindiens :

Moi et les miens, nous sommes le village catholique et immaculé, fier de ses maisons propres, repu d'indulgences, déchiré d'ignorance, gorgé d'inquiétudes bilieuses. Ce qu'il vaudrait la peine de tenter, parce qu'il n'est jamais trop tard, personne ne le tente. Tous et chacun ploient, fléchissent, abandonnent sous le poids des certitudes et des interdits. (38-39)

Ainsi le mode de vie autochtone est libre, naturel, sans complications; la vie au village, par contre, se caractérise comme étriquée et étouffante.

En plus de représenter un antidote à ce qu'il perçoit comme une absence de vitalité chez les siens, l'Amérindien remplit pour Michel une autre fonction stéréotypée : celle de guide. En effet, non seulement l'Indien apprend à Michel comment nager, ramer un canot et marcher silencieusement dans la forêt, toutes des tâches qui reviennent traditionnellement à l'Autochtone, Kanak sert aussi d'initiateur à la sexualité pour

Michel. Évidemment, l'homosexualité représente un interdit de plus qui est franchi par Michel dans son contact avec l'Amérindien. La rencontre homosexuelle entre l'Autochtone adulte et l'adolescent est vécue comme une libération par Michel : « je suis initié. Je ne m'abandonne pas, au contraire, je consens. Je veux, je veux, je veux ». (18). En même temps, cette initiation sexuelle est condamnée par le village : « Tu te laveras comme faut avant de partir pour le séminaire, ti-gars! tu dois puer en Jésus-Christ, vu que t'as passé l'été collé sus c'te maudit sauvage sale là! » (155). Somme toute, l'Amérindien représente une émancipation pour Michel, pour qui Kanak incarne tout ce qui manque dans sa vie.

Puisque le point de vue de Michel est privilégié dans le roman à cause de sa narration à la première personne, le portrait sympathique de l'Autochtone domine. Cependant, il est intéressant de constater à quel point l'attitude négative des villageois envers les Autochtones est présente dans la narration. Par exemple, Michel fait référence à l'opinion des siens sur les Autochtones en racontant des anecdotes au fil de la narration. Il semble que Michel n'évoque l'attitude négative des habitants du village envers les Autochtones que pour mieux la nier : « angélique ou diabolique, tout ce que vous voudrez, mais il n'est ni rapace ni lâche. Pas du tout enclin au massacre. Non plus porté à la fainéantise. Complètement à l'antipode de sa légende. Jamais je ne l'ai vu détruire, saccager » (63). En répétant ces jugements négatifs, Michel y donne du poids, même s'il prend soin de les présenter sous forme de négation. Dans un autre passage, Michel fait l'énumération des connotations surtout négatives associées à l'adjectif rouge, couleur utilisée aussi bien pour identifier l'Autochtone que le parti Libéral qui cherche à remplacer Duplessis au pouvoir :

Ils sont rouges, beaucoup plus rouges que vous, monsieur le crieur. Ces pêcheurs et ces pêcheuses sont rouge sang, rouge cuivre. Rouge exaspération, le rouge des pierres échauffées. Rouge ténacité, rouge orgueil, rouge du rouge des gorges ouvertes des caribous, rouge comme l'écorce d'enfance de l'érable, rouge framboise, rouge cenelle. Rouge du rouge de la honte. Rouge abcès. Rouge oeil-de-lynx, rouge d'écorchement et de colliers de haches. Rouge du rouge des anciennes victoires, des cheveux blond-rouge au bout des piques. Rouge attention, rouge colère, peut-être! (65)

Ici Michel évoque le temps de la colonisation et les conflits entre les colons français et les tribus indiennes, notamment les Iroquois. Or, Kanak appartient à une tribu iroquoise, alliée traditionnelle des Anglais, et donc ennemie de la Nouvelle-France. Michel fait référence à cette menace historique un peu plus loin :

Dans le flamboiement rouge et vert du feu, son visage a pris un air presque méchant. Oui, je peux comprendre pourquoi ce masque impétueux leur donne le vertige de temps en temps. Ses yeux ne savent pas contenir, retenir leurs scintillements. [...] un pareil regard [...] a de quoi faire peur. Un désir couve dans ses prunelles... » (73)

Il est significatif que Michel voit son amant avec les yeux de ses compatriotes : il traduit un bagage historique et culturel qui informe le discours stéréotypé et le répète dans le roman. Malgré le fait que Michel renie ces préjugés, leur répétition les inscrit dans le roman.

Une autre manière de présenter l'attitude négative des villageois envers les Autochtones est par le biais du discours direct. Les épithètes dirigées vers Michel ou Kanak représentent d'ailleurs presque toutes les occasions, à part les conversations avec son grand-père rappelées par Michel, où le discours direct vient interrompre le monologue intérieur. Dans le passage suivant, Michel entend ses voisins dans sa tête, écho sans doute fidèle des commentaires entendus au cours de l'été :

- Y t'a ensorcelé!
- Tu pourras pus jamais te défaire de ses maléfices!
- Sa sorcellerie te mène pis te mènera par le bout du nez!
- Sa fougue, sa vitalité, c'est rien qu'une apparence. C'est le yâble en personne ce sauvage-là!
- Ce sont les voix de ceux du clan qui résonnent dans ma boîte à peurs. (68)

« Yâble », « maléfices », « sorcellerie »; il est évident que la bonne conscience catholique du village constitue l'altérité amérindienne en tant que Mal, créant de la sorte une opposition manichéenne. La grand-mère défunte de Michel, autochtone elle aussi, est aussi décrite en termes de sorcière, et ce par Michel lui-même : « Tapie dans l'ombre du marronnier, elle avait l'air de conjurer le sort, de préparer un orage » (73). Encore une fois, il semble adopter la perspective des villageois, la voir avec leurs yeux : « Elle plissait tellement les yeux qu'elle effrayait. [...] Il n'y avait soudain plus qu'une vieille sorcière au visage d'écorce... » (74). Par d'autres moments, l'attitude méprisante du village envers les Autochtones est transmise par la transcription directe des insultes qui leur sont dirigées : « Maudites têtes dures de sauvages! Sans-desseins-de-fous! Épais! » (109).

Au terme de ce bref exposé du portrait de l'Amérindien, l'on constate qu'il est dépeint en termes stéréotypés. Ainsi est-il perçu de manière presque uniformément positive par Michel, qui doit curieusement par contre témoigner de l'attitude négative envers l'Autochtone dont son village fait preuve, créant de la sorte une tension entre Kanak et Michel, d'un côté, et la famille, le village et l'église, de l'autre. De cette manière, le stéréotype positif est accompagné de son versant négatif dans le roman. Cette opposition souligne certes l'écart entre le jeune narrateur et la société canadienne-française qui se prépare à amorcer la Révolution tranquille, mais l'on s'interroge sur la fonction de cette attitude manichéenne envers l'Autochtone dans un récit qui ne se résume pas à une simple initiation à la sexualité d'un individu, mais sert également d'allégorie de la libération d'un peuple de l'obscurantisme de la grande noirceur. Afin de sonder cette question, nous nous tournons vers la théorie de Homi K. Bhabha au sujet des rapports entre colonisateur et colonisé, et plus précisément sa théorie concernant le stéréotype.

Le stéréotype selon Bhabha

Bhabha a développé sa théorie de la représentation de l'Autre dans le rapport colonial dans le contexte de l'Inde, où un peuple minoritaire (les Anglais) s'est imposé dans un territoire habité par d'autres peuples avec des langues et des cultures disparates. Néanmoins, sa théorie est assez générale pour s'appliquer à de nombreuses situations différentes, dont celle du Québec, une ancienne colonie de peuplement qui a déjà eu (si elle n'en a pas encore) des relations coloniales avec les peuples autochtones qui y résident. L'innovation de la théorie de Bhabha réside dans son rejet des théories de relation binaire typiques des théories de la décolonisation; il décrit plutôt un rapport dynamique où chaque participant agit sur l'autre, sans toutefois jouir d'un pouvoir égal. La théorie de Bhabha s'élabore à partir de la formation de l'identité collective, et prend une approche résolument psychologique, car elle s'inspire en partie des théories de Lacan concernant l'individuation. Selon Bhabha, on ne peut pas parler d'identité sans reconnaître le rôle de première importance que l'altérité joue dans sa formation: [...] the postcolonial perspective [...] insists that cultural and political identity are constructed through a process of alterity » (175). Or, si l'identité du colonisateur se construit à travers le colonisé, ce n'est pas dans un processus de négation, où le colonisé serait le contraire de ce que le colonisateur représente. Bhabha affirme plutôt que le colonisateur n'a pas d'identité stable dont le colonisé serait le reflet négatif. Selon lui, le colonisateur aurait besoin de s'identifier

à un Autre pour compenser un manque dans sa propre identité, qui se révèle fragmentée et décousue. Le Moi du colonisateur accuse toujours ce manque, qui est originel, et cherche par conséquent une identité unifiée à travers les images et les représentations qu'il se fait de l'Autre. L'identification à l'Autre est donc nécessaire dans le rapport colonial, car il pallie à un manque chez le colonisateur : « [...] its representation [...] is always ambivalent, disclosing a lack » (52). Il importe de souligner que le colonisateur s'identifie à une image ou une représentation pour compléter son identité, et non pas à une réalité extérieure qui est objectivement vérifiable. Ainsi,

The discursive conditions of this psychic image of identification will be clarified if we think of the perilous perspective of the concept of the image itself. For the image—as a point of identification—marks the site of an ambivalence. Its representation is always spatially split—it makes present something that is absent. (Bhabha 51)

La présence du colonisé, en image ou en représentation, comble ce vide au cœur de l'identité du colonisé, mais en même temps rappelle son altérité, suscitant de la sorte une réaction ambivalente de la part du colonisateur. Ambivalente, parce qu'en même temps qu'il s'identifie de manière narcissique à l'image du colonisé, y cherchant l'identité unifiée qu'il désire retrouver, il reconnaît en même temps une altérité qui menace son Moi. Il y a donc simultanément des réactions de peur et de désir, qui correspondent au désaveu et à la reconnaissance de l'altérité provoqués par l'identification partielle à l'image. Par conséquent, un clivage s'installe dans l'attitude du colonisateur envers l'image du colonisé, et c'est ce clivage qui explique les attitudes narcissiques et agressives du colonisateur envers le colonisé. L'attitude narcissique relève de l'identification à l'image de l'Autre, et l'agression à la reconnaissance de son altérité. Cette explication de l'ambivalence dans l'attitude du colonisateur face à l'image du colonisé est des plus intéressantes pour notre étude de la figure de l'Autochtone dans *Le dernier été des Indiens*, car nous avons effectivement affaire à une ambivalence fondamentale dans le roman : d'un côté, Michel s'identifie fortement à Kanak afin de combler un manque qu'il éprouve face à sa propre société; de l'autre côté, la plupart de ses concitoyens se sentent menacés par la proximité de ces êtres inquiétants et réagissent agressivement envers eux.

La présence de l'ambivalence au sein du rapport colonial explique selon Bhabha l'emploi du stéréotype dans le discours du colonisateur, et ce, même si de prime abord le stéréotype semble plutôt aller à l'encontre

du modèle proposé par Bhabha en fournissant une image stable et fixe du colonisé. Bhabha affirme par contre que le stéréotype est un effet des différentes pulsions à l'œuvre chez le sujet colonial. Pour commencer, le stéréotype comporte toujours un aspect répétitif, c'est-à-dire qu'il réitère ce qui est déjà bien connu (par exemple, que l'Autochtone est violent, barbare, sage, accordé à la nature, etc.). Cette répétition est la preuve pour Bhabha que le rapport entre colonisateur et colonisé est instable et dynamique, car il faut que le colonisateur répète sans cesse les mêmes discours au sujet du colonisé. De plus, le stéréotype comprend des traits contradictoires, ce qui défie toute logique, mais répond justement aux besoins contradictoires de la psyché coloniale, qui cherche à masquer la différence de l'Autre en même temps qu'il la révèle. Bhabha de résumer :

The construction of colonial discourse is then a complex articulation of the tropes of fetishism [...] and the forms of narcissistic and aggressive identification available to the Imaginary. [...] A repertoire of conflictual positions constitutes the subject in colonial discourse. The taking up of any one position, within a specific discursive form, in a particular historic juncture, is thus always problematic—the site of both fixity and fantasy. It provides a colonial 'identity' that is played out—like all fantasies of originality and origination—in the face and space of the disruption and threat from the heterogeneity of other positions. As a form of splitting and multiple belief, the stereotype requires, for its successful signification, a continual and repetitive chain of other stereotypes. The process by which the metaphoric "masking" is inscribed on a lack which must then be concealed gives the stereotype both its fixity and its phantasmatic quality. (77)

Cette formulation théorique est très significative pour notre étude de la représentation de l'Autochtone dans *Le dernier été des Indiens*. En adoptant la perspective de Bhabha, l'on peut considérer l'ambivalence évidente dans le portrait de Kanak comme un dispositif discursif qui permet au sujet québécois de façonner son identité en s'identifiant partiellement à l'Autochtone. Selon cette perspective, l'Amérindien sert non pas de repoussoir (pour le village) ou d'idéal (pour Michel), mais de reflet partiel de l'identité québécoise. Cette dualité dans sa représentation permet au sujet québécois de s'identifier à une image positive qui comble un manque dans son identité; mais en même temps il faut se rappeler que cet Autre représente aussi une menace profonde pour l'identité blanche, une altérité incommensurable dont il faut se protéger.

L'ambivalence dans la narration

Comme nous l'avons vu, la figure de l'Amérindien dans *Le dernier été des Indiens* est l'objet d'un discours stéréotypé de nature ambivalente, tel que nous le décrit Bhabha. Cependant, l'ambivalence ne s'arrête pas à la représentation de la figure du colonisé, Kanak; comme narrateur, Michel nous livre un récit plein de contradictions et d'attitudes ambivalentes envers sa propre société, mettant ainsi à nu le manque qu'il ressent au cœur de sa propre identité. C'est l'identification à l'Autre qui permet à Michel de s'éloigner des siens, du moins temporairement, et de leur jeter un regard critique. L'évidence de cette distanciation se trouve dans l'emploi confus des pronoms dans la narration de Michel, qui utilise alternativement « nous » et « eux » pour décrire les Canadiens français. La plupart du temps, Michel utilise ils/eux pour identifier les Autochtones, et nous/on pour les Canadiens français, dont il fait partie, comme dans le passage suivant qui révèle pourtant une forte sympathie envers les Autochtones :

[...] il sait, avec certitude, que ses racines vont se perdre à l'est, au sud, au nord et à l'ouest en même temps. Il ne cherche pas une nouvelle demeure. Simplement, il aimerait que la sienne lui soit rendue. Rien de plus. Mais c'est encore trop pour nous. (63)

Très souvent, cependant, Michel fait preuve d'hésitation entre les pronoms, soit entre nous et eux : « Grand-père, pourquoi sont-ils si tristes, les nôtres? Pourquoi sont-ils si sournois, gênés de vivre? Qu'est-ce que c'est que cette maladie qui les dénature? » (47), soit entre on et eux : « C'est pas facile l'Indien! Comment veux-tu qu'on sache, qu'eux-autres sachent maintenant? » (90) Dans ces phrases, Michel utilise les pronoms pour se démarquer des Canadiens français et s'associer davantage aux Autochtones. Mais cette ambiguïté pronominale cède la place par moments à une identification totale de la part de Michel aux Autochtones. Il se fonde à leur expérience historique à travers les temps, à commencer invraisemblablement par le premier voyage d'un Européen aux Amériques : « Christophe Colomb [...] partit pour nous découvrir » (136). Ils poursuit avec la colonisation de la Nouvelle-France :

[...] puisque nous n'avons pas commencé, puisque c'est vous qui avez commencé, qui avez tiré les premiers, puisque nous n'avons fait que nous défendre, comme les bisons mâles qui n'attaquaient, vous ne vous en souvenez pas, que pour défendre leurs femelles, nous n'avons envoyé que le deuxième soldat, le premier, arrogant, armé jusqu'aux gencives, c'est de votre camp qu'il venait quand il a

jailli dans notre plaine avec un cri plus terrifiant que toutes nos voix ensemble! (147)

et en terminant par un regard vers le futur :

Leur impatience, leur entêtement à vouloir un futur sans tendresse ni passion, leur folie nous condamne-t-elle pour toujours à errer, comme des lueurs d'âmes, au-dessus de nos prairies saccagées, sur les trottoirs de leurs villes laides, sur le ciment glacé, rapeux [*sic*] de leurs murs? Leur morale, notre supposée amoralité, leur peur, notre impuissance, notre provocante simplicité, leur haine, comment tout cela a-t-il commencé? (146)

Dans ces passages, Michel refuse son identité canadienne-française et endosse celle des Autochtones, dans le but de prendre ses distances avec sa société. L'identification semble donc être totale, et prend une tournure plus intime quand, vers la fin du roman, Michel parle directement à la place de Kanak en livrant sa parole dans son récit : « [...] le bison, le wapiti, bientôt le caribou et aussi quelques-uns de ma race, on disparaît tous à cause de l'absence de la conscience. Mais maintenant, en toi comme en moi, [...] le chemin est libre » (149-150).

Cependant cette fonte identitaire avec l'Amérindien est loin d'être complète et définitive. Les attaches qui relient Michel à sa communauté sont nombreuses et profondes. En fait, les rencontres avec Kanak sont assez espacées, et bien que Michel y pense constamment, il passe le plus clair de son temps avec sa famille et leurs voisins du village. Contrairement aux cinq personnages amérindiens, qui n'ont pas de nom de famille, les personnages canadiens-français se comptent à la douzaine et ont tous un nom de famille, de la parenté, une occupation au village. Les anecdotes sur la vie du village dénoncent certes un comportement provincial, mais révèlent en même temps une communauté riche en histoires, en personnalités, en vie; et ce village avec ses Autochtones marginalisés sert de microcosme de la société canadienne-française au bord de la Révolution tranquille. Michel trouve aussi une figure à qui s'identifier parmi les habitants du village, le vieux pêcheur Nazaire :

C'est curieux : sans trop savoir ni comprendre, je lui ressemble. Pas tellement maintenant, mais plus tard, plus loin, je lui ressemble. J'ai en commun avec Nazaire l'absence et le surpeuplement. L'espace et l'empêchement. La fatalité d'ici et le goût d'ailleurs. L'oisiveté et les choses à faire. Le même tiraillement nous tiraille mais à des années de distance. Étrange. Nazaire est fécond de toutes sortes de sortilèges qui datent de son très jeune temps. Du temps où il

poursuivait les mêmes grenouilles que moi, ici, dans la même écume boueuse du même marais, il y a un siècle et demi. Est-ce que j'aurai moi aussi, dans un siècle et demi, ce visage aigre sur lequel tout s'est accumulé sans s'épanouir? (33)

Michel est donc tiraillé entre des figures identitaires divergentes. Lalonde lui-même dira plus tard, en utilisant le même terme si présent dans *Le dernier été des Indiens*, « clan » : « [...] j'ai acquis, de mon enfance mêlée, emmêlée, ce sentiment qui ne m'a jamais quitté de n'être pas uniquement moi-même, mais bien, précisément, aussi, tout mon clan! Je suis ce qu'on m'a fait et ce que j'ai pu faire avec cet héritage-là » (Lépine 9).

De toute évidence, Michel éprouve des sentiments très ambivalents face à sa communauté d'origine. D'une part, il veut renier cette appartenance en s'associant aux Autochtones, d'abord par un flottement pronominal, et finalement en adoptant tout à fait la voix de l'Autochtone. En même temps, cependant, il affiche aussi des sentiments d'appartenance au « clan » et n'abandonne jamais complètement son héritage. En fait, comme on le verra, il réintègrera sa communauté à la fin du roman, sans toutefois renier l'Autochtone. L'identification à celui-ci lui permet de combler ce manque qu'il ressent par rapport à sa propre identité. Ce manque se manifeste par l'insatisfaction de Michel en ce qui a trait à l'identité collective, et ce, sur deux plans temporels : par rapport au présent de la Grande Noirceur, mais aussi par rapport au « futur » (dans la chronologie du roman) de la Révolution tranquille.

Critique de la Grande Noirceur

À l'instar de Jean Morency, la critique a tendance à juger que le temps mythique domine dans *Le dernier été des Indiens*. Ainsi, l'association de Michel avec l'Amérindien indiquerait un refus du temps linéaire :

Revenons tout d'abord sur la juxtaposition essentielle du temps du mythe et du temps historique, puisque le conflit se situe à ce niveau. La régression et la circularité caractérisent le temps du mythe, tandis que le temps historique se distingue par la progression et la linéarité. Quand Michel s'en va rejoindre les Indiens, il se place en marge du cours normal du temps. (Morency, 204)

Il nous semble par contre que le roman est surchargé de conscience historique. Même si plusieurs références sont faites au temps de la colonisation de la Nouvelle-France, période qui sert de temps mythique

à Michel parce que tout est encore possible pour l'avenir du Canada français (64), le temps du récit est tout à fait linéaire et Michel est très préoccupé à la fois par des questions de mémoire mais aussi d'avenir. Du début jusqu'à la fin du roman, des dates significatives jalonnent le texte : le roman s'ouvre le soir du 22 juin, donc le solstice d'été, une fête païenne qui s'oppose à la Fête-Dieu qui aura lieu le lendemain, symbole de l'omniprésence de l'église catholique pendant la Grande Noirceur. Le roman se termine le jour du décès de Maurice Duplessis, l'événement qui a déclenché la Révolution tranquille. Entre ces deux dates, le récit est ponctué par la mention de quelques dates aussi précises que significatives sur le plan historique. La date la plus évidente est le premier juillet, anniversaire de la Confédération canadienne qui a rendu le Québec définitivement minoritaire au Canada. Avec un peu de recherche, les autres dates qui parsèment le roman se révèlent tout aussi significatives sur le plan historique : le 12 juillet est l'anniversaire de la défaite des Irlandais aux mains des Anglais, ainsi que l'anniversaire d'indépendance de plusieurs pays africains (Tchad, Congo, Dahomey, Niger, Haute-Volta, Côte d'Ivoire et la Centrafrique); le 31 juillet, anniversaire de l'occupation de Belfast en 1972 par l'armée britannique; le 29 août, anniversaire de la 'découverte' du dernier Indien sauvage de l'Amérique du Nord en Californie en 1911. De même, Michel fait le pont entre sa naissance et la Deuxième Guerre mondiale :

Je suis au courant de ce qu'on dit et de ce qu'on pense dans toutes les maisons sans amour du village, dans les réunions paroissiales, à l'hôtel du coin. Je n'ai que treize ans mais je sais qu'il y a eu la guerre. Elle éclatait peut-être très loin d'ici mais elle éclatait quand même, elle tuait pendant que je poussais, que je germais en ma mère, une du clan. Et puis il y a eu surtout l'esprit de la terre, de la forêt, qu'on a volé à l'Indien et, maintenant, tout va pour le pire et personne ne semble plus s'en apercevoir. Donc, depuis plus d'un siècle, ils promènent l'amour en laisse, comme un chien méchant ou trop curieux, dans les rues du village. (52-53)

Pour Michel, la Grande Noirceur représente une période où l'amour n'a plus de place; et où les Indiens sont exclus de la société canadienne-française, ce qui est selon lui symptomatique des problèmes auxquels sa société fait face. L'on peut supposer que « depuis plus d'un siècle » situe le début du malaise après les Rébellions avec l'Acte d'Union (1840) et le début de l'ultramontanisme qui a abouti à la Grande Noirceur. Michel pose des questions au sujet de cette période de survivance : « pourquoi ma tendresse baigne-t-elle dans le confus d'un rêve, dans l'abattement

mou du clan, dans l'attente, toujours sur le point de se lever et de chanter et toujours muette et recroquevillée? » (28). Il trouve que cette stratégie de s'unir autour de l'Église et de s'enfermer pour mieux se protéger des menaces venant de l'extérieur finit par diminuer les forces d'une société, plutôt que de la fortifier : « [...] pourquoi ce qui existait avant moi doit-il peser, opprimer et non soutenir, propulser? » (28). Il est intéressant de remarquer que l'Indien ne joue pas de rôle de premier plan dans cette période de l'histoire québécoise, mais que sa présence dans le roman permet à Michel de s'apercevoir de ce manque dans son passé. Michel ne s'arrête pas à une simple critique de la Grande Noirceur, ce qui a déjà été accompli par la littérature de la Révolution tranquille. Des passages comme le suivant soulignent l'opposition entre le mode de vie libre et naturel de l'Amérindien et celui du village :

Je vis dans un petit village. Les dissimulations y sont des crimes. Des outrages communs, courants pourtant. Le moindre geste est épié, connu, reconnu et en même temps diapré, irisé de mystère. La vie est à craindre et à tromper. Puisque chaque trahison vient à se savoir, chaque mouvement spontané, franc, est gêné dans son élan et, donc, impossible à libérer. Le temps est au devoir et à l'hypocrisie. Chaque désir s'interprète aussitôt et chaque joie se paye. (38)

Michel se sert d'ailleurs d'un vocabulaire emprunté au célèbre texte de Borduas et al., *Refus global*, texte qui pose le même regard critique sur les stratégies de survivance. Le mot « peur » n'apparaît pas moins de 28 fois dans le texte, et s'emploie pour décrire le nationalisme conservateur qui a caractérisé la Grande Noirceur : « depuis que leurs rêves passent tous les soirs, en noir et blanc, à la télévision, ils ne s'intéressent plus qu'à ces nouvelles images de leur ancienne peur. Cette peur qui continue de s'enrouler comme une couleuvre autour de leurs désirs, pour les étouffer » (107). La peur caractéristique de la Grande Noirceur selon Michel est une peur propre aux Canadiens français et se voit mieux une fois mise en contraste avec les sociétés autochtones :

Grand-père, naît-on avec la peur quand on naît en bas de la côte, dans le village qui porte un nom de saint et tous les stigmates d'une histoire qu'on veut continuer d'ignorer? Naît-on blanc de peur, avec le sang trouble, appauvri de s'être trop longtemps mêlé à lui-même? Naît-on blanc et dépourvu du sens ou de l'organe qu'il faudrait pour résister au virus de la destruction qui coule dans l'air, dans l'avenir, comme dans le passé, et qui s'attrape si facilement? Grand-père, naît-on blanc à cause de l'impuissance des dieux à s'imaginer

rouges? Et pour la survie de cet orgueil déchu, doit-on porter sa peur, comme un crucifix de procession, toute sa vie? (69)

Si l'Amérindien et le Québécois sont tous les deux menacés de disparition, Michel préfère l'attitude des Amérindiens face à leur avenir, quitte à reconnaître la mélancolie qui accompagne le fatalisme de Kanak. Il trouve que la peur, qui n'est pas présente chez l'Amérindien, est contraignante pour la liberté individuelle et nuisible au développement collectif. Michel n'est cependant guère plus enthousiaste envers le remède proposé à la Grande Noirceur, la Révolution tranquille, période très présente dans le récit même si l'intrigue se limite à un seul été.

La Révolution tranquille qui n'en est pas une

En effet, le récit se limite chronologiquement à l'été 1959, car il est raconté au présent. Il y a cependant plusieurs indices parsemés à travers le roman qui indiquent que le récit est au fait rétrospectif, à commencer par l'incipit : « je ne sais pas pourquoi mais, encore aujourd'hui et les yeux fermés, je continue de le voir » (9). Le roman a été publié en 1982, donc une vingtaine d'années après la période de l'intrigue, et après la défaite référendaire de 1980 qui a mis fin à la Révolution tranquille. C'est donc une des premières tentatives – du moins romanesque – de rendre compte de cette période. Michel, qui, n'ayant que treize ans, n'a pas connaissance des événements à venir, porte un jugement très critique sur l'avenir qui s'apprête à se dérouler après le décès de Duplessis. Le texte est donc prémonitoire : le mot tranquille apparaît 19 fois dans le texte, forçant ainsi le lecteur à penser autant, sinon plus, à la Révolution tranquille qu'à la petite noirceur dont le récit fait supposément l'objet. De plus, Michel utilise souvent – treize fois – le mot « fatigue » pour exprimer son état d'âme. Non seulement ce mot rappelle le célèbre essai d'Hubert Aquin, « La fatigue culturelle du Canada français », mais l'alternance entre les états d'euphorie et de dépression de Michel n'est pas sans rappeler ceux du héros de *Prochain épisode*.

La Révolution tranquille ne marque toutefois pas une rupture avec la Grande Noirceur pour Michel. Au contraire, il affirme qu'il n'y a pas eu de changement aussi dramatique que les citoyens de son village semblent croire : « nos chants alors jailliraient de toutes nos voix réunies sur la grève et monteraient vers le ciel, plus brillants que tous les *tantum ergo* et tous les « Y faut que ça change » du monde! Pour le reste, changer du pareil au même, pourquoi? » (65). La supposée révolution à venir

n'est qu'un leurre pour Michel. En réponse au slogan « y faut que ça change! » du parti libéral, Michel offre le commentaire suivant : « Tout est changement et nous avons changé, mais non pour le meilleur. Oui, ils ont choisi le pire. Ils ont choisi le meurtre tranquille, la progression lente de l'anéantissement. » (146). « Meurtre tranquille » plutôt que Révolution tranquille : Michel n'y va pas de main morte. N'oublions pas que le roman a été publié au début de ce que Jean Larose appelle « la petite noirceur », le début des années 1980, une période marquée par la remise en question du projet national québécois et le surgissement de nouvelles préoccupations sociales – le féminisme, l'homosexualité, les minorités culturelles, pour ne nommer que les plus connues. Lalonde est l'un des premiers écrivains à remettre en question le progrès présumé de la Révolution tranquille, dans un roman qui n'a pourtant pas les apparences d'un manifeste politique. C'est en mettant la société québécoise en rapport avec ses voisins autochtones que l'échec de la Révolution tranquille peut s'apercevoir :

Dans l'avenir, même libéral, il n'y a pas beaucoup de chances que ça se rétablisse. Eux, dans leurs convois, triomphants, imbéciles, possédant déjà le futur, et l'Indien dans sa cabane, dans sa légende, inquiétant mais vaincu. Le malentendu ne peut que se lover sur lui-même en vue d'un éclatement futur ou d'un coma perpétuel. L'histoire est passée tout droit. (110)

Si pour Michel la Grande Noirceur est une régression par rapport aux origines du Québec, qui selon lui a été fondé par le contact entre Amérindiens et Français, la Révolution tranquille ne fait rien pour corriger la faute. Dans la citation précédente, les deux dernières phrases sont intéressantes de par leur ambiguïté : Michel parle-t-il des Amérindiens ou des Québécois quand il dit que « l'histoire est passée tout droit »? Après tout, une telle phrase ne serait pas déplacée dans un essai de *Parti pris*; et, nous le répétons, l'opposition entre « un éclatement futur ou un coma perpétuel » semble faire écho aux propos d'Hubert Aquin quant au peuple québécois, pronostic auquel la Révolution tranquille était censée apporter un remède.

Chose certaine, c'est la juxtaposition de l'Autochtone au Québécois qui permet à Michel d'exprimer son insatisfaction par rapport à la direction dans laquelle sa société se dirige. Il revient constamment à l'idée que le Québec a fait fausse route dans le passé, et que c'est seulement en se rapprochant de l'Amérindien que cette erreur peut se corriger :

Je ne crois pas que c'est changer qu'il faudrait. Ce qu'il faudrait, c'est revenir un siècle en arrière et recommencer. Rencontrer l'Indien et qu'une civilisation naisse de cet accouplement unique sur toute la planète. Ce qu'il faudrait, c'est avoir la liberté d'être ce qu'on est [...]. Ainsi, ici, aujourd'hui, devraient coexister nos races. (65)

De toute évidence, l'objectif de la Révolution tranquille – se libérer du joug colonial anglophone – n'a pas su remédier au malaise identitaire québécois.

Refus de l'Autochtone et réintégration de la société québécoise

Même si le père de Michel – qui est d'ailleurs presque complètement absent du récit – est métis, Michel n'insiste pas sur son sang mixte. Comme le portrait manichéen de l'Autochtone maintenu tout au long du roman le démontre si bien, les peuples autochtones et blancs restent bien séparés. Nous ne croyons donc pas que le métissage soit proposé non plus comme remède au malaise identitaire québécois. Ceci représente une certaine nouveauté par rapport à la tradition québécoise³, où le héros du récit s'enfonce dans les bois pour mieux vivre un métissage avec l'Amérindien, comme l'a remarqué Jack Warwick : « [...] il est assez remarquable de ne plus donner la place centrale au coureur de bois » (122). En d'autres mots, Warwick s'étonne que Michel ne choisit pas de fusionner avec l'Amérindien, incarnation de la forêt et du temps mythique des origines du Canada français. En effet, loin de se joindre à son amant Kanak, Michel accepte d'aller au séminaire; nous apprenons dans la suite du roman, *Sept lacs plus au nord*, qu'il ne reverra pas Kanak pendant trente ans. Michel jouit d'un dernier moment de fusion avec Kanak et se fait dire dans la voix de celui-ci :

[...] le temps de l'humiliation est terminé, je te le répète. Il s'agit maintenant des mots, de la parole. Tu dois apprendre, toi qui les possèdes déjà, à manipuler les mots comme des outils, ou mieux, comme des armes. Voilà le sens de la prophétie, ta voie, ta contribution au grand trésor de notre survie. (150)

Encore une fois, l'énoncé de « Kanak » (c'est Michel qui parle à sa place) est ambigu. « Le temps de l'humiliation » est terminé pour Michel ou pour Kanak? Pour les deux? Michel ne deviendra pas coureur des bois, mais citadin; il ne sera pas tireur d'eau ou bûcheron, mais écrivain. L'avenir, s'il va se différencier du passé, se construira dans l'imaginaire autant

que dans la politique. C'est en écrivant que Michel pourra construire une société ouverte à l'Autochtone au lieu d'être dominée par la peur : « tu prendras plume et papier et tu laisseras ta mémoire travailler, fouiller le monde afin d'exhumer tout à fait l'ancien rêve pour qu'ils l'aperçoivent et le reconnaissent enfin » (150-51). Il va faire partie intégrante de sa société, geste qui est traduit par l'acceptation de Michel de poursuivre ses études au séminaire. Après avoir passé une dernière nuit de fusion avec Kanak, Michel part, docile, pour le séminaire, apprenant la mort de Duplessis en cours de route. Bâtir la société québécoise passe par l'éducation, voire le catholicisme, et non pas par une vie dans les bois. Michel va garder l'Amérindien dans sa conscience, non pas comme une synthèse heureuse de deux identités, mais comme une dualité irréductible : « cette déchirure qui avait tout fondé, tout décidé de lui, depuis toujours et pour toujours. Double vie. Polarités irréconciliables et pourtant jointes, réunies, accolées par force au plus enfoui du corps » (*Sept lacs* 13-14).

En revenant à la théorie de Bhabha, l'on peut mieux comprendre pourquoi il n'y a pas de fusion ou de métissage d'identité chez Michel. En gardant une ambivalence face à la figure de l'Autochtone, Michel s'identifie partiellement à cette image, ce qui explique son désir pour Kanak. En même temps, cependant, il reconnaît la différence aliénante de cette figure et réagit avec peur, regagnant la sécurité de son village et de l'Église, deux institutions qu'il critique pourtant sévèrement. L'ambivalence dont la narration de Michel fait preuve – même si l'attitude de Michel lui-même ne déroge pas à l'idéalisation de Kanak – permet à Michel une tension productive entre lui et sa société. Cette identification partielle à la figure de l'Autochtone permet à Michel de prendre congé de son village – mais tous les congés doivent éventuellement prendre fin et celui de Michel ne fait pas exception.

Conclusion

En fin de compte, le personnage autochtone, d'apparence si important pour Michel, s'efface à la fin du récit : il a rempli sa fonction de guide, quitte à revenir au besoin. Nous partageons donc à ce sujet la conclusion de Jean Morency dans son analyse du roman⁴. Cependant, notre emploi de la théorie de Bhabha nous amène sur une autre piste, celle du manque au cœur du sujet québécois, et cette piste ne mène pas vers un enracinement en territoire américain, comme le prétend Morency, mais vers un mal à être toujours aussi présent. Notre lecture du roman à la lumière de la théorie de Bhabha a démontré que le discours sur l'Autochtone se révèle

hautement stéréotypé, car il est dépeint comme primitif, enfantin, vivant en harmonie avec la nature, mais en même temps peut-être barbare et violent, certainement amoral. En même temps, et conformément au modèle de Bhabha, une profonde ambivalence envers l'Autochtone se dégage du *Dernier été des Indiens*. Autant Michel fait la louange de Kanak et de sa tribu, autant le village les méprise; qui plus est, l'ambivalence de Michel envers Kanak – et envers sa propre société – est révélée par le flottement dans son emploi de pronoms et son identification intermittente au village.

À ce discours ambivalent et stéréotypé sur l'Autochtone s'ajoute une discussion du sens à donner aux stades historiques du développement de la société québécoise. L'identification problématique de Michel à Kanak lui permet de prendre une certaine distance par rapport à sa collectivité et de réfléchir sur le présent et l'avenir. La critique cinglante livrée sur la Grande Noirceur dans le roman rentre dans les usages de l'époque, mais la critique tout aussi virulente de la Révolution tranquille a de quoi surprendre. En effet, c'est l'une des premières tentatives romanesques de remettre en question le nationalisme de cette époque; tentative reprise sous forme d'essai par Jean Larose, qui évalue la production culturelle québécoise d'après 1980 et en vient à la conclusion d'une « petite noirceur », un épuisement du mouvement national québécois. Selon lui, le malaise identitaire québécois s'est maintenu au-delà de la fin de la Révolution tranquille parce que l'histoire du colonialisme, du moins celle où le Québécois tenait le rôle de colonisé à l'intérieur de la Confédération, ne s'est pas soldée.

L'importance du personnage autochtone dans *Le dernier été des Indiens*, ainsi que la lecture postcoloniale inspirée par Bhabha que nous en avons faite, explique d'une toute autre manière ce malaise identitaire. En effet, notre emploi de la théorie postcoloniale, qui met le Québécois à la place du colonisateur dans son rapport avec l'Autochtone, est très différent de l'emploi critique courant de la Révolution tranquille qui assignait aux Québécois la place du colonisé dans leur rapport aux Anglais. Le cadre décolonisant des années 1960 a informé le discours identitaire de la Révolution tranquille, créant un paradigme d'opposition ou d'antagonisme avec le pouvoir colonisateur. Dans le roman de Lalonde, cependant, ce cadre oppositionnel semble s'épuiser et faire place à une nouvelle dualité, celle qui a toujours été là, celle de l'Autochtone et du Québécois. Cette dualité n'est pas empreinte d'un caractère antagoniste, mais plutôt ambivalent; et, si on en croit le modèle des rapports coloniaux de Bhabha, elle est vouée à la répétition, ce que l'importance constante de l'Amérindien dans la littérature québécoise de la fin du

vingtième et du début du vingt-et-unième siècle semble confirmer. La présence de l'Autochtone souligne le manque historique dans l'identité canadienne française et québécoise; au lieu d'être une « carence » (dans la terminologie des théories de la décolonisation), ce manque semble être commun à toutes les sociétés coloniales et non pas seulement à celle du Québec. Ceci veut dire que le manque et l'absence ne viennent pas, ou ne viennent pas seulement, d'une Conquête, mais aussi de la situation coloniale d'origine, celle qui faisait affronter des colons français à des Autochtones. Ce roman nous démontre que la Révolution tranquille n'a pas réglé le problème de l'identité québécoise, non pas parce qu'elle n'a pas abouti à l'indépendance, mais plutôt parce que le manque identitaire qui semble sempiternel chez les Québécois pourrait très bien s'attribuer à leur statut de colonisateurs au lieu de leur statut de colonisés.

Notes

1. Nous utilisons les dates les plus étendues pour parler de ces deux périodes; voir à ce sujet <http://www.litterature-quebecoise.org/noirceur.htm> et http://agora.qc.ca/mot.nsf/Dossiers/Revolution_tranquille.
2. Toutes ces références paginales, ainsi que celles qui suivront, sont de l'édition originale du roman : Paris, Seuil, 1982.
3. L'on pense par exemple à *Un dieu chasseur* de Jean-Yves Soucy, ou à *L'Élan d'Amérique* d'André Langevin; voire même au personnage de François Paradis dans *Maria Chapdelaine*.
4. Morency conclut que l'Amérindien est voué à la disparition physique pour rester sur le plan symbolique : « ... cette disparition, cet effacement, leur promettent une pérennité symbolique. » (227)

Ouvrages cités

- Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, Londres et New York: Routledge, 1994.
- Frédéric, Madeleine. « Quête de l'origine et retour au temps mythique : deux lignes de fuite dans l'œuvre de Robert Lalonde » dans Franca Marcato-Falzone, dir., *Mythes et mythologies des origines dans la littérature québécoise*. Bologna : CLUEB, 1994.
- Goldie, Terry. *Fear and Temptation. The Image of the Indigene in Canadian, Australian, and New Zealand Literatures*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 1989.
- Lalonde, Robert. *Le dernier été des Indiens*. Paris : Seuil, 1982.
- , *Sept lacs plus au nord*. Paris : Seuil, 1993.
- Larose, Jean. *La petite noirceur*. Montréal : Boréal, 1987.
- Lépine, Stéphane. « Le frémissement des présences inquiètes : Entrevue avec Robert Lalonde ». *Lettres québécoises*, 132 (hiver 2008) : 6-10.
- Martel, Réginald. « Le deuxième roman de Robert Lalonde. La perfection de l'échec. » *La Presse* samedi 18 septembre 1982, C3.
- Monkman, Leslie. *A Native Heritage. Images of the Indian in English-Canadian Literature*. Toronto: U of T Press, 1981.
- Morency, Jean. *Le mythe américain dans les fictions d'Amérique* Québec, Nuit blanche, 1994.
- Pelletier, Mario. « Peaux-rouges et fesses blanches ». *Le Devoir* 18 septembre 1982, 19.

- Ruggeri, Paola. « L'image de l'Indien chez Robert Lalonde : Avant et après la crise d'Oka. » *Francophonía* 39 (2000) : 113-24.
- Smith, Donald B. *Le "Sauvage" pendant la période héroïque de la Nouvelle-France (1534-1663) d'après les historiens canadiens des XIXe et XXe siècles*. Montréal, Hurtubise HMH, 1974.
- Tremblay, Emmanuelle. « Une identité frontalière. Altérité et désir métis chez Robert Lalonde et Louis Hamelin ». *Études françaises* 41.1 (2005) : 107-124.
- Vautier, Marie. "Postmodern Myth, Post-European History, and the Figure of the Amerindian", *Canadian Literature* No 141 (Summer 1994): 15-33.
- Warwick, Jack. « L'appropriation de l'identité autochtone dans la littérature québécoise » in *Zeitschrift für Kanada-Studien* 16.1 (1996) : 118-125.