BLANCS D'AMÉRIQUE.
LA RHÉTORIQUE DE PIERRE VALLIÈRES : RETOUR SUR UNE PROBLÉMATIQUE QUÉBÉCOISE

par

Coralie Jean

Département des littératures de langue française, de traduction et de création

Université McGill, Montréal

Mai 2023

Thèse soumise à l'Université McGill

en vue de l'obtention du grade de Ph.D. en langue et littérature françaises.

©Coralie Jean 2023

Résumé

Cette thèse examine la rhétorique politique déployée dans l'essai polémique de Pierre Vallières, *N* blancs d'Amérique* (1968). Rédigé dans la célèbre prison *The Tombs* de Manhattan, ce texte au genre hybride entre l'autobiographie, le manuel d'histoire populaire et l'exposé sert de plaidoyer à l'auteur, alors détenu sans procès. L'ouvrage parait aux Éditions Parti Pris et s'adresse à un lectorat engagé, mobilisé par le mot d'ordre « anticléricalisme, indépendance et socialisme ». Son succès notable a fait de l'ouvrage un véritable livre-écran, une analogie fondamentale au récit de ce qui s'est constitué en tant que peuple québécois. Pourtant, une lecture attentive permet de révéler les ambiguïtés majeures qui y logent, notamment par rapport à l'histoire et à la représentation de la nation. Cette thèse ne cherche conséquemment ni à défendre ni à condamner l'ouvrage, mais plutôt à interroger de manière stricte l'incontestable appropriation d'une expérience noire du monde, dont le symptôme le plus visible est l'utilisation de l'oxymore constituant la figure-titre.

Si l'influence des mouvements de décolonisation contemporains à la rédaction de l'essai est bien connue, l'argumentaire lié à la racialisation trouve ses racines profondes dans la tradition philosophique occidentale et les discours qui y correspondent. Il s'agira alors de mettre en évidence que la structure de l'essai se construit non seulement autour de la qualification racialisante du peuple québécois, mais tout aussi dans son rapport fondamental à l'américanité comme dispositif colonial d'expropriation autochtone. Enfin, les enjeux relatifs à la nation et à la notion de peuple sont intrinsèquement liés à la reproduction de cette communauté, un phénomène perpétué et stabilisé par des rapports patriarcaux. Interreliés, ces systèmes d'oppression se trouvent reconfigurés, médiés et permutés dans le texte de Vallières, formant un argumentaire aussi efficace que précaire.

Abstract

This thesis examines the political rhetoric used in Pierre Vallières' polemical essay, N* blancs d'Amérique (1968). Written in Manhattan's infamous prison The Tombs, this text, which is a hybrid of autobiography, popular history manual and exposé, serves as a legal defense for the author, who was detained without trial. The book was published by Éditions Parti Pris and was aimed at a politically conscious readership, mobilised by the slogan "anti-clericalism, independence and socialism". Its notable success made the work a veritable "livre-écran", a fundamental analogy for the narrative of what constituted the Quebec people. However, a close reading reveals the major ambiguities that lie within it, particularly in relation to the history and representation of the nation. This thesis therefore seeks neither to defend nor to condemn the book, but rather to strictly examine the undeniable appropriation of a black experience of the world, of which the most visible symptom is the use of the oxymoron constituting the title figure.

While the influence of the decolonisation movements contemporary with the writing of the essay is well known, the argumentation related to racialisation has its deep roots in the Western philosophical tradition and the discourses that are associated with it. It will then be shown that the structure of Vallières's essay is built not only around the racializing characterization of the Quebec people, but also in its fundamental relationship to Americanness as a colonial device of indigenous expropriation. Finally, issues relating to the nation and the notion of peoplehood are intrinsically linked to the reproduction of this community, a phenomenon perpetuated and stabilised by patriarchal relations. These interrelated systems of oppression are reconfigured, mediated and permuted in Vallières' text, forming an argument that is as effective as it is precarious.

Remerciements

Je tiens d'abord à remercier Alain Farah, en sa qualité de directeur de thèse. Tout au long de ce parcours singulier, il a témoigné d'une confiance inébranlable dans ma démarche intellectuelle et a su m'encourager à rester fidèle au projet que je portais. Son soutien a indéniablement permis de mener cette thèse à bon port.

Je tiens également à souligner l'apport financier du Département de langue, de traduction et de création de l'Université McGill, à divers moments lors de mon parcours. Il me semble important de mentionner que cette thèse n'a pas reçu de financement d'organismes subventionnaires. Bien qu'évidemment relative, cette autonomie m'a humblement permis de rester fidèle au plus près de mes engagements.

Un peu comme l'histoire qui a continué son cours à une époque où les conséquences de l'écocide sont de plus en plus nombreuses et où les forces de l'oppression, de l'exploitation et de la bêtise veulent se présenter comme la seule option crédible, un grand pan de mon histoire personnelle s'est aussi déroulé pendant la rédaction de cette thèse. Je remercie toutes celles, tous ceux, qui ont partagé mon chemin, d'une façon ou d'une autre.

Enfin, il ne me serait pas possible ici de passer sous silence le fait que l'Université McGill a historiquement pu se développer d'abord par l'implication personnelle de James McGill dans l'exploitation des communautés autochtones, par le commerce des fourrures et la prise de possession des terres et par leur mise en esclavage. En 1860, le gouvernement de l'époque a utilisé des fonds autochtones pour financer la création de l'Université. Ce montant n'a jamais été retourné aux communautés. Le prix d'un diplôme universitaire, pour exister dans la lumière, repose sur les choses qui restent dans l'ombre.

Table des matières

Résumé ii

Abstract iii

Remerciements iv

Avant-propos. 1

Au sujet des mots choisis 5

La littérature québécoise, cet étrange objet 15

« Ni Patrie, ni état. Ni Québec, ni Canada » 17

Décolonialité et féminisme 21

Vers un autre début 22

Le lieu de la responsabilité 24

Introduction 28

Chapitre 1. Une expérience noire du monde : métaphore raciale, appropriation, effacement 61

1.1 Éléments d'histoire 67

1.2 Stratagèmes et dispositifs 137

1.3 L'autobiographie et le récit d'esclaves 168

1.4 Une nouvelle alliance 194

Chapitre 2. La nation perdue : communauté imaginaire et enjeux coloniaux 222

2.1 L'esprit de la nation 226

2.2 Carnaval-Machine 281

2.3 Jouer à devenir i*dien : de l'Autre en Amérique 324

Chapitre 3. Reproduction : nationalisme et patriarcat 363

3.1 Écrire dans la maison du père 373

3.2 La famille, point de départ 414

3.3 Figures de femmes 436

3.4 Un espace clos 500

Conclusion 506

Retour sur une lecture 507

Le sens de la gauche 513

Lutter politiquement, c'est aimer combattre 518

Bibliographie 521

1. Corpus primaire 521

2. Corpus critique 521

3. Corpus théorique et méthodologique 523

4. Œuvres citées, articles de presse et archives 541

Avant-propos.

En 1955, Frantz Fanon s'engage sur le « problème de l'homme de couleur dans le monde blanc[1] » dans le texte « Antillais et Africains » et écrit : « Avant d'entrer dans le débat nous voudrions faire remarquer que cette histoire de nègre est une sale histoire. Une histoire à vous soulever l'estomac. Une histoire en face de laquelle on se trouve totalement démuni si on accepte les prémisses des salauds[2] ». Remettre en question les « prémisses des salauds », c'est peut-être là la tâche de ce difficile projet de relecture de l'essai de Pierre Vallières, *N* blancs d'Amérique*. Il s'agit de commencer par établir qu'il y a dans la réflexion de toute personne blanche, une part de « salaud », une part salope, qui s'abstrait du monde en tant qu'Homme[3] et qui voit l'Autre. C'est dans ce même esprit que Jean-Paul Sartre pouvait écrire dans le texte *Orphée noir* :

---

[1] F. Fanon, « Antillais et Africains », dans *Pour la révolution africaine*, p. 22. Ce texte paraît d'abord dans la Revue *Esprit* de février 1955, avant d'être regroupé dans l'anthologie *Pour la révolution africaine*, dans la petite collection Maspero en 1964.

[2] *Idem*.

[3] Le Sujet est toujours-déjà masculin. Cela ne veut pas dire qu'il ne peut pas être substitué a posteriori par un sujet féminin, tel qu'on le lirait « la Femme », cishétérosexuelle. Cette translation implique l'élasticité de la catégorie « Humanité » telle qu'elle existe sous les régimes de démocratie bourgeoise libérale, mais elle ne peut être omise. La nature mobile de l'inclusion - ou corollairement de l'exclusion - du sujet « Femme » a historiquement mené celui-ci à questionner le caractère irrésolu de son appartenance : ou bien « La Femme » sera l'autre de l'Homme, ou bien la femme sera un homme qui n'en a pas le nom. Cela est directement à lier à la récurrente et vicieuse utilisation par les féminismes blancs de métaphores raciales, souvent liées à l'esclavage ou au statut d'humanité légalement reconnu. A. Davis, dans *Women, Race and Class* (1981) retrace l'histoire de cette imbrication dans le mouvement féministe américain blanc pour le droit de vote. L'articulation de Davis sera enrichie des réflexions des féministes noires américaines, notamment par la contribution d'A. Lorde, « Age, Race, Class and Sex : Women Redefining Difference », regroupé dans le livre *Sister Outsider*. De nombreux ouvrages adressent ce conflit en s'éloignant des formes d'écriture institutionnelles en revendiquant la possibilité de produire du savoir par des formes d'expression plus libres, notamment dans l'anthologie *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*, sous la direction d'A. G. Hull, P. Bell-Scott et B. Smith. Enfin, dans le contexte français, on consultera le texte de F.

> […] je vous souhaite de ressentir comme moi le saisissement d'être vus. Car le blanc a joui trois mille ans du privilège de voir sans qu'on le voie ; il était regard, il était regard pur, la lumière de ses yeux tirait toute chose de l'ombre natale, la blancheur de sa peau c'était un regard encore, de la lumière condensée. L'homme blanc, blanc parce qu'il était homme blanc comme le jour, blanc comme la vérité, blanc comme la vertu, éclairait la création comme une torche, dévoilait l'essence secrète et blanche des êtres[4].

L'essai de Pierre Vallières érige en dispositif tout un jeu entre le visible et l'invisible, entre la lumière et l'ombre, entre l'apparence et son revers. D'une certaine manière, l'auteur felquiste souhaite offrir aux prolétaires québécois ce « saisissement d'être vus », dont parle Sartre. Cela n'est évidemment pas dépourvu d'un nombre important de considérations politiques, philosophiques, éthiques. Et la première de ces considérations, la plus évidente, est celle de la figure oxymoronique qui titre l'ouvrage et qui est immédiatement confrontant. Le caractère provocateur et polémique de la figure se trouve à son paroxysme dans la formule du *titre*, c'est-à-dire non seulement en tant que « paratexte », pour reprendre la formule de G. Genette, c'est-à-dire comme « frange [entourante] d'un halo pragmatique l'œuvre littéraire[5] », mais aussi parce que le titre, contrairement au développement, n'est pas directement argumenté, appuyé et donc contestable sur son contenu. Le titre est un donné, un objet textuel « artificiel », « un artefact de

---

Vergès, « Féminismes décoloniaux, justice sociale, anti-impérialisme » qui revient sur la périodisation des féminismes et interroge le rapport à la chose coloniale au sein de la rhétorique du Mouvement de Libération des Femmes (MLF). Pour une approche plus historiographique, on pourra se référer au texte d'E. Dorlin, « De l'usage épistémologique et politique des catégories de "sexe" et de "race" dans les études sur le genre ».

[4] J.-P. Sartre, « Orphée noir », p. ix.

[5] G. Genette, « Les titres », dans *Seuils*, p. 5.

réception ou de commentaire[6] », qui porte une certaine promesse de lecture de l'ouvrage, mais qui possède aussi une existence relativement autonome – dans les catalogues, dans les listes, dans les bibliographies, dans autant de répertoires et d'entrées internet, etc. L'opposition entre une expression située[7] – et irréductiblement associée à un caractère péjoratif – pour décrire des

[6] *Idem*. Genette emprunte cette réflexion au philologue L. H. Hoek.

[7] Nous savons qu'un certain désir de contextualisation de quelques considérations lexicologiques de ce terme, souvent partielles, a été au cœur de plusieurs polémiques récentes quant à l'usage de ce terme. Établissons clairement que les conventions et les normes liées à l'usage d'un terme, même dans un contexte précis, n'échappent pas, bien au contraire, aux dynamiques de pouvoir et de positionnement de l'énonciation. Conséquemment, nous retiendrons ici trois éléments qui permettront d'enrichir la réflexion. D'abord, pour le terme « n*gre » en français, bien que l'étymologie emprunte au *negro* latin, il faut dans un premier temps retenir que sa valeur racialisante appartient à la période moderne de la traite atlantique des personnes, notamment avec une première occurrence en 1516, dans le récit de voyage des frères Parmentier (voir à ce sujet L.-F. Hoffmann, *Le N* romantique*). L'ambivalence de son caractère péjoratif apparait dès le XVII[e] siècle, selon les contextes d'énonciation, comme en témoignent les travaux de S.Delesalle et L. Valensi, ainsi que ceux de S. Daget par exemple. En 1820, Victor Hugo comprend assez bien certaines dynamiques pour faire dire à ses personnages de révoltés du roman *Burg-Jargal* , un dispositif narratif qui reste marqué par l'appropriation et le paternalisme : « N* et mulâtres! Qu'est-ce que cela veut dire? Viens-tu ici nous insulter avec ces noms odieux, inventés par le mépris des blancs? Il n'y a ici que des hommes de couleur et des noirs, entendez-vous, monsieur le colon? ». Aimé Césaire – et d'autres autour de lui, notamment les sœurs Paulette et Jeanne Nardal – reprend et réutilise le terme pour articuler la n*gritude en tant que « manière de vivre l'histoire dans l'histoire [et de] réfléchir à la valeur de tout ce qui est enfoui dans la mémoire collective de nos peuples et même dans l'inconscient collectif » (*Discours sur la n*gritude*) et que traduit conséquemment l'utilisation du substantif « n* ». Deuxième élément de réflexion : l'évolution de la terminologie par les personnes concernées aux soi-disant États-Unis, qui a une influence sur le terme choisi dans l'expression française québécoise. Comme le souligne L. Bennet Jr dans son texte, *What's in a Name ? N*o vs Afro-American vs Black*, les rapports qu'entretenaient les premières personnes d'origine africaine à être mises en esclavage en Amérique sont largement méconnus, mais il semble que l'on a observé des traces de réticence. À partir du XIX[e] siècle, des groupes feront campagne en faveur du terme « Afro-American » au détriment de « N*o », associé à la « mentalité maître-esclave » (Bennett Jr, p. 399), alors que d'autres mettront de l'avant le terme « colo(u)red ». Néanmoins, le terme « N*o » sera aussi repris de manière militante par des figures importantes de l'histoire noire américaine, comme F. Douglass ou W.E.B. Dubois qui contribue à normaliser le terme dans une lettre datée de mars 1928 désormais devenue célèbre. Dans les années 1930, le terme sera normalisé notamment par le New York Times, en 1930, qui l'utilise avec le « N » majuscule. Cette période sera somme toute relativement brève, puisque des critiques émergentes de la gauche noire radicale s'y opposent à nouveau en faveur du terme « Black », comme c'est le cas des *Black Muslims* où évolue d'abord Malcolm X, qui auront une influence sur les mouvements révolutionnaires et les mouvements nationalistes noirs des années 1960 et 1970. Dans une publication contemporaine à celle de P. Vallières, *Black Power : The Politics of Liberation* (1967), Kwame Ture (alors connu sous le nom de Stokely Carmichael, celui-là même qui offre un témoignage de solidarité publié à la fin de l'essai de Vallières) ainsi que le politologue Charles V. Hamilton

personnes noires et un terme associé à la blancheur, suscite immédiatement un effet de polémique et de provocation – l'oxymore-titre fait exister textuellement une contradiction difficilement pensable. S'agit-il de personnes partageant les conditions des personnes noires, mais qui apparaissent comme blanches ? De personnes blanches noircies par certaines

---

proposent de proscrire définitivement le terme « N*o » qu'ils associent à un statut d'infériorité. Ce qui nous mène à notre troisième observation : soit l'utilisation québécoise du terme. À notre connaissance, il n'existe pas de travaux, partiels ou exhaustifs, sur l'évolution de ce vocable dans le contexte québécois, mais une recherche préliminaire semble aller dans le même sens que les travaux de S. Delesalle et L. Valensi pour le cas français, auquel il faut ajouter l'influence des *Minstrel Shows* et autres formes de théâtre commercial qui valorisent le déguisement d'acteurs et d'actrices blanches à des fins humoristiques. L'utilisation du terme « n* » dans un contexte journalistique ou documentaire semble se faire en écho avec l'utilisation du terme en anglais américain. Le journaliste Rémi Tremblay l'utilise dans *Un revenant, épisode de la Guerre de Sécession aux États-Unis* (1884), un texte au caractère sérieux où la description des conditions et actions des personnes noires tente de correspondre à la réalité observée. D'autres cas de figures, plus proches de *NBA*, permettent de voir que les termes « Noir » et « N* » semblent utilisés comme synonymes. C'est le cas notamment du cahier spécial du journal *Le Devoir*, daté du 23 octobre 1968, en parallèle avec la tenue du *Congress of Black Writers* qui se déroule à l'Université McGill. Le cahier est intitulé d'abord « Les écrivains noirs », mais les articles sont regroupés sous le titre « Les n* ». Les deux principaux articles de fond, signés par Jean-Pierre Tadros (*Bilan d'une confrontation*, à propos du déroulement du Congrès) et Naïm Kattan (*Baldwin s'interroge sur la réalité*) utilisent le substantif « Noirs ». Pourtant, il y a justement une différence notable. Tadros et Kattan couvrent des aspects sociohistoriques et littéraires contemporains, et choisissent conséquemment le terme « Noir », en adéquation avec les débats aux soi-disant États-Unis déjà mentionnés. L'entretien avec le Dr. Walter Rodney conduit par Jean-Pierre et Connie Tadros permet d'ailleurs au lectorat de se familiariser avec la différence des termes, dans le contexte de la n*gritude française : « […] à moins que Senghor ne soit préparé à rompre avec le système colonial, il pourra écrire tous les poèmes du monde, il restera essentiellement un captif noir, ou bien, pour employer un langage qui serait plus expressif à mes frères noirs des États-Unis, un N* » (p. 28). À l'opposé de ces précisions, le titre du cahier, « Les n* », sans majuscule, ni présentation, ni mention en première page, repose minimalement sur une réduction élémentaire du sujet. La connotation exotisante, voire péjorative n'est pas exclue, et la notable simplicité de l'expression témoigne de l'aspect pour le moins imprévu du sujet, tout en ne donnant aucune information précise sur la teneur du cahier, c'est-à-dire très spécifiquement le Congrès des Écrivain·e·s Noir·e·s, se contentant de faire de cet événement une simple synecdoque pour « les Noir·e·s ». Comme c'est le cas dans l'essai de P. Vallières, une connaissance relativement informée des enjeux noirs en Amérique côtoie une utilisation inconséquente – parfois vieillie, parfois sensationnaliste – du terme; ceux-ci se combinant dans un résultat sémantique où s'allient la provocation et la menace.

caractéristiques ? Le caractère polémique se trouve renforcé par cette confusion. Il fallait donc, pour écrire une thèse sur un ouvrage dont le titre polémique est aussi directement associé à la racialisation se questionner sur la responsabilité méthodologique qui en découle. D'entrée de jeu, j'ai choisi de ne pas recourir, en ce qui concerne ma propre énonciation, à tout mot historiquement associé à l'appropriation raciale, à l'insulte, à la dépréciation, à la ligne de démarcation entre ce qui constitue l'humanité et ce[8] qui en est exclu[9], et en particulier à ce mot « n* ». Et ce, bien que cette expression, en tant que mot et en tant qu'idée, ou plutôt dans la dialectique entre les deux, soit au cœur du projet de cette thèse. En ce qui concerne le titre de l'essai de P. Vallières, les références utiliseront la formule abrégée *NBA*.

Au sujet des mots choisis

De manière générale, j'ai voulu éviter l'effacement, le contournement périphrastique ou toute autre sorte de mécanisme de censure (« mot en n ») ou d'automatisme mentaux[10]. Il s'agira plutôt ici de réfléchir plus largement à nos conceptions du monde (*Weltanschauung*) et au rôle qui joue le langage, en particulier lorsque les personnes les plus concernées par ces mots – et

[8] On notera la chosification de personnes humaines dans le langage même.

[9] C'est là une des thèses essentielles de la réflexion de G. C. Spivak, dans *A Critique of Postcolonial Reason*, notamment à propos des moments « Kant », « Hegel » et « Marx » de la philosophie.

[10] Je fais plutôt ici le parallèle avec les précieuses paroles d'une amie transgenre qui me confiait que ce qui la dérangeait, l'amenait à se sentir être l'Autre, lorsqu'elle se trouvait à être mégenrée, c'était la preuve dans le langage, dans l'anecdote d'un moment, que les énonciateurs et les énonciatrices la pensaient au masculin, puis faisaient des ajustements cosmétiques, activaient un mécanisme de traduction automatique, dans un malsain mélange de politesse de façade et de confusion.

surtout par les réalités qui y sont associées, de toutes sortes de façon – appellent à un nouvel état des choses.

Il ne s'agit donc pas d'une thèse à trous, comme on fait les dictées, où l'on n'aurait qu'à rajouter le mot mentalement sans le prononcer, mais plutôt d'une approche qui cherche à voir comment son omission volontaire et consciente, à tout moment inséparable du politique et de l'éthique, peut amener un certain nombre de changements dans les structures théoriques, révélant par le fait même le travail caché dans la rhétorique. On se rappellera la réflexion de K. Marx et F. Engels dans *L'Idéologie allemande* : « les idées ne sont pas transformées dans le langage de telle sorte que leur particularité s'y trouve dissoute ou que leur caractère social figure à côté d'elles dans le langage, comme les prix à côté des marchandises. Les idées n'existent pas séparées du langage ».

On retrouvera le terme litigieux en citations directes de théoricien·ne·s et de philosophes noir·e·s qui ont consacré des travaux spécifiquement à cette question, et dont les réflexions permettent souvent d'amorcer un véritable travail de déconstruction des polarités et des antagonismes qui constituent le monde – il ne me semblait pas opportun personnellement de modifier leurs propositions, et ce, même si elles s'inscrivent dans une variété de contextes. En ce qui concerne les extraits du texte de Vallières, ou le cas échéant d'autres extraits littéraires écrits par des personnes blanches, j'ai choisi de n'indiquer que la lettre « n », suivie de l'astérisque. J'ai confiance que le traitement intellectuel de ces extraits permettra de les mettre en lumière pour

exposer le caractère problématique, non seulement de leur utilisation par des auteurs spécifiques, mais de leur appartenance générale à un large appareil rhétorique important à la pensée phallogocentrique occidentale, un concept qui implique la combinaison entre la masculinité comme norme autoritaire et la maitrise du langage comme source de vérité et de connaissance. Plus qu'une simple occurrence, le terme appartient à une grammaire de la domination, même quand l'exposition de celle-ci cherche à générer son renversement, c'est-à-dire qu'elle revendique une posture antiraciste.

D'autres choix terminologiques ont été nécessaires. D'abord, en ce qui concerne le gentilé « Noir·e » en tant que nom. Il est digne d'intérêt de mentionner qu'en langue anglaise, dans la foulée de la dernière vague de contestation sociale autour de « Black Lives Matter », la plupart des organisations de journalistes et des comités de rédaction ont adopté l'utilisation du « B » majuscule[11]. En français, cet usage est en adéquation avec la recommandation de l'Office québécois de la langue française qui stipule que « les noms qui désignent un peuple, un groupe humain se définissant par la couleur de la peau ou les habitants d'une région prennent une majuscule initiale[12] ». Le choix de l'utilisation de la majuscule pour le gentilé « Blanc·he » a suscité davantage de réflexions. D'une part, les sources anglophones ne sont pas consensuelles. D'autre

[11] C'est le cas de l'Associated Press, du New York Times, de NBC, mais aussi de CBC et The Canadian Press. On peut consulter à ce sujet l'article « Black with a capital 'B': Why it took news outlets so long to make a change that matters to so many" ».
[12] Office québécois de la langue française, « Peuples et habitants ».

part, la « définition par la couleur de la peau » de ce groupe est également plus conflictuelle. Néanmoins, j'ai choisi d'utiliser le « B » majuscule, en me ralliant à la réflexion d'Ann Thúy Nguyễn et de Maya Pendleton[13] :

> We believe that it is important to call attention to White as a race as a way to understand and give voice to how Whiteness functions in our social and political institutions and our communities. Moreover, the detachment of "White" as a proper noun allows White people to sit out of conversations about race and removes accountability from White people's and White institutions' involvement in racism. We are also reckoning with the threatening implications of capitalizing "W" in "White," often used by White supremacists, to establish White racial dominance. The violence of capitalizing White in this context makes us grapple with the history of how Whiteness has functioned and thrived in the United States; acknowledging that, yes, White people have had power and still hold power in this country. While we condemn those who capitalize "W" for the sake of evoking violence, we intentionally capitalize "White" in part to invite people, and ourselves, to think deeply about the ways Whiteness survives—and is supported both explicitly and implicitly.

Le terme « I*dien » posait aussi un problème, toujours en raison de son caractère péjoratif, mais aussi par le questionnement suscité par sa valeur erronée depuis Christophe Colomb. Son maintien est intrinsèquement lié aux rapports coloniaux, autant en ce qui concerne les textes de loi qu'en tant qu'insulte liée à l'altérité et à la dépréciation de l'autre dans un système de suprématie blanche. Ainsi conçu, le terme dérive, non pas de la réalité des personnes

[13] Ann Thúy Nguyễn et Maya Pendleton, « Recognizing Race in Language: Why We Capitalize 'Black' and 'White', Center for the Study of Social Policy ».

autochtones, mais du rapport même d'assujettissement colonial et représente une figure fantasmée et fantasmante, profondément enracinée dans les représentations identitaires et culturelles en soi-disant Amérique. J'ai choisi d'inclure l'astérisque dans le terme, notamment pour donner à voir son caractère problématique. On notera qu'en dépit de son utilisation récurrente dans les textes cités et les sources théoriques de cette thèse – utilisation déjà différenciée donc, selon la situation d'énonciation – le terme ne sert jamais de qualificatif pour une personne autochtone réelle. Il est parfois qualificatif du dispositif de chosification de l'altérité qui découle du rapport colonial. Dans d'autres cas, il est le signifiant d'une appropriation identitaire. Inversement, est inscrit le nom des communautés et nations auxquelles appartiennent les personnes autochtones dont les travaux et les réflexions sont cités dans cette thèse, avec l'objectif de faire voir, ne serait-ce que minimalement, la diversité et la variété de ces cultures, traditions et conceptions politiques aujourd'hui.

Par ailleurs, toujours dans le domaine des gentilés, le terme « Canadien français » n'est pas utilisé comme strict synonyme de « Québécois » et cherche plutôt à faire voir dans certains cas l'aspect daté du terme, majoritairement en usage avant la modernité des années 1960. Dans d'autres cas, il s'agit de mettre l'accent sur le récit imaginé de cette communauté et de ceux et celles qui s'identifient comme lié·e·s à elle, et conséquemment à son récit des origines.

En ce qui concerne la féminisation, cette thèse favorise dans tous les cas où cela s'avère pertinent et nécessaire, l'écriture inclusive, en se basant notamment sur les propositions

développées par M. Lessard et S. Zaccour dans leur *Grammaire non sexiste de la langue française*. Néanmoins, certaines expressions porteuses d'une charge sémiotique patriarcale (« Les patrons », « les décideurs ») ou appartenant à un contexte où l'inclusion des femmes est problématique (« les ouvriers ») resteront au masculin pour mieux rendre compte de la dynamique genrée.

Les noms des autrices et autres théoricien·ne·s sont habituellement présentés sous une forme où l'on retrouve l'initiale du prénom, suivi du nom de famille. Certains cas dérogent néanmoins de cette règle, lorsque des règles culturelles accordant un statut différent à la nomination étaient connues. C'est notamment le cas de plusieurs penseurs et penseuses autochtones, dont les noms non coloniaux accompagnent souvent, dans des formes variées, les noms présentés sur le mode occidental. Les théoricien·ne·s issu·e·s du sous-continent indien se verront nommer par leur prénom, puisqu'il s'agit d'une marque de respect. Les mentions des différents territoires et pays tels que définis par les frontières modernes sont précédées de la locution « soi-disant », traduction de l'anglais « so-called ». Cette expression de plus en plus fréquente dans les milieux intellectuels décoloniaux cherche à rendre visible la contestation de ces frontières par les différents peuples et les différentes personnes qui y habitent. Tout en faisant usage de la terminologie courante, l'ajout de la locution permet aussi de rappeler que ces frontières font non seulement référence à des territoires changeant selon les époques, mais qu'elles sont aussi appelées à se modifier dans le futur.

Conséquemment, le cadre théorique de cette thèse repose sur l'acceptation que la responsabilité critique d'une personne blanche face à cet enjeu implique nécessairement une parole tronquée, puisqu'elle travaille dans la négativité du contrepoint, plutôt que dans la loyauté à un modèle d'authenticité[14]. Il s'agit d'une posture de la trahison, au sens de celle qui ne traduit pas, ne rend pas fidèlement, déforme, et dénature quelque « chose[15] ». Toute question de « liberté académique » ou de « liberté d'expression » nécessite l'occultation des mécanismes de pouvoir qui la sous-tende et la reproduise[16]. C'est ce que souligne F. Moten dans sa déclaration d'appui au boycottage des institutions académiques israéliennes lorsqu'il écrit :

> What does academic freedom cost those who are said to enjoy it? This is a question that is, again, corollary and secondary to the question concerning the cost of academic freedom that is meted out upon the ones whose oppression brings it into existence and relief. This problematic of cost is, of course, inseparable from a set of questions concerning benefit. We assume the benefits that accrue to academic freedom without considering the benefits that accrue to intellectual fugitivity. Academic freedom is a matter of state. It's unclear what business it is of those of us who are, and/or may choose to be, stateless. […] Academic freedom is the condition under which the intellectual submits herself to the normative model of the settler. Academic freedom is a form of violence perpetrated by academic bosses who operate under the protection and in the interest of racial state capitalism. Recognize that as a form of violence it is ***reactive and***

[14] Nous pensons par exemple aux travaux de Leanne Betasamosake Simpson (Mississauga Nishnaabeg), de Taiaiake Alfred (Kanien'kehá:ka) ou de Lee Maracle (Stó:lō), entre bien d'autres, qui tendent à conglomérer une pensée intellectuelle ancrée dans les pluralités autochtones décoloniales.

[15] À propos de cette idée de « chose », en particulier de cette « chose » i*dienne telle qu'expérimentée dans les sociétés québécoise et canadienne, on consultera les travaux de B. Cornellier, « La ''chose i*dienne'': Cinéma et politiques de la représentation autochtone dans la colonie de peuplement libérale ».

[16] C'est ce que relevait L. Althusser en montrant que le cœur de l'idéologie bourgeoise était un jeu de mots sur le mot « liberté ».

> *reactionary* in its brutality. It responds to the anoriginary counter-violence of thought and of imagination[17].

Il y a dans le cas de l'étude de l'essai de P. Vallières une contradiction non réductible entre une certaine idée de la « liberté d'expression » et la légitimité qu'ont exprimée à de nombreuses reprises, et par différents forums, des prises de parole de personnes noires, dont l'autorité est ici reconnue. Cette « expression libre » existe dans et au travers de la dualité entre l'illusion créée par la figure de style et l'allusion aux personnes noires, subjectivement absentes de ces opérations rhétoriques. Bien qu'il soit de connaissance générale que les écrits partipristes soient alimentés par les théories de la n*gritude et de la décolonisation, la circonspection des influences directes ou indirectes, des zones de contact même dans ses moments les plus forts, comme c'est le cas ici avec P. Vallières, ne permet pas de fournir une justification raisonnée. Il en va de même pour les réflexions, presque exclusivement initiées et répétées par des personnes blanches, à propos des « paradigmes changeants », du « progrès de la pensée », du présumé « politiquement correct » d'aujourd'hui. Il semble pertinent dans ce contexte de rappeler la réflexion de Leanne Betasamosake Simpson (Mississauga Nishnaabeg) :

> It is a prevailing racist Canadian attitude that we cannot judge writers from the past by today's standards. Which leads me to ask whose historical context and whose standards? We know the answer, and it certainly is not the historical context of the Michi Saagia Nishnaabeg or Black people in Canada[18].

---

[17] F. Moten, « Statement in support of a Boycott of Israeli Academic Institutions ».
[18] Leanne Betasamosake Simpson, *As We Have Always Done*, p. 99.

La fonction idéologique de la métaphore raciale dans le texte de P. Vallières est d'effacer l'antagonisme de classes en créant figurativement un double, un automate, avec lequel on échapperait - stratégiquement, c'est-à-dire en la différant - à la nécessité de la résolution de la contradiction capitaliste. Cela implique de reconfigurer le dispositif nationaliste par lequel passe nécessairement toute grammaire de la politique lorsque le modèle de l'État-nation est dominant[19]. Ce faisant, l'automate redouble en objectifiant le *visible* du capitalisme dans son geste fondateur, c'est-à-dire l'apparence du corps noir ; l'impérialisme et le colonialisme consistant à se saisir des vies humaines en Afrique pour les établir en Amérique[20].

Enfin, il est évident que ces choix appartiennent toujours au domaine de l'arbitraire, et possèdent un certain caractère expérimental, à défaut de mieux. Néanmoins, dans les circonstances qui sont aujourd'hui les nôtres, la moindre des choses est donc de porter attention aux mots.

« This moment holds possibilities for change we have never experienced before » suggère la militante et philosophe spécialiste des questions de violence et d'État, Angela Davis, lors d'une entrevue conduite à distance en raison de la pandémie mondiale de COVID-19 par un média américain, alors que les révoltes populaires rassemblées sous le slogan « Black Lives Matter » se

[19] Voir à ce sujet E. Balibar, *La crainte des masses*, G. C. Spivak, *Nationalism and the Imagination* ou encore E. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*.
[20] Ce faisant, il efface le corps autochtone, par l'extermination directe, par l'assimilation forcée, par le métissage fantasmé ou par l'idéologie du progrès.

déploient sur le territoire des soi-disant États-Unis et ailleurs dans le monde, faisant tomber sur leur passage les statues de Robert E. Lee, de Christophe Colomb et autres Léopold II. Si le projet de cette thèse a débuté quelques années avant l'éruption de ce moment, il s'inscrit néanmoins dans l'ouverture d'un même paradigme politique qui correspond, largement, à la reconfiguration engendrée par la crise économique de 2008[21] et qui s'est matérialisée dans une multitude de phénomènes et de pratiques, qui vont des occupations politiques massives de lieux publics, qui réalimentent la notion de « peuple[22] », la prolifération de discours et de communautés radicales sur les médias sociaux, l'influence grandissante dans la pratique politique quotidienne de théories comme l'intersectionnalité ou les théories abolitionnistes des appareils répressifs d'État.

Travailler sur cet essai problématique de Pierre Vallières, c'était prendre part à ce phénomène de politisation, de responsabilisation et de remise en question, au cœur des études littéraires et de l'analyse du discours. *NBA* est un emblème de l'identité québécoise, pour reprendre la formule proposée par M.-E. Lapointe[23], par sa capacité de représentation, de figuration, de transformation d'une identité désormais perçue comme traditionnelle, préalable

[21] Notre hypothèse a depuis sa formulation initiale en 2016 a été soutenue par de récents travaux, par l'ouvrage de A. Hochuli et al., *The End of the End of History : Politics in the Twenty-First Century*.

[22] "[...]Que veulent dire les occupants de la place Tahir […] au plus fort du « printemps arabe, quand ils affirment : "Nous sommes le peuple égyptien" ? Que leur mouvement, leur unité propre, leurs mots d'ordre configurent le peuple égyptien soustrait à son inertie nationale établie, un peuple égyptien qui a le droit de revendiquer activement l'adjectif national, parce que la nation dont il parle est encore à venir. Parce qu'elle n'existe que sous la forme dynamique d'un immense mouvement politique. Parce que face à ce mouvement, l'État qui affirme représenter l'Égypte est illégitime, et doit disparaître », A. Badiou, « Vingt-quatre notes sur les usages du mot "peuple" », *Qu'est-ce qu'un peuple* ? p. 15.

[23] M.-E. Lapointe, *Emblèmes d'une littérature*.

et nécessaire à une identité moderne installée dans une posture de maîtrise de soi et, par extension, du monde. La réflexion de Vallières met en chantier ce qu'É. Balibar identifie comme un « processus symbolique », plus ou moins conscient, qui se « développ[e] dans le champ de l'imaginaire collectif et agi[t] en retour sur les tendances historiques elles-mêmes[24] ». C'est dans cette fonction symbolique que *NBA* devient un monument qu'il convient de déboulonner, dans chacun de ses morceaux d'imaginaire – sa tropologie, sa métaphorique culturelle et racialisante, ses éléments de mythe recollés et reconstruits – autant d'éléments que le texte emprunte et donne à la fois à cet imaginaire qui relève de la « québécité ».

La littérature québécoise, cet étrange objet

> « En perpétuelle mouvance demeure
> le wannabe d'Amérique »
> Louis-Karl Picard-Sioui (Huron-Wendat)

Dans un premier temps, il fallait réfléchir le rapport même à la littérature québécoise, en particulier celle produite et associée à la mythique période de la « Révolution tranquille[25] » – comme c'est le cas de *NBA*, qui paraît en 1968 aux éditions Parti Pris. Toujours-déjà[26] constituée

[24] E. Balibar, « Le retour de la race ».

[25] À propose de cet « âge d'or de la littérature québécoise », on se référera aux propos de Michel Biron, dans V. Lambert, « L'héritage ambigu de la " Révolution tranquille » », où est affirmé que « [j]usqu'à preuve du contraire, oui, la "Révolution tranquillede" constitue toujours l'âge d'or de la littérature québécoise. Pourquoi ? Parce qu'elle coïncide parfaitement avec le projet même de ce qu'on appelle, depuis la « Révolution tranquille » justement, la « littérature québécoise ».

[26] L'expression témoigne de la prise en compte de l'aventure du « sujet » comme une aventure dont les termes premiers lui échappent. L'idéologie excède en ce sens l'expérience immédiate du sujet. L'intertexte, dont parle

et constituante, cette littérature fonde aujourd'hui l'hégémonie culturelle dite nationale. La littérature québécoise apparait surtout au cœur d'un *événement*, celui qui n'échappe plus au qualificatif de « Révolution tranquille ». L'événement est en ce sens un bouleversement dans une situation qui crée à la fois une vérité et une fidélité chez les sujets ainsi interpellés par lui[27], c'est-à-dire que la fidélité à l'idée « Révolution tranquille » constitue l'être au monde québécois. Dans le discours social, les médias traditionnels et sociaux en font la pierre angulaire de toute réflexion sociohistorique, alors que les institutions scolaires témoignent d'une fidélité généralement moins performative face à un événement que l'on remet périodiquement en question sous une variété d'angles, mais qui demeure néanmoins central. Dans leur texte « La plus brutale franchise envers nous-mêmes », produit à l'occasion du colloque *Avec ou sans* Parti pris, en 2013 à l'occasion du cinquantième anniversaire de la revue, M. Petitclerc et J. Laaroussi montrent avec beaucoup de justesse que « les études existantes sur la période ont plutôt insisté sur la contribution de l'historiographie à la formation identitaire de la nation québécoise, négligeant les enjeux plus spécifiques soulevés par l'histoire sociale, d'inspiration marxiste ou non[28] ». Ce constat permet de mieux comprendre les nombreuses difficultés qui résultent de la tentative de relecture de *NBA* en problématisant son rapport à cette « formation identitaire de la nation ».

---

particulièrement J. Kristeva, dépasse en ce sens les limites de l'existence d'un sujet langagier parlant/écrivant sans pour autant le soustraire à l'intertexte général.

[27] On consultera à ce sujet l'article de J.-J. Lecercle, « Il y a événement et événement », à propos des deux modèles majeurs de l'événement que proposent respectivement Alain Badiou et Gilles Deleuze.

[28] M. Petitclerc et J. Laaroussi, « La plus brutale franchise envers nous-mêmes », dans G. Dupuis, *Avec ou sans parti pris*, p. 17.

Cette dernière ne peut être pleinement saisie par une lecture nationaliste *stricto sensu*, mais se trouve à être constamment centrée, décentrée et recentrée encore, dans des processus de relativisation qui coforment ensemble cette expérience spécifique du monde. Ainsi, la « Révolution tranquille » fonctionne dans le discours social et dans la littérature en tant qu'événement de la manière dont le conçoit G. Deleuze, à savoir « la part dans tout ce qui arrive de ce qui échappe à sa propre actualisation. L'événement deleuzien n'est pas du tout l'état de choses, il s'actualise dans un état de choses, dans un corps, dans un vécu, mais il a une part ombrageuse et secrète, qui ne cesse de s'ajouter à son actualisation[29] ». Il ne s'agit donc pas de comprendre *NBA* en dehors de l'historiographie de l'événement « Révolution tranquille », de le lire « en dépit de » ou « à côté de », mais bien de rendre visible ces processus dans le texte, de les confronter, de les isoler, de les questionner, de les neutraliser.

« Ni Patrie, ni état. Ni Québec, ni Canada »

Le slogan « Ni patrie, ni état. Ni Québec, ni Canada » agit comme une solution pragmatique pour se sortir de la dichotomie entre « fédéralisme » « souverainisme ». Il s'agit d'abord d'un mot d'ordre, une intervention dans la conjoncture[30] c'est-à-dire qu'il *fait ordre* dans la conception philosophique et politique du monde. En impliquant la nécessité de refuser les constructions

[29] G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Éditions de Minuit, 1991, p. 147-148.
[30] J.-J. Lecercle, *De l'interpellation*, p. 131.

sociopolitiques territoriales coloniales existantes, soit l'entité « Québec », ou l'entité « Canada », on justifie à la fois leur abolition et leur dépassement. On ouvre du même coup une *eutopie*, un non-lieu, un vide créé par le retrait de toute proposition. Cette zone libre peut être fructueuse au sens où elle appelle d'abord à une sortie des lieux communs et permet une remise en question des conceptions du monde liées à la pensée occidentale et phallogocentrée[31].

Transposé dans le contexte des études littéraires, il semble que le slogan impliquerait d'emblée une méfiance quant aux études québécoises (ou canadiennes, le cas échéant) parce que le rapport intrinsèque entre la construction de la « littérature québécoise » et celui de la québécité est déterminant. Dans le cadre de mon mémoire de maîtrise, je me suis penchée sur *La Québécoite*, de Régine Robin (1983), un texte qui a mis à mal le contexte littéraire et intellectuel québécois des années 1980 et 1990 en accentuant le conflit suscité par l'altérité face à l'identité québécoise et au nationalisme qui y est forcément rattaché. Au-delà des polémiques situées dans le contexte de l'entre-deux référendums et des débats constitutionnels, l'œuvre a été rangée dans cette étrange case fourre-tout de la « littérature migrante ». Devant l'impossibilité de refouler ou de carrément nier l'existence de textes littéraires qui habitent l'espace québécois sans pour autant en utiliser les bornes admises ou reconnues, on a, plus ou moins volontairement, assigné une certaine partie de la réalité en tant qu'elle est

[31] J. Derrida, *Marges de la philosophie*, p. xvii.

structurellement organisée à l'intérieur de cette catégorie comme un enclos défini – le phénomène lacanien de « forclusion »[32] –, permettant de maintenir l'ambiguïté entre le même et l'autre, entre ce qui appartient au groupe et ce qui en est exclu. Il faut noter que ces références à la migration et à l'altérité ont largement passé sous silence des textes fondateurs de la pensée théorique sur les frontières et les contextes transnationaux, notamment à partir de l'ouvrage phare de G. Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera : The New Mestiza.* Depuis quelques années, la catégorie de la « littérature migrante » semble doucement tombée en désuétude, mais sans pour autant avoir été clairement déconstruite et elle se réactualise dans des formes peut-être moins définies, mais toujours présentes. Mes recherches sur *La Québécoite* s'orientaient alors vers une sortie de toute lecture en lien avec cette catégorie de « littérature migrante » et se concentraient sur l'hétérogénéité et la judéité du roman, en l'inscrivant dans un rapport à une idée de la littérature yiddish en langue française.

Aborder le *NBA* de P. Vallières, c'était faire en apparence un chemin opposé, à savoir partir d'un œuvre emblématique non seulement de la littérature québécoise – puisque le texte a été peu étudié dans son aspect littéraire, mais il existe néanmoins comme objet-livre – mais aussi de la perception historique et culturelle de cette québécité, pour comprendre non pas le phénomène de rejet, mais bien le processus d'adhésion, voire d'absorption du texte de Vallières.

[32] J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose ».

Pour avancer plus en profondeur dans cette direction, dans le contexte des études littéraires québécoises, il faudra travailler directement sur les processus symboliques liés à la nation. Car cette dernière ne nait pas de la cuisse de Jupiter : si elle est l'expression dominante du politique (E. Hobsbawm, E. Balibar) depuis la fin du XIX^{e} siècle, c'est qu'elle arrive à s'ancrer dans la matérialité culturelle des corps et dans celle des rituels liés à l'origine et à la postérité, notamment par les idées de reproduction et de famille. Ainsi, l'*accouchement* de la littérature québécoise, cette première interpellation baptismale – Althusser soulignait que le nom choisi pour un enfant constitue sa première interpellation en sujet déterminé – est performée par le groupe des partipristes dans la désormais célèbre déclaration de P. Maheu au sein du numéro spécial de janvier 1965 « Pour une littérature québécoise » : « nous pensons que la "littérature canadienne d'expression française" (le nom est aussi bâtard que la chose) est morte, si jamais elle a été vivante, et que la littérature québécoise est en train de naître[33] ». Étant donné l'irréductible importance du *NBA* de Vallières dans cette maïeutique, il découle qu'il faille corolairement mettre en place une posture féministe incarnée et performative comme contrepoids à la domination masculine traditionnellement associé à la catégorie « nation ». La maïeutique nationale, comme le souligne C. Enloe, « typically has sprung from masculinized memory, masculinized humiliation and masculinized hope [34]».

[33] P. Maheu « Le poète et le permanent », p. 2.
[34] C. Enloe, Bananas, *Beaches and Bases. Making Feminist Sense of International Politics*, p. 93.

Décolonialité et féminisme

Différents héritages liés aux méthodes sociocritiques ou à la politique de la littérature ont été convoqués dans le développement d'une méthodologie pertinente à ce projet, mais plusieurs écueils sont apparus. La nécessité de recourir à un modèle pour articuler les problématiques relevant de problèmes littérairement sociaux – ou socialement littéraires – témoignait, comme le souligne C. Boyce-Davies[35] d'un besoin institutionnel spécifique de codifier, de gérer et de catégoriser, méthodologie qui tend justement à être dépassée par le développement de nouvelles approches déconstructivistes, décoloniales et féministes, basées sur la remise en question des savoirs. Cette prise de conscience permet de fonder le projet dans un retour plus franc aux sources théoriques canoniques d'abord – K. Marx, L. Althusser, J. Derrida, J. Kristeva –, puis à leurs applications contemporaines – G. Spivak, C. Boyce-Davies, J. Butler, T. Morrison, J.-J. Lecercle –, enrichi par le champ de la théorie politique et culturelle décoloniale actuelle (F. Vergès, A. Mbembe, S. Hall, T. Alfred, parmi d'autres). Il s'agit désormais de ne pas se limiter ni à l'histoire littéraire parce que sa difficulté à conjuguer histoire et esthétique l'amène à produire un discours de domination (P. Bourdieu), ni à l'étude thématique qui est toujours fidèle à elle-même parce qu'elle cherche les possibilités de sa propre variation. Cette thèse tendra plutôt à voir comment l'objet littéraire, en tant que mise en texte d'une représentation idéologique,

[35] C. Boyce-Davies, *Black Women, Writing and Identity*, p. 81.

organise dans un rapport imaginaire au monde la représentation des conditions matérielles d'existence. Concrètement, cela implique l'étude de la croyance en des idées telles qu'elles existent dans des actes, insérés dans des pratiques et réglés par des rituels, et la manière dont elles génèrent des interpellations et des contre-interpellations (L. Althusser, J.-J. Lecercle). L'idée du socialisme dans l'œuvre de P. Vallières – et qui constitue également l'une des orientations politiques explicitement assumées du projet partipriste – ne se nourrit que de peu de citations de Marx ou de Lénine : elle fonctionne surtout comme une philosophie d'inspiration phénoménologique intéressée à se saisir de représentations de la pauvreté (nourriture, habitation, privations), de la répression (école, prison, police, famille) et de l'aliénation (religion, alcool, drogues) et dont l'articulation complexe tend à être capable de se différer dans un autre état du monde, rendu possible par l'économique politique, dans sa théorisation et dans ses exemples (extorsion de plus-value, conflit ouvrier, développement urbain, etc.). C'est à la relecture de ces représentations que cette thèse se concentrera.

Vers un autre début

Les dernières années ont été le théâtre d'une assourdissante réception des discours antiracistes – dont la diffusion s'est faite de manière concentrée et vive – dans le contexte québécois (contrecoups liés à la manifestation du 27 mai 2020, débats parlementaires autour du racisme systémique, multiplication des tribunes populistes sur le « non-racisme » des « Québécois·e·s », etc.). C'est ainsi que *N* blancs d'Amérique* s'est à nouveau retrouvé cité

comme preuve de l'oppression raciale historique des « Québécois·es » au même titre que les personnes noires, et qu'en ce sens, les « Québécois·es » ne pourraient pas être racistes[36]. Ces références font généralement peu de lien avec le contenu du livre, mais utilisent plutôt sa valeur comme symbole, comme preuve de « l'absence de racisme systémique » au Québec, dans une équivalence tordue et singulière du slogan « All Lives Matter ». Les querelles historiques non résolues autour de la question de la nation au soi-disant Québec se sont aussi alors réactualisées[37]. Enfin, l'ouvrage de Vallières, surtout en raison de son titre, s'est retrouvé au cœur de la polémique dite de la liberté académique. Autant que possible, le détail de ces querelles a été maintenu à bonne distance du travail de recherche que cette thèse impliquait[38]. Néanmoins, il est pertinent de souligner que dans ce contexte, il a semblé de plus en plus

[36] Une situation qui s'était déjà produite il y a quelques années lors de la présentation du spectacle SLAV, et à laquelle P. Nemeh-Nombré a entrepris de présenter une réponse complète, sous forme d' « hypothèses sur le complexe onto-politique québécois » dans son texte « "Sauvage", "esclave" et "N* blancs d'Amérique" : hypothèses sur le complexe onto-politique québécois ».

[37] On pourra entre autres mentionner le lancement d'un « Front Canadien-français », ultraconservateur, composé majoritairement d'étudiant·e·s universitaires en gestion ayant honoré Lionel Groulx avec salut au drapeau et messe conservatrice ou la réplique antifasciste et décolonial du « Groupe de libération socialiste », qui a vandalisé la statue dédiée à Dollard-des-Ormeaux en se revendiquant de la pensée de P. Vallières.

[38] Depuis 2019, plusieurs controverses ont été liées, à différents degrés, à l'ouvrage de Vallières, soit comme objet lui-même, soit comme élément de réflexion dans un dispositif de rhétorique. Celles-ci ne sont pas l'objet de cette thèse, et ne seront pas étudiées en elles-mêmes. Néanmoins, il est impossible de ne pas avoir constamment en tête, en rédigeant cette thèse, qu'elle est dans un rapport souterrain à ces polémiques. En plus de différentes querelles sur l'utilisation des mots en « n* » dans des contextes académiques variés, nous pourrions relever en 2020 le blâme contre la journaliste de CBC Wendy Mesley qui a prononcé le titre de l'essai partipriste, contre lequel le journaliste Patrice Roy et l'ex-chef du Parti Québécois Jean-François Lisée se sont opposés. Toujours en 2020, une plainte est déposée contre une professeure de l'Université Concordia qui a également prononcé le titre. En 2022, le Conseil de la radiodiffusion et des télécommunications canadiennes (CRTC) blâme Radio-Canada pour l'utilisation répétée du mot dans une émission sur l'acceptabilité sociale de nommer le titre du livre de Vallières. Au-delà de ces événements circonscrits, de nombreux articles, chroniques et autres formes d'expression à l'heure des médias sociaux ont fourni des réflexions, plus ou moins partielles, autour de l'intérêt ou de la justesse du titre de l'essai felquiste.

nécessaire, devant ces ondes de choc dont les répercussions sont encore difficilement cernables, d'aller jusqu'au bout de la problématique responsabilité de la suprématie blanche et du racisme systémique. Même au cœur – et il serait tentant d'y écrire « surtout » – d'une pensée révolutionnaire qui se réclame de la décolonisation et de l'antiracisme, comme le fait le *NBA* de P. Vallières. Cette thèse permettra d'approfondir un certain nombre de questions importantes par rapport à ces débats, en particulier au niveau de la rhétorique et des jeux d'emprunts et de glissements nécessaires à – et provoquer par – l'oxymore racial qui titre l'ouvrage de P. Vallières. C'est dans ce contexte que j'ai choisi de limiter l'objet d'étude de cette thèse au seul *NBA* de P. Vallières, et plus particulièrement à l'identification de trois dispositifs qui se supportent mutuellement et qui en structurent l'efficacité rhétorique : l'appropriation d'une expérience noire du monde, l'américanité qui implique l'expropriation autochtone et la reproduction genrée de la communauté nationale. Que les conditions actuelles permettent quelque avancée théorique dans ce domaine, n'est-ce pas ce que supposait Marx en écrivant que « la production de la conscience […] est le langage de la vie réelle » ?

Le lieu de la responsabilité

Ainsi, une éthique de la responsabilité est impliquée par la démarche de cette thèse. Celle-ci reçoit son impulsion première du mot d'ordre de Malcolm X :

> Where the really sincere white people have got to do their "proving" of themselves is not among the black victims, but out on the battle lines of

> where America's racism really is – and that's in their own home communities. America's racism is among their fellow whites. That's where sincere whites who really mean to accomplish something have got to work… And in our mutual sincerity, we might be able to show a road to the salvation of America's very soul[39].

En ce sens, la responsabilité de la décolonisation et de la lutte contre le racisme dans le domaine des idées, pour une personne blanche au soi-disant Québec ne consisterait donc pas à simplement proposer une lecture de textes de personnes noires ou racisées – bien qu'il soit évident que l'inclusion d'une diversité de perspectives soit désirable, mais bien à se concentrer sur ce qui dans les textes blancs s'appuie sur – et renforce – la séparation raciale du monde et l'exploitation qui en découle. De manière incontestable, P. Vallières pose la question raciale dans le contexte québécois.

Rappelons le constat presque prophétique du sociologue et intellectuel W.E.B. Du Bois, à savoir que « le problème du vingtième siècle est le problème de la ligne de couleur[40] ». Vallières témoigne indéniablement d'une certaine conscience du problème racial en Amérique. Il constate certaines injustices, il se réclame de l'antiracisme. Mais il faut souligner aussi et dès maintenant le caractère impossible de sa proposition – un dispositif presque purement rhétorique – d'étendre la ligne de démarcation raciale de telle manière que les Canadien·ne·s françaises soient inclus dans la communauté noire parce qu'exclus d'une certaine communauté d'intérêts blanche.

[39] Malcolm X, *The Autobiography of Malcolm X*, p. 233.
[40] W.E.B. Du Bois, « The problem of the twentieth century is the problem of the color-line » dans *The Souls of Black Folk*, p. 32.

Comme nous aurons l'occasion de le voir plus en profondeur, en particulier au chapitre 1, consacré spécifiquement à la question de l'appropriation d'expériences noires du monde, la blancheur est une partie intégrante de la métaphore raciale développée par Vallières et sa présence n'est pas anodine. Elle est non seulement contestable, à la fois dans son historicité, mais surtout par les problèmes éthiques et la racialisation qu'elle sous-tend; elle est en même temps fondatrice de la rhétorique déployée dans l'essai de Vallières.

Il ne s'agit pas d'un processus simple ni facile. La démarche ne peut en effet pas être restreinte à une simple tentative de rectification ou de contestation. Les explications les plus exhaustives des dynamiques de racialisation impliquées, à toutes sortes de niveaux, dans l'essai de P. Vallières, mais aussi plus largement dans les corpus partipristes et « révolutionnaires tranquilles » qui agissent comme fondation, plus ou moins conflictuelle, de la littérature québécoise, ne permettraient pas de les décharger de leur caractère équivoque, voire provocateur. Elles ont créé, et continuent à créer, des oppressions, des formes de domination, des exclusions, autant de blessures qui ne peuvent être soignées. Ici.

La posture de singularité éthique qui tente de soutenir cette thèse ne saurait être complète sans la reconnaissance du précieux apport des théories et philosophies autochtones, notamment la pensée politique kanien'kehá:ka. L'essentiel de la production de cette thèse en ce qui concerne la recherche et la rédaction s'est déroulé sur le territoire traditionnel Haudenosaunee. Nous aurons l'occasion de revenir de manière plus approfondie sur les enjeux impliqués par la

racialisation et la colonisation et dans les rapports réels et imaginaires avec les communautés autochtones et leur territorialité. Tout comme pour l'appropriation d'expériences noires du monde, les questions liées à la colonialité qui doivent aujourd'hui être repensées rendent la responsabilité quant à la relecture de *NBA* difficile et exigeante. Ainsi placée sous le signe de l'inconfort, cette thèse se veut une humble pièce d'engrenage pour recréer les conditions d'une autre communauté, pour contribuer à réparer le monde. Entre la responsabilité et la redevabilité, c'est uniquement dans ce perpétuel déséquilibre qu'il m'a été possible de mener à terme ce projet de relecture du *NBA* de P. Vallières.

Introduction

CONSIDÉRATIONS AUTOUR D'UN LIVRE

> « La littérature est un terrorisme ou n'est rien »
> D. Mascolo, *Le communisme*
>
> « Le parti pris des choses, c'est le parti pris du langage »
> P. Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire*

Le mythe est bien connu : Pierre Vallières entame la rédaction du manuscrit de *N* Blancs d'Amérique*[41] en octobre 1966, alors qu'il est en détention, sans procès, à New York, n'ayant comme table qu'une base de lit dépourvue de son matelas. Il est accusé d'être responsable de l'homicide de la secrétaire Thérèse Morin lors d'un attentat au colis piégé revendiqué par le Front de Libération du Québec (F.L.Q.) à la manufacture de souliers H. B. La Grenade, rue Rachel, où se

[41] La première parution de l'ouvrage se fait aux Éditions Parti pris, en 1968. Un an plus tard, Vallières sera accusé de sédition pour ce texte, dont les différentes copies, y compris celle que l'on retrouve à la Bibliothèque nationale, seront saisies. Ce procès n'aura cependant jamais lieu. Les éditions Maspero republient le texte à Paris en 1969, dans une version abrégée (coll. « Cahiers libres »). Parti pris rééditera l'ouvrage en 1969, en 1974 et en 1979, dans une version modifiée, probablement par l'éditeur. La plus récente parution se fait aux Éditions Typo, en 1994. Aux fins de cette étude, nous avons fait le choix de travailler avec l'édition originale de 1968, qui comporte un certain nombre de différences avec l'édition définitive et qui seront détaillées lorsque cela s'avérera nécessaire.

déroulait un conflit de travail. Charles Gagnon[42] et Pierre Vallières, qui savaient leur arrestation inévitable, souhaitaient attirer l'attention publique, et inscrire plus largement leur démarche en écho avec d'autres luttes décoloniales à l'international. Ils choisissent de se rendre au siège social de l'Organisation des Nations Unies, à New York, au cœur de l'impérialisme américain. Le 26 septembre 1966, ils souhaitent initier une grève de la faim de trente jours, afin de « faire connaître au monde entier l'existence au Québec d'un mouvement populaire de libération qui lutte, en collaboration tacite avec d'autres forces populaires, pour l'émancipation totale des travailleurs québécois victimes, comme bien d'autres travailleurs de par le monde, du colonialisme, de l'impérialisme et de l'exploitation[43] ».

Ils revendiquent aussi « le statut de prisonniers politiques et les conditions de détention qui s'ensuivent pour tous les partisans du F.L.Q. » et demandent personnellement « l'asile politique de tout pays qui [leur] permettrait de continuer la lutte pour la libération des travailleurs du Québec, les N* blancs d'Amérique[44] ». Apparition majeure donc de l'oxymore de racialisation, dans une prise de parole aux soi-disant États-Unis : elle donne déjà le ton de l'action politique intentée. Néanmoins, ils seront rapidement arrêtés dès le lendemain par les autorités

---

[42] C. Gagnon (1939-2005) sera le compagnon de lutte de P. Vallières au cours des années 1960, au *magazine Révolution québécoise*, sur l'équipe éditoriale de la revue *Parti pris* et dans le groupe Vallières-Gagnon du F.L.Q., où ils agissent comme leaders *de facto*. À sa sortie de prison, il se consacrera à l'écriture d'un manifeste, *Pour le parti prolétarien* (1972), et à la mise sur pied de l'organisation marxiste-léniniste En lutte!. Ses écrits politiques ont été publiés en trois tomes (*Feu sur l'Amérique*, *En lutte !* et *Crise de l'humanisme*), entre 2006 et 2011.

[43] Extrait de l'appel de P. Vallières et C. Gagnon diffusé par Radio-Canada, reproduit par L. Fournier, dans *F.L.Q. Histoire d'un mouvement clandestin*, p. 136.

[44] *Ibid*., p. 136-137.

américaines[45]. C'est de la prison, la *Manhattan House of Detention for Men*[46], que P. Vallières écrit

[45] *Idem*.

[46] Cette prison a une existence littéraire et politique significative, dont la symbolique porte nombre de représentations liées à la racialisation en Amérique. La *Manhattan House of Detention* où sont détenus Vallières et Gagnon est spécifiquement en opération entre 1941 et 1974, mais elle s'inscrit dans l'histoire d'un complexe pénitentiaire surnommé *The Tombs*. Le premier édifice, les *Halls of Justice and House of Detention*, est construit en 1838. C'est celui que visite C. Dickens, lors du voyage associé aux *American Notes*, en 1842. L'écrivain victorien est somme toute choqué du traitement des prisonniers. Il commence la vignette par une description de la beauté architecturale de la bâtisse qui détonne avec sa fonction : « What is this dismal-fronted pile of bastard Egyptian, like an enchanter's palace in a melodrama! - a famous prison, called The Tombs. Shall we go in? ». Rapidement, Dickens met en scène une conversation avec un gardien :
« A man with keys appears, to show us round. A good-looking fellow, and, in his way, civil and obliging.
'Are those black doors the cells?'
'Yes.'
'Are they all full?'
'Well, they're pretty nigh full, and that's a fact, and no two ways about it.'
'Those at the bottom are unwholesome, surely?'
'Why, we DO only put coloured people in 'em. That's the truth.'
'When do the prisoners take exercise?'
'Well, they do without it pretty much.'
'Do they never walk in the yard?' […]
'Well, it's rare they do. They keep pretty bright without it.' »
Ce qui retiendra évidemment notre attention ici, c'est non seulement l'affirmation directe que seuls des prisonniers noirs sont attitrés aux cellules du bas, mais qu'on associe toute la métaphorique de la hauteur et de la profondeur, de la lumière et des ténèbres, du bien et du mal, à la racialisation des prisonniers, avant de finir sur une blague de mauvais goût attribué au gardien, pion de l'État. À peine onze ans plus tard, en 1853, l'auteur américain H. Melville termine le récit de sa fameuse nouvelle *Bartleby, the Scrivener*, au nonchalant personnage éponyme connu pour sa phrase « I would prefer not to ». En effet, celui-ci se retrouve emprisonné pour vagabondage. Lorsque le narrateur-notaire lui rend visite, il mentionne, sans trop de détails, que celui-ci n'est pas un prisonnier habituel – référant bien sûr à l'excentricité du personnage avec lequel le lectorat est désormais familier – mais aussi parce qu'il obtient, de manière inexpliquée, des privilèges inhabituels : « being under no disgraceful charge, and quite serene and harmless in all his ways, they had permitted him freely to wander about the prison, and especially in the inclosed grass-platted yard thereof », « The yard was entirely quiet. It was not accessible to the common prisoners ». La tactique de la distanciation « I would prefer not to » de Bartleby inspire à Gilles Deleuze une réflexion sur la fuite : « Fuir, mais en fuyant chercher une arme » (*Dialogues*, p. 164). Celle-ci est elle-même un plagiat volontaire de la formule du prisonnier noir américain George Jackson, militant des Black Panthers et ami d'A. Davis, que Deleuze mentionne et traduit, toujours dans *Dialogues* : « Il se peut que je fuie, mais tout au long de ma fuite je cherche une arme » (p. 47). Le texte original de Jackson dans *Soledad Brother*, reprend l'atypisme de Bartleby, sans y faire référence : « In the inclusive sense, my politics, you'll find all of the atypical features of my character. I may run, but all the time that I am, I'll be looking for a stick! A defensible position! » (p. 328), nous ramenant encore au fondamental univers racialisé de la prison américaine comme cœur de cette philosophie.
Enfin, plus de trois ans après le départ de Gagnon et de Vallières, la *Manhattan House of Detention* devient le lieu d'une émeute de prisonniers le 10 août 1970, parmi lesquels on retrouve sûrement des personnes que les felquistes

NBA. Comme le souligne justement A. Guité-Verret, « l'enfermement matérialisé par la cellule s'efface au profit d'une réflexion sur un enfermement d'ordre existentiel[47] ». Cet ordre s'organise géométriquement sur un axe entre le bas – les profondeurs, le sous-terrain, la chute, ce qui reste dans l'ombre – et le haut – ce qui est éclairé, plus vrai parce que plus près du divin. Dès lors, la métaphore de l'ombre et de la lumière domine et, comme le souligne J. Derrida, celle-ci correspond à une métaphore fondatrice de la philosophie occidentale :

> La métaphore [photologique] en général, passage d'un étant à un autre, ou d'un signifié à un autre, autorisée par l'initiale *soumission* et le déplacement *analogique* de l'être sous l'étant, est la pesanteur essentielle qui retient et réprime irrémédiablement le discours dans la métaphysique[48].

La structure du texte sera sans cesse renforcée par un jeu de déplacement, où l'expérience québécoise d'un individu se veut analogue à celle d'une communauté nationale qui se révèlerait ainsi à elle-même, recontextualisée dans les profondeurs de l'américanité : axiomatiques du racisme systémique, déshumanisation des corps et judiciarisation de la maladie mentale comme

---

ont côtoyées. Les responsables seront transférés à la prison d'Attica, dans le nord de l'État. En août 1971, George Jackson est abattu par un garde à la prison de San Quentin, soi-disant Californie. Plus de 700 prisonniers d'Attica déclarent la grève de la faim en son honneur. Dix-huit jours plus tard, le soulèvement de la prison d'Attica débute. On dénonce le racisme ; on réclame aussi des soins médicaux, l'accès aux douches, moins de censure, la liberté de culte et plus d'un rouleau de papier hygiénique par semaine. Cette émeute fût l'une des plus importantes du genre dans l'histoire carcérale américaine et a réussi à mettre à l'avant-plan tous les enjeux essentiels de l'abolitionisme, du racisme et du système de classes aux soi-disant États-Unis. Le mouvement a été initié par un militant blanc associé au Weather Underground qui déclarera « the prison system [is] an example of "how a society run by white racists maintains its control" with white supremacy being the main question white people have to face ».
Abattu par la police qui reprend le contrôle de la prison, ce militant avait adopté, en l'honneur du romancier, le pseudonyme de Sam Melville.

[47] A. Guité-Verret, « Lire la défaite dans le récit de prison québécois », p. 52.

[48] J. Derrida, *L'écriture et la différence,* p. 45.

forme suprême d'aliénation. Ce dispositif correspond à un stratagème narratif et rhétorique : Vallières est à la fois écrivain et révolutionnaire professionnel[49]. Il sait qu'emprisonné, il pourra écrire – il en aura même l'obligation[50]. Cette tension n'est pas sans rappeler le combat intérieur augustinien, faisant déjà écho à la rhétorique chrétienne dont l'influence sur l'écriture de Vallières sera étudiée au premier chapitre. Dès les premières pages, la structure du texte laisse voir à même la forme du texte un équilibre chambranlant au niveau de la forme, mais aussi dans un contenu qui allie réflexion d'ordre philosophique et théologique à des descriptions très prosaïques d'une vie dans la région montréalaise, dans les années 1940, 1950 et 1960. Ajoutons

[49] Nous faisons ici le parallèle avec les déclarations d'H. Aquin dans son texte « Profession : écrivain », qui parait dans la revue Parti pris en janvier 1964, et dans la déclaration émise lors de son interception, quelques mois plus tard, pour possession d'armes, à savoir qu'il était « révolutionnaire » de profession, un possible écho avec Auguste Blanqui se déclarant « prolétaire » à une question similaire, entrainant une nouvelle vague de popularité du terme, notamment grâce à son emploi subséquent par K. Marx.

[50] Cette tension est certainement sociopolitique, mais elle est également liée à la corporalité, c'est-à-dire que comme le corps de Vallières est aliéné de sa liberté de mouvement, cela le contraint également à assumer ce qui relève de l'intellect. En ce sens, l'incarcération résout, du moins partiellement et temporairement, l'opposition entre activités intellectuelles et activités manuelles, au sens d'un labeur rentable, qui se pose chez Vallières, comme en témoigne cet extrait d'un entretien avec Dominique Garand, publié dans Moebius, au printemps 1987 : « Dans mon milieu, il était normal d'entrer sur le marché du travail à treize-quatorze ans, pour aider la famille à subvenir à ses besoins sur le plan économique. C'était une forme de solidarité ouvrière, héritière de la solidarité paysanne : tout le monde devait collaborer pour le bien-être de l'ensemble. Alors moi, après ma septième année, je suis entré à l'Externat classique de Longueuil un peu par accident, il n'y avait pas d'autre école dans les environs. C'est là que j'ai développé un certain goût pour les questions métaphysiques, pour la littérature. Ça a été pour moi très déchirant de préférer ce questionnement-là au travail manuel. Par contre, c'était tellement difficile à vivre comme conflit que, parfois, j'abandonnais mes études pour aller travailler. Je n'allais pas travailler pour gagner de l'argent, mais avant tout pour faire baisser la tension que je vivais quotidiennement en continuant mes études. Je me sentais coupable de cela. Continuer mes études, c'était l'équivalent à ce moment-là d'être un intellectuel dans le milieu. [Quelqu'un d'absolument] pas rentable, inutile, qui se prend pour un autre, qui va nous juger plus tard, qui déjà ne parle plus comme nous autres, qui n'a pas les mêmes intérêts, etc. On est contestataire par le seul fait de devenir différent. […] L'engagement politique a peut-être été l'espèce de sublimation d'une entreprise beaucoup plus profonde, d'une recherche d'Absolu, sur l'être, sur la signification de la vie, de ma vie » (D. Garand, « Entrevue de Pierre Vallières », p. 13-14).

aussi que le texte ne présente à aucun moment une histoire du Front de Libération du Québec, se contentant d'en exposer certains principes rattachés ou encore d'évoquer la possibilité révolutionnaire de cette organisation, dans les dernières sections, identifiées comme incomplètes dans l'édition originale et dont certaines parties ont été retranchées de l'édition définitive. Par le fait même, Vallières ne revient simplement pas sur les événements liés à l'usine La Grenade qui sont pourtant au cœur du litige qui mène à sa détention.

L'édition originale du texte fait plus de 540 pages, dans le format « carré » de cinq par six pouces, facilement identifiable à la première génération des Éditions Parti pris. La structure formelle de l'ouvrage est pour sa part assez complexe. Après une trentaine de pages de remarques introductives, commence une succession de huit chapitres, eux-mêmes divisés en sous-chapitres numérotés, mais non titrés. Le premier chapitre « Les n* blancs d'Amérique » propose une brève synthèse de l'histoire des Canadien·ne·s français·es pauvres. En faisant coïncider le début de son essai avec la genèse de la communauté, Vallières n'ancre donc pas l'origine de sa pensée dans l'histoire des idées, mais bien dans l'origine de sa situation au monde, en introduisant le prisme national qui teinte l'entièreté de l'ouvrage. Construction fictive et narrative autour de la topique marxiste, « ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience[51] ». Plus encore, elle a aussi l'avantage de reposer sur un

[51] K. Marx et F. Engels, *L'Idéologie allemande*, p. 78.

brouillage fondamental de la notion d'« origine ». S'intéresser à l'origine, c'est chercher les causes et les mécanismes de l'histoire ; c'est en ce sens la méthode d'analyse de Marx. L'origine des classes sociales, c'est-à-dire la division du travail qui découle de la propriété privée des moyens de production, y compris la division sexuelle, se reproduit dans chaque individu en tant qu'origine *de* classe. C'est-à-dire, simplement, qu'un individu déterminé naît dans une classe déterminée. Mais cette origine a aussi toujours un aspect national, culturel, racial, qui lui vient essentiellement de sa famille, dans un rapport à la fois métonymique et analogique « Il est d'origine libanaise, elle est d'origine juive », dira-t-on. Le terme fourre-tout permet de prime abord de se dégager mollement de considérations politiques qui remettraient en cause une certaine collégialité dont le libéralisme politique qui catégorise nos sociétés a su se saisir. Mais il ne suffit que de préciser qu' « il est né dans une famille catholique à Dublin en 1904 », que « juive, elle est née à Vilnius en 1940 », ou qu'« iel est afro-descendant.e à Montréal » pour qu'aussitôt se déploie toute la complexité des structures sociales autour de contradictions historiques non seulement situées, mais reprises comme autant d'échos dans le jeu infini des interpellations humaines. La construction littéraire permet de jouer dans les failles, les glissements et les doubles sens de ces complexes. En ayant recours au récit de l'origine, Vallières peut alors ouvrir tout le champ rhétorique de la famille, comme lieu de la nation, mais aussi comme lieu du père. Conséquemment, les trois chapitres suivants (chapitre 2, 3 et 4) adoptent la forme de l'autobiographie, à commencer par le chapitre intitulé « Le royaume de l'enfance », qui redouble le mouvement de l'origine de la nation. L'analogie entre la vie d'un individu et celle de la nation

se poursuit au chapitre trois « La grande noirceur », pour s'achever avec « La liberté en friche » qui couvre la période des années 1950 et 1960. Les chapitres 5, 6 et 7 sont tous regroupés sous un seul titre, « Le temps de l'action », auquel s'ajoute un sous-titre soit « L'apprentissage », « Notre idéal » et « L'action révolutionnaire ». Ces sections du texte de P. Vallières présentent des concepts de théorie politique et des critiques philosophiques. Enfin, le corps du texte partipriste se termine au chapitre 8 « Le F. L. Q., an V », dont le titre est un pastiche du titre de F. Fanon, *L'An V de la révolution algérienne* (1959) et se concentre sur l'année courante, 1967, marquant à la fois le cinquième anniversaire du F.L.Q. et le centième anniversaire de la confédération canadienne.

L'ouvrage se conclut sur une série d'appendices introduits dans un bref texte intitulé « Épilogue ». On y retrouve un texte du camarade C. Gagnon, « Les têtes à Papineau », un autre texte bref de Vallières « Nous sommes les plus forts », un texte intitulé « Annexe 1 » qui est une sorte de résumé de l'ouvrage *Anti-Kommunism in Latin America* du guatémaltèque Juan José Arévalo, l'« Annexe 2 » qui regroupe différents témoignages de solidarité, suivi du « Télégramme de solidarité de Stokely Carmichael, ancien président du Student's Non Violent Coordinating Committee et militant important autour du mot d'ordre « Black Power », et un mot du « Comité d'aide du groupe Vallières-Gagnon ». Notons que les chapitres VII et VIII ainsi que l'essentiel des annexes suivants ne se retrouvent plus dans l'édition définitive chez TYPO.

Les deux éléments qui composent le titre de l'essai correspondent aux deux pôles de

tension qui soutiennent le livre : « N* blancs d'Amérique » symptôme d'une analyse politique de la communauté canadienne-française pauvre et « Autobiographie précoce d'un "terroriste" québécois », mise en scène d'une parole individuelle qui correspond à l'image fantasmée de l'œuvre. Parce que le texte souhaite adopter certains codes du genre de la révélation, la figure problématique de l'appropriation raciale s'avère être une reconduction particulière du rapport à la lumière. Le sous-titre « Autobiographie précoce d'un ''terroriste'' québécois » fournit de l'information sur le genre de l'ouvrage, mais témoigne aussi d'un style, d'une manière. Dans un coup de crayon alliant ironie et revendication, Vallières fait de l'autobiographie un genre insurrectionnel en « [fondant] sa cause sur rien d'extérieur à sa propre vérité comme critique présente[52] ». Le texte fonctionne à la fois comme plaidoirie et comme témoignage. L'insistance mise sur son caractère précoce permet de voir comment le texte est subordonné à un rapport contradictoire entre le temps historique et le temps existentiel. En effet, le texte de Vallières tente de rendre visible par la construction littéraire, l'urgence de la situation. Il cherche non seulement

[52] À propos du style insurrectionnel, G. Debord écrit : « Ce style qui contient sa propre critique doit exprimer la domination de la critique présente sur tout son passé. Par lui le mode d'exposition de la théorie dialectique témoigne de l'esprit négatif qui est en elle. ''La vérité n'est pas comme le produit dans lequel on ne trouve plus de trace de l'outil.'' (Hegel). Cette conscience théorique du mouvement, dans laquelle la trace même du mouvement doit être présente, se manifeste par le renversement des relations établies entre les concepts et par le détournement de toutes les acquisitions de la critique antérieure. Le renversement du génitif est cette expression des révolutions historiques, consignée dans la forme de la pensée, qui a été considérée comme le style épigrammatique de Hegel. Le jeune Marx, préconisant, d'après l'usage systématique qu'en avait fait Feuerbach, le remplacement du sujet par le prédicat, a atteint l'emploi le plus conséquent de ce style insurrectionel qui, de la philosophie de la misère, tire la misère de la philosophie. Le détournement ramène à la subversion les conclusions critiques passées qui ont été figées en vérités respectables, c'est-à-dire transformées en mensonges. » (*La société du spectacle*, p. 208).

à dénoncer l'emprisonnement, mais surtout, il veut *politiser* et *publiciser*, « rendre publique » une réalité qui serait cachée derrière l'apparence des choses.

Les conditions de production de ce texte correspondent à des circonstances extraordinaires – arrestation en dehors de toute procédure, absence de chefs d'accusation, conditions précaires, non-rapatriement qui ramène les thèmes de l'exil, etc. Néanmoins, la rhétorique politique déployée n'est pas celle du libéralisme démocratique de l'exception à corriger. Vallières tente plutôt un appel général à la libération de l'humanité, dont la condition d'emprisonnement, littérale ou figurée, est une métonymie visible de la condition humaine en général, sous le capitalisme et sous l'impérialisme. Les catégories de la rhétorique permettent de comprendre que Vallières cherche essentiellement à faire passer une cause qui peut être perçue comme *douteuse*[53], ou mitigée pour en faire une cause *honorable*, non seulement légitime, mais aussi envers laquelle les Québécois·es pourraient développer une sensibilité, à partir de leur propre

[53] Cette terminologie renvoie à la rhétorique de Cicéron, dans *De l'invention oratoire.* D'une part, « [la] cause elle-même devient une source de bienveillance, lorsqu'en montrant par ses éloges tout ce qu'elle a d'honorable et de juste, on fait ressortir par le contraste tout ce qui déshonore celle des adversaires.» (Livre I, § XVI). D'autre part, « la proposition qu'on établit pour faire convenir d'une chose douteuse ne doit pas être douteuse elle-même. Ensuite, l'objet que nous voulons prouver par l'induction doit être semblable à ce que nous avons posé d'abord pour certain. En effet, à quoi peut nous servir ce qu'on nous accorde, s'il n'a point de rapport avec la conclusion que nous voulons obtenir? Enfin, il faut cacher sa marche, et ne pas laisser voir le but auquel doivent conduire les premières inductions. Autrement, celui qui voit, dès la première question, qu'en accordant ce qu'on lui demande, il lui faudra nécessairement accorder ce dont il ne veut pas convenir, vous empêchera, par son silence ou par une mauvaise réponse, de pousser plus loin vos questions. Il faut donc que ces questions le conduisent, sans qu'il s'en aperçoive, de ce qu'il vous accorde à ce qu'il ne veut pas accorder : alors vous le réduisez au silence, ou à l'alternative de nier ou d'avouer. S'il nie, montrez-lui l'identité de ce qu'il accorde et de ce qu'il n'accorde pas, ou servez-vous d'une autre induction. S'il avoue, concluez. Garde-t-il le silence, ou arrachez-lui une réponse, ou, puisque le silence est un aveu, concluez comme s'il avait avoué. » (Livre I, § XXXII).

situation déterminée. Devant l'absence d'un procès en bonne et due forme, le texte s'assume comme acte de plaidoyer. Les différents événements tirés de l'expérience personnelle mettent en situation *une* prise de conscience qui pourrait être commune à tous ceux, à toutes celles qui partagent, au moins partiellement, certaines de ces conditions d'existence, d'où le mouvement général de tout le texte entre la synecdoque et la métonymie. L'autobiographie joue chez Vallières un rôle politique en présentant une configuration particulière d'existence à l'intérieur de récits, contribuant corollairement à préciser le fonctionnement des contradictions entre l'être et le monde. Ajoutons que la conscience de la nécessité politique de se saisir du temps historique pour comprendre le temps existentiel vécu enrichit la démonstration rhétorique de Vallières. En ce sens, d'une part, la prison est perçue comme l'arrêt du temps existentiel puisqu'il est un espace-temps dépourvu de la possibilité de poser un choix. D'autre part, elle s'inscrit comme résultante inévitable dans un rapport dialectique où le temps existentiel a été condensé par les conditions historiques, c'est-à-dire la nécessité de s'engager politiquement et socialement de manière conséquente pour un prolétaire québécois dans les années 1960. Vallières justifie ainsi la précocité de la nécessité de l'autobiographie.

Le nom « terroriste » y est mis entre guillemets parce que tout en refusant un plaidoyer de culpabilité, Vallières veut s'approprier l'interpellation pour la détourner et en souligner l'ironie. Le texte ne dément rien, il ne confirme aucune vérité factuelle et ne réfute aucun mensonge. Vallières construit son livre à partir d'une posture d'être « terroriste » face à l'État accusateur. Au-delà de l'acception courante du terme pour qualifier les actions politiques

nihilistes russes au XIX^e siècle, les luttes de décolonisation en Algérie ou en Irlande et autres attentats religieux islamistes et anti-impérialistes du tournant du XXI^e siècle, etc., le terme appartient d'abord à la période de la Révolution française : le « terroriste » est celui qui est partisan du régime de la Terreur. Dans ce jeu des signifiances, Vallières réclame pour lui-même des liens avec les luttes anticoloniales contemporaines, mais également avec le sens politique premier du terme, à savoir la frange radicale d'un mouvement de transformation sociale, création d'un moment originaire de rupture face à l'État et de politisation de la souveraineté populaire. Ce qui importe de retenir, c'est que ces démonstrations n'existent uniquement que par l'écriture qui tente de rendre compte de cette posture. Ainsi, comme le soulignait D. Mascolo sur la tactique politique de l'écriture :

> Dans sa chambre, à sa table, on se sent travailler comme aux préparatifs d'on ne sait quelle action terroriste, manipuler de l'explosif : au risque d'ailleurs de sauter avec sans avoir eu le temps de sortir de sa chambre, comme il arriva si souvent. Bien entendu, ce terrorisme est théorique, littéraire même si l'on veut. Mais c'est bien tout de même une entreprise terroriste que celle dont le but est d'imposer une vue selon laquelle une situation pourtant vécue par un grand nombre est invivable. Le terrorisme pratique consiste à faire arriver dans la réalité les conséquences idéales d'une situation. La preuve que la situation n'est pas vivable peut toujours être vue alors dans l'existence du terroriste lui-même ; il en est probant à lui seul[54].

Cette probation de soi, c'est le cœur de la structure de l'« autobiographie précoce » de Vallières.

[54] D. Mascolo, *Le communisme*, p. 128.

CADRE THÉORIQUE

P. Macherey écrit avec justesse que « connaître, ce n'est donc pas retrouver ou reconstituer un sens latent, que celui-ci soit oublié ou caché. C'est plutôt constituer un savoir neuf, c'est-à-dire un savoir qui ajoute à la réalité d'où il part et dont il parle quelque chose d'autre[55] ». Cette réflexion servira de boussole pour se frayer un chemin dans l'analyse de l'essai de P. Vallières. L'approche théorique et méthodologique de cette thèse reconnaît d'abord un pôle de tension entre une lecture-hommage et une lecture-combat. D'une part, il est nécessaire de respecter le caractère propre de l'œuvre, en particulier en ce qui concerne l'énonciation d'opposition radicale d'un individu déterminé par la société qui l'a produit et sur laquelle il réfléchit. D'autre part, en supposant que ce qui importe dans l'œuvre, c'est ce qu'elle ne dit pas, en quelque sorte ce qu'elle *ne peut pas dire*. Les silences les plus probants sont à notre avis liés aux questions de racialisation qui entretiennent un rapport trouble avec la colonialité. Celui-ci se manifeste de manière probante à travers l'attitude passive-agressive du texte avec le nationalisme. L'ironie, la dérision et l'appel à la connivence abondamment présents dans l'essai de Vallières sont autant de stratégies qui tentent de fracturer l'homogénéité d'un discours social canadien-français sur la base de l'opposition des classes sociales dans un monde impérialiste, colonialiste et racialement divisé. Pourtant, par le même geste, une sous-communauté blanche se trouve recréée, sans

[55] P. Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire*, p. 14.

attitude lucide ou transformatrice en ce qui concerne le racisme ou le sexisme. Sur le plan individuel, P. Vallières arrivera éventuellement à résoudre ses contradictions au sein des mouvements de luttes LGBTQ* et anticoloniales, qu'il côtoiera jusqu'à sa mort en 1998. Il reste néanmoins que le texte *NBA*, au moment de sa production, est incapable de se saisir pleinement de ces enjeux sans recourir à une série de glissements et de dérapages. Comme le relève Macherey, « l'œuvre naît […] de l'appréhension obscure, et certainement pas consciente dès le début, d'une impossibilité pour elle de remplir ce cadre idéologique pour lequel elle aurait dû être faite[56] ». C'est ici qu'apparaît la question que le texte ne pose pas, à savoir, tout simplement « pourquoi utiliser une métaphore racialisante ? ». Cette question participe de la construction de toute cette thèse.

Au début du texte, à la vingt-cinquième page, le texte de Vallières affirme : « Le Québécois est doublement n*[57] ». Cette déclaration amorce un long jeu de rétractation où sont mobilisés à la fois les codes de l'idéologie locale canadienne-française – histoire de la nation, de la Nouvelle-France à aujourd'hui et discours dominants associés aux élites bien sûr, mais aussi plusieurs expressions populaires, des éléments liés à la variété de français québécois, des sous-genres et des motifs littéraires sociaux, etc. – et les stratégies rhétoriques phallogocentriques occidentales dont la plupart ont été subsumées, de manières particulières par le christianisme. Ce mouvement

[56] *Ibid.*, p. 223.
[57] *NBA*, p. 26.

entre le particularisme et l'universel est une composante majeure de la rhétorique de P. Vallières, autant dans le rapport entre l'individu Vallières et la communauté nationale à laquelle il appartient, que dans celui entre cette communauté et l'ensemble hiérarchisé et genré de la racialisation du monde auquel emprunte l'oxymore-titre.

Le cadre théorique de cette thèse se base donc d'abord sur la nécessité d'un retour à l'épistémologie de la lecture initiée par Marx, notamment en ce qui concerne l'étude de l'idéologie. Mais ce retour est indissociable de l'actualité sans cesse augmentée du champ des études critiques de la race, du genre et de la colonialité, en particulier en ce qui concerne l'analyse des discours et des objets symboliques imaginaires. Au croisement de ces approches, une lecture symptômale s'avère utile en tant que mode particulier de déconstruction, c'est-à-dire qu'elle est:

> […] une lecture qui fait dire à un texte ce que, précisément, il ne dit pas de lui-même directement : pour y arriver, elle le contraint à parler, elle lui arrache, hors du strict alignement de ses mots et de ses phrases, quelque chose qui relève d'un impensé et qui n'y figure que sous la forme de son absence. […] Il ne dit pas « de lui-même » en ce double sens qu'il ne dit pas à son propre sujet et qu'il ne le dit pas spontanément. Qu'un texte soit, par nature, sans sujet – ce qui le distingue d'une parole énoncée et prononcée en propre constitue le principe directeur de ce que Derrida appelle 'grammatologie'. Une lecture symptômale est à la recherche de ce qui, d'un texte, constitue son impropre : elle ne peut manquer en conséquence de soulever toutes sortes de difficultés et de susciter des oppositions ; si elle ne le faisait pas, elle raterait complètement son effet. Une telle démarche n'est rien moins que consensuelle[58].

[58] P. Macherey, *Pour une pratique profane de la lecture* (retranscription d'un exposé).

Cette proposition de non-consensualité semble particulièrement juste en ce qui concerne un objet d'étude comme le *NBA* de P. Vallières, une parole pamphlétaire qui possède aussi dans l'espace public une existence controversée. En la réfléchissant comme perspective méthodologique, elle permet d'assumer d'un côté une forme de renoncement à l'analyse parfaitement articulée qui arriverait à présenter de manière codifiée ou catégorique l'œuvre et sa problématique. Ce détachement permet, comme le mentionne judicieusement C. Boyce-Davies, de dépasser une approche singulière ou monochrome d'œuvres qui intègrent de manière complexe des théories relationnelles. Cela permet non seulement à la situation d'un texte d'être lu dans son propre contexte, mais aussi d'être relié à une large variété de dimensions de la pensée[59]. L'œuvre étant d'abord appréhendée dans son entièreté ; il s'agit par la suite d'en voir les tensions internes et les contradictions qui font éclater la catégorisation. De l'autre côté, en adéquation avec la méthodologie de P. Macherey, il faut chercher à se saisir des cohérences de l'œuvre, non pas pour l'unifier, dans un rapport esthétique ou social, mais pour faire apparaître l'œuvre autre qu'elle est. Toujours dans le développement d'une approche des textes littéraires, Gayatri C. Spivak propose que la méthode doive arriver à reconnaître la détermination de l'impérialisme qui laisse des traces dans le monde, pour voir comment les textes magistraux peuvent servir[60]. Si elle suggère qu'une politique de la lecture peut arriver à donner assez de

[59] C. Boyce-Davis, *Black Women, Writing and Identity*, p. 81
[60] G. C. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, p. 7.

valeur au déploiement d'une énergie rhétorique dans les marges des textes[61], elle met du même geste en garde quant aux bornes de la critique académique qui se limitent à la vigilance de ce qui peut être identifié comme une mise à distance du scrupule. Entre ces deux pôles, la déconstruction se révèle conséquemment non pas comme une décomposition illimitable, mais plutôt comme une tentative explication ponctuelle du mouvement systématique du texte.

Il ne s'agit donc pas de proposer une contre-lecture de l'essai de Vallières, ou une lecture rectifiée par la nuance, par la relativisation, l'actualisation des faits et des perspectives, mais plutôt de présenter très clairement certains éléments qui se trouvent dans le texte, et corollairement, certains fondamentaux qui ne s'y trouvent pourtant pas. Les propositions de rectification de la lecture du texte viseraient essentiellement à prouver qu'une lecture rigoureuse pourrait corriger, en tout ou en partie, les déviations ou les abus du texte : « Vallières n'est pas raciste, mais il utilise le vocabulaire d'une époque qui l'est », « Vallières ne peut pas être raciste, car il est influencé par les Black Panthers[62] », « certaines figures de style sont exagérées, mais

[61] *Ibid.* p. 12.

[62] Il importe toutefois de relativiser cette influence pour des considérations historiques. En effet, le groupe connu sous le nom de « Black Panther Party » a été fondé en octobre 1966 par Bobby Seale et Huey P. Newton en Californie. Leurs activités publiques restent assez limitées localement jusqu'au printemps 1967. Kwame Ture (alors connu sous le nom de Stokely Carmichael) utilise la symbolique de la panthère noire dans ses activités dans le sud, notamment avec le Lowndes County Freedom Organization associé au Student Nonviolent Coordinating Committee. Il sera éventuellement coopté comme ministre du Black Panther Party de Seale et Newton. Puisqu'il signe un texte de solidarité dans la première publication de *NBA*, il est possible de déduire qu'il y avait certains liens de correspondance avec le felquiste. Néanmoins, la majorité des activités attribuées au BPP (programme en 10 points, services de petits déjeuners, campagnes d'autodéfense, etc.) se déroule une fois l'essentiel du texte de Vallières rédigé, et constitue donc au mieux une influence partielle.

l'atmosphère sociale et culturelle le justifiait», « Vallières en prison ne pouvait pas vérifier ses hypothèses historiques », « en lisant attentivement le texte, on comprend que ce Vallières a voulu exprimer », etc. Cette méthode semble à rejeter pour deux raisons simples. D'abord, elle se base sur une conception de pureté ou d'idéalité d'un texte, c'est-à-dire qu'il y aurait un véritable sens qu'il suffirait d'éclairer. Installé dans la tradition platonicienne, cet éclairage doit, implicitement ou non, être fourni par celui qui peut s'interpeller comme l'*intellectuel dans la cité*, c'est-à-dire en l'occurrence la personne qui émet cette proposition de lecture. Enfin, ce type de rectification suscite une adhésion faible et contestable. Faible, parce que corollairement au point précédent, il n'est pas possible de démontrer le *vrai sens* d'un texte, pas plus que l'intention *réelle* de l'auteur ne peut suffire à déterminer la lecture[63]. Et donc conséquemment contestable, parce qu'en l'absence de preuves irréfutables, il est possible d'émettre une hypothèse de lecture concurrente à partir du même type de proposition. Je chercherai conséquemment plutôt à me pencher sur les effets que cette histoire fantasmée produit dans le champ idéologique national québécois, tel qu'il se réfracte et est réfracté dans le texte de Vallières. Enfin, certains outils phénoménologiques

[63] Rappelons que cette position est au fondement des perspectives barthésiennes et foucaldiennes de l'analyse du texte, et que si nous l'étendons aux lectures politiques, c'est que ces dernières relèvent des mêmes processus. Lorsque dans *S/Z*, Barthes propose une analyse structurale de la nouvelle *Sarrasine* de Balzac, il n'entend pas *rectifier* le texte, ni y montrer les forces et les faiblesses du texte en tablant que cette nouvelle ayant été écrite « à la lueur de deux Vérités éternelles : la Religion, la Monarchie », *on n'y aurait donc rien compris*. Il en présente plutôt une analyse qui déconstruit la production des significations dans le texte. Conséquemment, même si la fréquentation de cette analyse peut s'avérer influente, voire absolument déterminante dans le parcours d'un individu, elle ne peut finalement que générer une loyauté intellectuelle et non une adhésion finie, qui règlerait une fois pour toutes le compte de l'auteur de la Comédie humaine, en replaçant toute compréhension de l'œuvre sur « le droit chemin ».

seront utilisés notamment associés depuis les années 1980 aux études relevant de la *standpoint theory*, en études féministes et études critiques de la race. Ils permettront de scruter le texte de P. Vallières à partir des conditions textuelles de sa production. Les réflexions de M. Merleau-Ponty sont éclairantes à ce propos :

> Mais les hasards se compensent et voilà que cette poussière de faits s'agglomère, dessinent une certaine manière de prendre position à l'égard de la situation humaine, un événement dont les contours sont définis et dont on peut parler. Faut-il comprendre l'histoire à partir de l'idéologie, ou bien à partir de la politique, ou bien à partir de la religion, ou bien à partir de l'économie ? Faut-il comprendre une doctrine par son contenu manifeste ou bien par la psychologie de l'auteur et par les événements de sa vie ? Il faut comprendre de toutes les façons à la fois, tout a un sens, nous retrouvons sous tous les rapports la même structure d'être. Toutes ces vues sont vraies à condition qu'on ne les isole pas, qu'on aille jusqu'au fond de l'histoire et qu'on rejoigne l'unique noyau de signification existentielle qui s'explique dans chaque perspective. Il est vrai, comme dit Marx, que l'histoire ne marche pas sur sa tête, mais vrai aussi qu'elle ne pense pas avec ses pieds[64].

La phénoménologie comme philosophie radicale implique la conception de la démarche comme partie intégrante du problème du savoir. C'est ce que pointe J. Derrida quand il souligne qu'elle est « nécessairement inexacte[65] », ou plutôt « anexacte », mais « qu'il n'y faut voir aucune infirmité », puisque « l'exactitude est toujours le produit dérivé d'une opération d'« idéalisation ». Consensus ou polémique, refus de l'articulation ou nouvelle lecture, analyse précise ou décalée, ces tensions parfois contradictoires donneront un caractère résolument

[64] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. XIV.
[65] J. Derrida, *L'écriture et la différence*, p. 241.

ouvert aux démonstrations ici présentées. Plutôt que de seulement admettre là une faiblesse, il est possible d'y voir les premières esquisses d'une réouverture critique de la réception de ce texte au sein de la littérature québécoise.

ÉTAT DES LIEUX ET PROBLÈMES MÉTHODOLOGIQUES

En ce qui concerne l'état des travaux autour de Pierre Vallières, il faut d'abord souligner que les études, et plus particulièrement les études littéraires, qui lui sont consacrées sont relativement peu nombreuses. Deux études sur la littérature partipriste sont publiées dans les années 1970. D'abord, *Parti pris : idéologies et littérature* de Robert Major, paru d'abord en 1979 et réédité en 2013, dans le cadre du cinquantième anniversaire de la revue. Cet ouvrage tente d'abord une correspondance entre les critiques littéraires de la revue et les formes de littérature publiées aux éditions du même nom. Dans une deuxième partie, Major s'intéresse au concept d'« idéologies » qu'il associe à « influences marxistes » dans son acception la plus élémentaire à savoir des références directes aux textes de Marx ou de Lénine. Si quelques références à Vallières sont présentes, il ne s'agit pas d'un élément du corpus principal à l'étude. Une observation analogue à celle que l'on peut faire à propos de l'autre étude de la période, *Parti pris littéraire* de Lise Gauvin, publié en 1975 et aussi republié dans le cadre du cinquantenaire de la revue. Gauvin vulgarise certains éléments importants de la « littérature partipriste », mais elle s'intéresse

surtout aux écrivains de fiction les plus associés au phénomène Parti pris, à savoir P. Chamberland, L. Girouard, G. Godin, A. Major et J. Renaud. Si l'on mentionne le rôle que joue P. Vallières au sein de la revue, on ne s'attarde à *NBA* que pour l'inclure dans la volonté de « diffusion de l'esprit révolutionnaire sous toutes ces formes ». Un troisième ouvrage consacré à la littérature partipriste paraît en 1987, à savoir *Parti pris et l'enjeu du récit* de Max Roy. Il s'agit alors de se « préoccuper de la matière même du discours littéraire fictif[66] ». Malgré une proposition notable, l'étude se consacre surtout au *Cassé* de J. Renaud et ne considère pas *NBA* dans la bibliographie des « récits parus aux éditions Parti pris ». Somme toute, ces études comportent des éléments d'information et des tentatives de clarification de la nébuleuse partipriste qui se révèlent intéressantes.

Les lectures féministes des œuvres de la « Révolution tranquille » ont enrichi les réflexions du troisième chapitre, consacré à la question de la reproduction et du genre. Le point de départ de plusieurs d'entre elles semble se trouver dans l'ouvrage de Patricia Smart *Écrire dans la maison du père : l'émergence du féminin dans la tradition littéraire du Québec* : « constater à quel point le projet nationaliste en littérature fut lié à ce rêve de puissance absolue et excluait les femmes par les termes mêmes dans lesquels il a été énoncé[67] ». Directement à propos de P. Vallières, on soulignera la contribution de K. A. Roberts, « "Mère je vous hais !" Quebec Nationalism and the

[66] M. Roy, *Parti pris et l'enjeu du récit*, p. 9.
[67] P. Smart, *Écrire dans la maison du père*, p. 239.

Legacy of the Family Paradigm in Pierre Vallières' *NBA* », où l'on s'intéresse à la place centrale qu'occupent le rejet de la figure maternelle et l'imagerie genrée. Dans une veine similaire, l'étude de J. Vacante, *National Manhood and the Creation of Modern Quebec* présente une analyse du discours et des figures associées à la masculinité québécoise du vingtième siècle. On notera également sur la question de la masculinité et de l'homophobie l'article de R. Schwartzwald, « Fear of Federasty : Québec's Inverted Fictions » (1991), ainsi que le mémoire de maîtrise de W. M. Burton, « "A Most Weird Dialectic of Inversion" : Revolutionary Fraternity, sexuality and translation in Pierre Vallières and Eldridge Cleaver » (2013).

Parmi les études récentes, Corrie Scott consacre une partie de chapitre au *NBA* de P. Vallières (« Peau blanche, masques noirs : *Speak White* et NBA ») dans son livre *De Groulx à Laferrière. Un parcours de la race dans la littérature québécoise*. Scott souhaite défendre « que la question de la race n'est pas accessoire, mais qu'elle revêt une grande importance pour les études littéraires québécoises[68] » et souligne que « si certains chercheurs postcoloniaux comme F.Fanon, A. Césaire et A.Memmi ont été pris en compte au Québec, pendant les années décoloniales de la «Révolution tranquille», leurs successeurs en théorie critique de la race sont aujourd'hui en grande partie ignorés par la critique littéraire québécoise[69] ». En dépit de son hypothèse ambitieuse et d'un certain nombre d'observations intéressantes, la proposition théorique et

[68] C. Scott, *De Groulx à Laferrière*, p. 7.
[69] *Idem*.

méthodologique de Scott reste sommaire. Elle associe avec justesse les textes « fétiches de toute une génération québécoise[70] » que sont ceux de Michèle Lalonde et de Pierre Vallières au phénomène du « blackface » et les perçoit comme « représentatifs de la mise en valeur d'une sémantique raciale apparue à son comble [sic] lors de la « Révolution tranquille[71]». La proposition de Scott se concentre presque exclusivement sur la figure d'oxymore racialisée qui titre l'ouvrage de Vallières et s'intéresse de manière relativement superficielle à ses liens avec la domination masculine et le caractère économique subalterne.

De nombreux travaux académiques, en particulier des mémoires de maîtrise, se sont penchés sur certains aspects liés à P. Vallières, dans des disciplines variées, surtout en histoire et en sciences politiques. Parmi les contributions les plus récentes et les plus pertinentes, on relèvera les études de C. L. Ciufo, « Parti*priests* and *Frère*quistes? *Parti pris*, the *Front de libération du Québec*, and the Catholicity of Québécois Anticlericalism, 1963-1970 » (2012), d'A. Guité-Verret, « Lire la défaite dans le récit de prison québécois : l'enfermement chez Joseph-Guillaume Barthe, Pierre Vallières et Gérald Godin » (2018), de M. Bergeron, « L'engagement d'un révolutionnaire québécois : le processus de radicalisation dans la pensée politique de Pierre Vallières (1955-1971) » (2018) qui fournissent quelques éléments de réflexion. Le mémoire de Marc-André Lajeunesse « La parole pamphlétaire chez deux "partipristes" : Paul Chamberland et

[70] *Ibid.* p. 106.
[71] *Idem*.

Pierre Vallières » (2014) offre une hypothèse de lecture intéressante de la fonction du discours de la décolonisation.

Par ailleurs, toujours sur le thème de la décolonisation, le mémoire de M. Poulin, « Citer la révolte. La reprise québécoise du discours de la décolonisation francophone » offre une réflexion pertinente par rapport aux influences et effets d'intertextualité du corpus. Dans l'article « De *Peau noire, masques blancs* à *N* blancs d'Amérique* : Portrait du (demi) colonisé », G. Dupuis revient sur les liens entre ces discours et la condition québécoise. Enfin, les travaux de C. Selao, « Échos de la n*gritude césairienne chez Gaston Miron et Paul Chamberland » et « Les fils d'Aimé Césaire. De la Martinique au Québec » présentent efficacement les filiations politiques et discursives. La plupart de ces travaux reposent sur une juste nécessité de tempérer la comparaison, en réitérant les réflexions d'A. Memmi[72] et d'A. Césaire[73] sur les précautions et les limites de la métaphore oxymoronique basée sur la racialisation. De ces lectures, il est possible de dresser le constat que l'histoire de l'influence des mouvements internationaux de

[72] G. Dupuis, dans son article « De *Peau noire, masques blancs* à *N* blancs d'Amérique* » identifie que Memmi perçoit le Québécois comme « pas vraiment colonisé », même s'il témoigne d'une certaine sensibilité à la cause. On relèvera par exemple les déclarations de l'intellectuel juif tunisien « "Ainsi, j'ai pu constater que les Canadiens étaient dominés, en effet, de plusieurs manières, et en tout cas qu'ils en souffraient » (*Portrait du colonisé*, p. 138) et « Dois-je avouer que je m'en effarai un peu ? Après les Colonisés explicites, les Algériens, les Marocains ou les Noirs d'Afrique, il commença à être reconnu, revendiqué et utilisé par d'autres hommes dominés d'une autre manière, comme certains Américains du Sud, ou les Noirs américains. Les derniers en date furent les canadiens [*sic*] français qui m'ont fait l'honneur de croire y retrouver de nombreux schémas de leur propre aliénation » (p. 15).

[73] « Je me souviens encore de mon ahurissement lorsque, pour la première fois au Québec, j'ai vu à une vitrine de librairie un livre dont le titre m'a paru sur le coup ahurissant. Le titre, c'est : « Nous autres nègres blancs d'Amérique ». Bien entendu, j'ai souri de l'exagération, mais je me suis dit : « Eh bien, cet auteur, même s'il exagère, a du moins compris la Négritude », dans A. Césaire, *Discours sur la Négritude*, p. 8.

décolonisation a été traitée de manière relativement exhaustive et n'est donc pas reprise directement dans cette thèse.

En lien avec les différentes mobilisations de l'œuvre de P. Vallières dans le discours public, B. Cornellier a fait paraître un article inspirant et novateur, « The Struggle of Others : Pierre Vallières, Quebecois Settler Nationalism and the N-Word Today » (2017) où il met de l'avant l'hypothèse que l'analogie raciale développée par Vallières contribue à déracialiser les enjeux historiques, en particulier en ce qui a trait à l'histoire du colonialisme et de l'esclavage[74]. Plus encore, celle-ci effacerait les effets politiques liés à la racialisation, notamment dans un contexte de colonialisme de peuplement où le projet d'une communauté française en Amérique implique la prise de possession et l'expropriation de territoires habités par des communautés autochtones assujetties. Cette proposition rejoint en de nombreux points celles qui seront développées ici en ce qu'elle s'intéresse à la fois à la lecture de l'histoire coloniale et à ses représentations dans les dispositifs, les discours et les représentations.

Plus largement, deux études historiques récentes sur les questions de colonialisme et de racialisme pour la période des années 1960 ont permis d'enrichir la réflexion et de situer le débat par rapport à d'autres éléments de contextes. D'abord, l'ouvrage de Sean Mills, *The Empire Within. Postcolonial Thought and Political Activism in Sixties Montreal* s'intéresse

[74] B. Cornellier, « The Struggle of Others », p. 32.

particulièrement aux milieux militants et aux différentes luttes politiques anti-impérialistes qui se déroulent alors sur le territoire, à partir d'une perspective transnationale. On y retrouve une prise en considération honnête et lucide des différentes contradictions qui sont générées par l'idée même de la décolonisation sur le territoire du soi-disant Québec. Puis, on mentionnera l'étude de David Austin, *Fear of a Black Nation : Race, Sex and Security in Sixties Montreal*. En dépit du titre de la traduction française, « N* noirs, n* blancs », qui laisse croire à une comparaison entre les deux groupes, Austin veut d'abord documenter certains des éléments majeurs, voire fondateurs, des communautés noires montréalaises, en particulier le développement de mouvement nationaliste noir, les différents réseaux de migration et le Congrès des écrivain·e·s noir·e·s de l'Université McGill, en 1968. Il illustre de manière globale les tensions liées à la présence et à l'organisation de communautés noires dans un contexte où la racialisation est opérante.

Plus largement, puisque cette thèse souhaite s'inscrire dans une perspective décoloniale, les influences théoriques et politiques internationales sont conséquemment nombreuses. La perspective de la « décolonisation » sera d'ailleurs préférée à celle de la « postcolonialité », c'est-à-dire qu'il s'agit d'appréhender une réalité sociale et culturelle marquée et reproduite dans et par différents effets, structures et conséquences du colonialisme et de l'impérialisme que l'on regroupe sous le vocable de « colonialité ». La notion de colonialité est d'abord investie par le groupe latino-américain Modernité/Colonialité. Elle a par la suite été largement reprise et développée. Le sociologue péruvien A. Quijano propose de la définir comme étant :

> L'ensemble des relations sociales produites par l'expansion du capitalisme en ses périphéries subalternes [et inclut] normalement, les rapports seigneuriaux entre dominants et dominés ; le sexisme et le patriarcat ; le familismo (jeux d'influence fondés sur les réseaux familiaux), le clientélisme, le compadrazgo (copinage) et le patrimonialisme dans les relations entre le public et le privé et surtout entre la société civile et les institutions politiques[75].

Le cadre théorique emprunte pourtant à des pensées qui des années 1940 à aujourd'hui ont été qualifiées ou se sont réclamées, selon les époques et les milieux, de la pensée de la décolonisation, de l'anticolonialisme, des études postcoloniales ou des théories du néocolonialisme. Ces qualificatifs appartiennent à des situations géopolitiques et historiques variées. Par exemple, le terme « postcolonial » dans le contexte du sous-continent indien renvoie plus ou moins directement à la période qui suit l'indépendance de l'Empire britannique (dès 1947 pour l'Inde et le Pakistan) – littéralement donc après la colonie – et qui regroupe depuis une large constellation de discours qui ont maintenu l'opposition à l'idéologie dominante *postcoloniale*, notamment par un ensemble de positions anti-nationalistes et contre le système des castes, au sein desquels se trouvent des points de vue minoritaires, musulmans, sikhs ou *adivasis* par exemple.

Mais lorsqu'on se déplace dans les Caraïbes, on se trouve devant une complexité de rapports à la colonialité tout à fait différente. La révolution haïtienne rompt d'abord radicalement avec le colonialisme en 1804, mais des formes diverses et pernicieuses de néocolonialisme et

[75] A. Quijano, « Colonialité du pouvoir et démocratie en Amérique latine ».

d'exploitation capitaliste assujettiront le pays jusqu'à aujourd'hui. L'histoire de Cuba et de sa combinaison révolutionnaire de nationalisme et de socialisme s'inscrit à la fois dans l'histoire des mouvements d'indépendance qui caractérisent le milieu du XX^{e} siècle et dans l'histoire du marxisme international. Porto Rico, d'abord colonisé par l'Empire espagnol puis par l'État américain, reste aujourd'hui un territoire non incorporé des États-Unis avec un statut de *commonwealth*. La Martinique et la Guadeloupe sont encore possessions françaises, et si les populations sont aujourd'hui citoyennes de la République, la société de plantation rendue possible par la division raciale en reste la structure originelle. Dans ce contexte, le philosophe martiniquais E. Glissant embrasse la postcolonialité non pas comme une fin, mais comme le socle d'une pensée archipélique de ce qu'il désigne poétiquement comme le tout-monde à venir. Mais l'on arrive aussi à comprendre pourquoi la professeure trinidadienne C. Boyce-Davis récuse très clairement ce qu'elle identifie comme « l'idéologie du post » en tant qu'argumentaire d'une certaine intelligentsia occidentale qui sous-tendrait que tout a déjà été inventé, pensé, fait, expérimenté par l'Occident et qu'il ne resterait conséquemment, selon cette conception, qu'à attendre patiemment le dernier post[e] avant la fin du monde[76]. Elle développe sa pensée dans cet ajout significatif :

> La postcolonialité représente un nom inapproprié pour les réalités actuelles, elle correspond à une formulation prématurée, trop totalisante, elle contient de manière erronée les discours décolonisateurs, elle

[76] C. Boyce-Davies, *Black Women, Writing and Identity*, p. 84.

> remasculinise et recentre les discours de résistance des femmes et tente de submerger des textualités subversives, elle doit être historicisée et placée dans le contexte d'une variété de résistances historiques au colonialisme, elle révèle le malaise de certain·e·s intellectuel·le·s occidentaux pris·es derrière les post(e)s et incapables de se déplacer vers de nouvelles et/ou de plus prometteuses ré/articulations[77].

Boyce-Davies nous rappelle ainsi que les débats autour de la « postcolonialité » dans les décennies 1980 et 1990 ont redoublé les querelles autour de la « postmodernité[78] » et de la « fin de l'histoire » qui ont afflué une fois la vague politique allant de 1946 à 1980, c'est-à-dire largement de la première guerre d'Indochine à la rupture sino-albanaise, complètement déferlée. Quarante ans plus tard, une nouvelle vague de conscience politique du monde se déploie, que l'on pourrait dater de la crise économique de 2008. La fin de l'histoire est désormais bien plus liée à la catastrophe écologique qu'à la fin des grands récits, qui sont d'ailleurs largement revisités dans les cultures populaires. Partout, les implications épistémologiques et systémiques de la colonialité sont remises en cause.

Enfin, ce projet implique aussi à notre avis de porter une attention particulière à toute occurrence de nationalisme méthodologique, c'est-à-dire à une approche qui fait « de la communauté nationale l'unité et la condition limitative pour la démarcation des problèmes et

[77] *Ibid.*, p. 81. Nous traduisons.
[78] On pourra consulter à ce sujet K. A. Appiah, « Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial? » (1991), A. Rattansi « Postcolonialism and its discontents » (1997), A. Quayson « Postcolonialism and Postmodernism » (2000).

des phénomènes en sciences sociales[79] ». L'historiographie ainsi qualifiée de nationaliste ne correspond donc pas à un récit uniforme, homogène, plus ou moins officiel, impliquant des postures politiquement unifiées. Au contraire, le nationalisme – en tant que posture politique tout comme dans son particularisme méthodologique – correspond bien davantage à un système qui se régule au travers des différentes forces contradictoires qui lui permettent de se maintenir, de se solidifier et d'intégrer un large nombre de nouveaux éléments, en particulier sociaux et culturels. Ainsi, comme on tend désormais à le voir, une critique libérale de certains éléments problématiques autour de la question de la race n'est pas strictement incompatible avec différentes formes de nationalisme. Le rapport conflictuel et irrésolu entre nationalisme et antiracisme qui se trouve au cœur de l'essai de Pierre Vallières se comprend mieux en postulant que *NBA* est un texte-limite de la culture québécoise, pour reprendre le concept d'H. Bhabha[80]. Manifestement, *NBA* émet la formulation la plus radicale de l'énonciation racialisante et décoloniale du portrait de la communauté canadienne-française. C'est en ce sens que sa relecture implique un degré considérable d'implication et de responsabilité.

TROIS TEMPS POUR UNE LECTURE

La rhétorique développée par Vallières repose essentiellement sur trois systèmes qui

[79] H. Martins, *Time and Theory in Sociology*, cité par S. Dumitru, dans « Qu'est-ce que le nationalisme méthodologique ? », p. 10.
[80] H. Bhabha, *The Location of Culture*, p. 34.

s’appuient et se renforcent les uns les autres, soit l’appropriation culturelle d’une expérience noire du monde, le développement d’une appartenance nationale à l’américanité qui implique l’expropriation autochtone et la reproduction genrée de cette communauté. Le premier chapitre s’intéressera aux éléments qui rendent fonctionnelle la métaphore oxymoronique d’appropriation raciale utilisée par Vallières et concentrée dans le titre, en tant que construction textuelle et rhétorique située. Il sera question des différents mécanismes de rapprochement, d’appropriation et d’effacement à l’œuvre. L’influence des luttes décoloniales, anti-impérialistes et antifascistes de la période, non seulement au niveau des représentations, mais aussi à celui de nouvelles configurations politiques possibles, contribue à la structure du texte de Vallières. La tradition critique noire est par moment présente dans la rhétorique felquiste, mais elle se révèle surtout dans l’utilisation du genre de l’autobiographie politique. Ces aveuglements, plus ou moins conscients ou assumés, s’inscrivent plus largement dans une conception politique du monde associée à une tradition rhétorique chrétienne.

Un deuxième chapitre sera consacré à la communauté canadienne-française au cœur du projet sociopolitique de P. Vallières. La représentation du peuple implique une réflexion sur la notion d’autodétermination. Plus encore, le rôle complexe, parfois ambigu que lui attribue Vallières nécessite de revenir sur certains paramètres fondamentaux de la québécité. Les représentations de l’imaginaire collectif liées au développement du Québec et à la sortie de la « Grande noirceur » sont importantes pour le mythe de la « Révolution tranquille ». L’appartenance au territoire constitue un autre fondement de la reproduction communautaire et

de son rapport à la souveraineté. Elle implique l'expropriation autochtone, non seulement des lieux, mais aussi des signifiants, en particulier ceux liés à l'état sauvage et à la liberté. La figure i*dienne, qui n'est qu'un dispositif de l'altérité, sans lien réel avec des personnes autochtones, est aussi utilisée dans le discours anticlérical, associé notamment aux partipristes. Ces observations permettront de mieux comprendre les forces unifiantes et opposées qui lient P. Vallières aux problèmes suscités par le nationalisme.

Le dernier chapitre se penchera sur un aspect spécifique et pourtant essentiel de la communauté nationale : sa reproduction. Alors que l'adulation de Vallières pour son père est aussi connue que la misogynie qu'il témoigne à l'encontre de sa mère, l'importance des représentations familiales dans le récit révèle le rôle métonymique qu'elles jouent dans la construction des rapports nationaux et patriarcaux. Ces tensions sont par la suite déplacées chez les femmes que le jeune P. Vallières rencontre et qui servent de point de départ à des réflexions sur le genre, la masculinité et l'intimité. Loin d'être limité au domaine biographique ou privé, le dispositif de la reproduction genrée permet de solidifier la rhétorique de la nation et de la racialisation.

Mis ensemble, ces trois chapitres constituent une relecture de l'œuvre de P. Vallières qui tente non seulement de voir l'articulation des formes de domination et de hiérarchisation, mais aussi d'ouvrir les perspectives possibles par rapport au texte. Au sein de chaque chapitre, la réflexion n'est pas linéaire : elle se constitue dans l'accumulation d'observations générée par des

mouvements de focalisation sur certains aspects, sur des détails de la lecture rapprochée ou du jeu des références, puis par le recul vers le portrait d'ensemble et le retour à une vue générale. Loin d'être une simple provocation scandaleuse résumée en un titre, *NBA* constitue un texte composite et enchevêtré pris dans les mailles des rhétoriques de la domination et de l'universel, qu'il tente d'attaquer et de détruire au grand jour, mais qu'il préserve par le fait même, d'une certaine manière, dans l'ombre apparente des mots.

Chapitre 1. Une expérience noire du monde : métaphore raciale, appropriation, effacement

> Écrire sur le mot « nègre » : difficile exercice. Ne pas sombrer dans la leçon de morale, ne pas simplement reprendre les paroles de dénigrement et de mépris... Nègre : le mot ne peut se dire, s'énoncer sans qu'immédiatement résonne ce qui l'accompagne, l'histoire de l'invention des races et de leur inégalité. Celui qui est ainsi nommé ne se fait aucune illusion : on cherche à l'insulter, à l'humilier, à lui rappeler une filiation infamante. Celui qui prononce le mot sait ce qu'il fait : il inscrit celui à qui il s'adresse dans la prison de la race[81].

Cette réflexion de Françoise Vergès sert de point de départ à la difficile entreprise de saisie de la question raciale et la manière dont elle se présente dans le *NBA* de P. Vallières. Bien que celle-ci occupe une place quantitativement restreinte – quelques occurrences totalisant moins d'une dizaine de pages dans un ouvrage qui en contient plus de 500 – elle est fondamentalement déterminante non seulement en ce qui concerne le déploiement de la rhétorique, mais aussi, et peut-être surtout, par la réception et la pérennité de son titre. Par « celui qui nomme », Vergès entend bien sûr le Blanc et par « celui qui est nommé », le Noir, même si la formule reste toujours ouverte aux situations plus ambigües, où la démarcation se jouerait sur des lignes de racialisation

[81] F. Vergès, « Préface » à P. Larousse, « Nègre, négrier, traite des nègres », p. 7. Le dispositif particulier de cet ouvrage, soit une réédition de textes appartenant à ce que Vergès elle-même identifie comme la bibliothèque du racisme, accompagné d'une préface critique, met incontournablement en jeu la question de la parole, légitime ou volée.

plus rapprochées, comme c'est le cas notamment avec le colorisme[82]. Avec cet acte de nommer, apparait un effet foncièrement péjoratif, associé à l'insulte et à la dégradation. Il est indéniable que lorsque Vallières parle des « n* blancs », il réfère exactement à cette « histoire de l'invention des races et de leur inégalité », sans trop savoir où elle ne commence ni où elle finit. Cependant que le propos du révolutionnaire québécois prétend en dernier lieu à l'anticolonialisme et à l'antiracisme, la réitération du mot reproduit et reconduit par le fait même tous les effets négatifs du recours à la catégorie, qui existe justement par les mêmes procédés d'énonciation et de nomination. Plus encore, « celui qui nomme » et « celui qui est nommé » sont ici la même personne, c'est-à-dire un homme blanc, qui bien que pauvre, marginalisé et réprimé par le système de justice, reste maître de cette autoreprésentation raciale.

Il est certain que Vallières ne cherche pas à dé*nigrer* – étymologiquement, « noircir, teindre en noir » – les populations noires du nord de l'Amérique. Il revendique ouvertement une position antiraciste, bien que celle-ci puisse évidemment être remise en question, notamment par les angles du paternalisme et du manque de responsabilité. Néanmoins, ceux qui sont d'abord et ostentatoirement dénigrés, ce sont au contraire les prolétaires canadiens-français, une

[82] Le terme est habituellement attribué à l'autrice Alice Walker, dans son texte « If the Present Looks Like The Past, What Does the Future Look Like? » dans l'ouvrage In Search of Our Mothers' Garden (1982). On peut y lire, dans une lettre adressée à une destinataire qui nous est inconnue : « What black black women would be interested in, I think, is a consciously heightened awareness on the part of light black women that they are capable, often quite unconsciously, of inflicting pain upon them; and that unless the question of Colorism – in my definition, prejudicial or preferential treatment of same-race people based solely on their color – is addressed in our communities and definitely in ou black "sisterhoods" we cannot, as a people, progress. For colorism, like colonialism, sexism, and racism, impedes us ».

catégorie à laquelle appartient Vallières. Pourtant, dans un second geste qui accompagne inséparablement le premier, cette qualification renverse aussitôt la connotation négative du terme racialisant en tentant de reproduire les bornes d'une conception imaginée de ce qui se regroupe sous le nom de « n*gritude » ou de « noirceur ». C'est-à-dire que cela implique non seulement que Vallières doit entretenir un rapport imaginaire à cette conception, elle-même imaginée, de la « n*gritude », mais que celle-ci est déjà une réponse – identifiée par A. Mbembe comme « réponse de la conscience nègre du nègre[83] » – à un rapport imaginaire : la racialisation de l'humanité. En effet, si la « n*gritude » n'est ni un concept unifié, ni une explication sociohistorique[84], c'est parce qu'elle est d'abord une tentative de réponse consciente à l'idéologie dominante et à son épistémologie, par la politique et par l'esthétique. Elle fait vivre une réponse à l'interpellation raciale décrite par F. Vergès. Mais elle est aussi traversée par une complexité d'influences et de conflits plus ou moins résolus, plus ou moins médiés, parmi lesquels il faut

[83] A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, p. 51.

[84] Le concept même de « n*gritude » a été critiqué sur de nombreux aspects, dès sa fondation, par des penseurs et des intellectuel·le·s noir·e·s, notamment dans le texte « Princes and Powers » de James Baldwin qui fait acte de sa présence au Congrès des Écrivains et Artistes Noirs de Paris en 1956 ou la conférence de Johannesburg prononcée par Es'kia Mphahlele, « On Negritude in Literature », en 1963. Ces critiques se sont développées dans les dernières décennies au sein des études noires. On s'informera sur l'histoire de la réception et de l'évolution des concepts mobilisés par la n*gritude, mais aussi des différents milieux d'émergence et d'influence dans l'ouvrage de C. Thiam *Return to the Kingdom of Childhood. Re-envisioning the Legacy and Relevance of Negritude*. On soulignera également la critique dans les milieux féministes caribéens d'un virilisme associé au mouvement. On recommandera à ce propos l'article de T.D. Sharpley-Whiting, « Femme Négritude. Jane Nardal, *La Dépêche Africaine* and the Francophone New Negro », où l'on retiendra particulièrement ce constat : « Masculinist genealogy constructed by the poets and shored up by literary history, critics and Africanist philosophy continues to elide and minimize the presence and contributions of Black women, namely their francophone counterparts, to the movement's evolution » (p. 10). Ainsi, si le terme est ici utilisé, c'est surtout parce qu'il constitue l'horizon politique et symbolique sur lequel se déploie la rhétorique racialisante de Vallières au moment de sa production.

relever notamment les débats sur l'art engagé au XX^{e} siècle, les tensions entre « métropoles » et « périphéries », les enjeux et débats du marxisme international, l'influence de l'existentialisme, la question de l'humanisme et les prétentions de l'universalisme une fois la soumission du monde au régime capitaliste complétée.

D'une certaine manière, ce sont ces mêmes questions que se pose Vallières. Et parce qu'il voit cette similitude, il pense pouvoir proposer, ou plutôt utiliser les mêmes réponses. Pourtant ce qui est nettement distinct, c'est justement la différence irréductible entre l'énonciation d'un homme blanc et celle d'un homme noir quant à la racialisation. Si Aimé Césaire, dont l'influence sur les poètes québécois·e·s des années 1960 et 1970 est majeure, comme le démontre C. Selao[85], précise que la « n*gritude » n'est pas une histoire de couleur de peau, c'est pour mieux refuser l'essentialisme et le particularisme tout en faisant voir l'oppression, et non par une abstraite cécité raciale, ou *color blindness*. Il souligne avec justesse :

> [que l'] on n'est pas impunément noir, et que l'on soit français [...] ou que l'on soit de culture américaine, il y a un fait essentiel : à savoir que l'on est noir, et que cela compte. Voilà la négritude. Elle affirme une solidarité. D'une part dans le temps avec nos ancêtres noirs et ce continent d'où nous sommes issus [...] et puis une solidarité horizontale entre tous les gens qui en sont venus et qui ont en commun cet héritage[86].

[85] C. Selao, « Échos de la négritude césairienne chez Gaston Miron et Paul Chamberland ».
[86] A. Césaire, « Aimé Césaire, un poète politique », *Le magazine littéraire*, no 34,1969.

« Être noir, cela compte » ; le « blanc d'Amérique » de Vallières ne possède ni cette façon d'être au monde ni cet héritage. Ces différences pourtant irréductibles sont contournées, atténuées, mimées ou dissimulées dans l'essai partipriste.

Deux gestes constituent le dispositif de la « n*gritude blanche » de P. Vallières. D'abord, il y a une autointerpellation du Québécois par le dénigrement racial en tant que glissement d'une identification politique, faite sur la base de l'appartenance à une communauté nationale et culturelle, elle-même inscrite dans une hiérarchie sociopolitique mondiale historiquement déterminée. Puis, du même coup, parce que Vallières admire la poétique de la n*gritude et les luttes contemporaines de décolonisation et les changements paradigmatiques qu'elles entrainent, il tente de procéder à un renversement des pôles de négativité associés à la racialisation, et donc à la race. Aussitôt accompli, ce renversement diffère l'existence matérielle de la racialisation – ses actes, ses pratiques, ses rituels – vers un nouvel universel à venir où seraient dissouts les particularismes sur la base d'une alliance à refonder. Et c'est par cette conception idéaliste de la matérialité de la racialisation, que résulte une mise au silence des expériences noires, en tant que vies réelles concrètes. Dans sa lettre de démission du Parti communiste français, en 1956, Césaire écrivait qu'au-delà de la solidarité promise avec les prolétariats mondiaux – qu'il ne faudrait tout de même pas « ériger en métaphysique » – « il n'y a pas d'alliés de droit divin. Il y a des alliés qui nous imposent le lieu, le moment et la nature des

choses[87] ». En regardant *NBA*, nous ne pouvons pas considérer Vallières comme n'étant pas de ceux-là.

Ce chapitre tentera de s'intéresser spécifiquement à la question de l'appropriation raciale noire chez P. Vallières, en particulier autour de la figure des « n* blancs », ce qu'elle implique et ce qu'elle efface. Après une brève réflexion sur les implications historiques de l'utilisation de la rhétorique de l'oxymore d'appropriation raciale qui titre l'essai, il sera question des emprunts génériques de l'œuvre aux récits autobiographiques noirs américains et des dispositifs du discours qui servent de stratagème politique dans l'œuvre de Vallières. Enfin, on verra comment le projet politique d'une nouvelle communauté des hommes que propose Vallières dépasse largement les influences des discours de la décolonisation des années 1960 et rejoint les débats sur l'universalisme. Derrière les emprunts aux imaginaires contemporains de la décolonisation, le rapport ambigu à la perception raciale – entre survisibilité et cécité – de Vallières trouve son fondement dans la conception chrétienne de l'universel humain.

[87] A. Césaire, « Lettre de démission du Parti Communiste Français », 24 octobre 1956.

1.1 Éléments d'histoire

LIMITES DE L'APPROCHE SOCIOÉCONOMIQUE

Plus de cinquante ans après la première parution de *NBA*, une partie significative du discours social concernant le texte de Vallières tente de traiter, ou de relativiser, la problématique de l'appropriation raciale par une analyse socioéconomique, c'est-à-dire en cherchant dans quelle mesure la « communauté canadienne-française » s'est trouvée dans une situation socioéconomiquement équivalente à celle de « la communauté noire[88] ». Cette démarche engendre d'abord plusieurs questions, dont les deux plus importantes sont peut-être : de quelle communauté canadienne-française parle-t-on ? Et corollairement – la question est plus difficile – de quelle « communauté noire » parle-t-on ? Certes, on pourrait choisir de se limiter aux « Noir·e·s d'Amérique », parallèlement proche des « Blanc·he·s d'Amérique », c'est-à-dire aux populations de tout le continent. Écartant les dynamiques d'immigration et de déplacement qui

[88] Cette question a été mise de l'avant notamment dans une série de textes produits par différents auteurs et diffusés en juin 2020, à la suite de la prise en compte du caractère raciste du titre. Elle est, par exemple, centrale à la contribution du député solidaire A. Leduc, qui publie sur sa page Facebook une réflexion intitulée « Comment relire Pierre Vallières aujourd'hui ? ». C'est aussi l'essentiel de l'intervention de l'économiste P. Fortin, dans une lettre ouverte adressée au journal Le Devoir le 6 juillet 2020, dont l'analyse ne prend pas en compte les données démographiques : « La commission Laurendeau-Dunton sur le bilinguisme et le biculturalisme a estimé qu'en 1960, au Québec, le revenu d'emploi moyen des hommes francophones unilingues équivalait à 51 % de celui des hommes d'origine britannique unilingues. À la même date, aux États-Unis, le revenu d'emploi moyen des hommes noirs équivalait à 56 % de celui des hommes blancs. Les choses ont évidemment changé depuis. Les francophones unilingues du Québec gagnent maintenant plus cher que leurs compatriotes anglophones unilingues. C'est loin d'être le cas pour les Noirs par rapport aux Blancs aux États-Unis. Néanmoins, la métaphore de Vallières était juste en son temps ». La comparaison revient aussi fréquemment dans des commentaires médiatiques concernant la pauvreté des Canadiens français avant la modernisation des années 1960.

structurent le XX[e] siècle, le texte semble faire globalement référence aux personnes afrodescendantes dont l'arrivée en Amérique est liée à leur mise en esclavage, entre les XVI[e] et XIX[e] siècles. Mais Vallières redécoupe ce territoire lorsqu'il écrit « qu'il n'y a pas, au Québec, de "problème noir"[89] ». Cette exclusion par omission des communautés noires sur le territoire du soi-disant Québec[90] doit être soulignée. Des travaux récents[91] ont insisté avec justesse sur l'effacement des personnes et des communautés noires, et plus largement de la racialisation sur le territoire du soi-disant Québec. Ce procédé témoigne à la fois des limites, conscientes ou non, de la connaissance de Vallières sur la situation sociohistorique passée – aucune mention n'est faite, par exemple, à l'esclavage d'environ 4000 personnes noires et autochtones en Nouvelle-France[92] – ou contemporaine – comme la fondation d'un chapitre local de la *United Negro Improvement Association* qui tient des activités à Montréal depuis 1917[93]. Que Pierre Vallières n'ait jamais rencontré l'une des 4000 personnes noires qui habitaient Montréal au début des

[89] P. Vallières, NBA, p. 26.

[90] On consultera sur le sujet les ouvrages de D. Gay, *Les Noirs du Québec, 1629-1900*, de S.-J. Mathieu, *North of the Color Line : Migration and Black Resistance in Canada, 1870-1955*, et de R. Maynard, *Policing Black Lives : State Violence in Canada from Slavery to the Present*. Le recensement fédéral de 1961 compte 32 100 personnes s'identifiant comme noires pour l'année 1961 au soi-disant Canada. Ce chiffre passe à 34 400 pour l'année 1971. Les années 1970 verront une augmentation particulièrement importante (596%) de cette population au soi-disant Canada.

[91] *Fear of a Black Nation* de D. Austin, « "Sauvage ", "esclave " et " N* blancs d'Amérique " : hypothèses sur le complexe onto-politique québécois de P. Néméh-Nombré ou encore « The Struggle of Others : Pierre Vallières, Quebecois Settler Nationalism, and the n-word today » de B. Cornellier.

[92] R. Maynard, *Policing Black Lives*, p. 20.

[93] C'est d'ailleurs là que se rencontreront les parents de Malcolm X. Pour en apprendre davantage à ce propos, on consultera, L. W. Bertley, « The Universal Negro Improvement Association of Montreal, 1917-1978 » et D. Austin « All Roads Led to Montreal: Black Power, the Caribbean, and the Black Radical Tradition in Canada ».

années 1960[94] et qu'il n'ait pas connaissance de la présence de cette communauté dans le Sud-Ouest de la ville reste possible, bien qu'en apparence invraisemblable.

Dans le documentaire *À Saint-Henri, le cinq septembre*, réalisé en 1962 par Hubert Aquin, une brève séquence – moins de deux minutes – s'intéresse aux Noir·e·s du quartier, dont la présence historique est associée à l'industrie ferroviaire. Bien que leur existence soit ainsi reconnue, il faut porter attention à la représentation portée par le film. Deux phrases structurent la narration : « Saint-Henri a sa réserve noire, mais on n'y pratique peu la ségrégation. D'abord, parce que les N* sont en minorité, qu'ils habitent les mêmes rues, puis surtout suprême rassurance, ils parlent anglais[95] ». Deux phrases presque énigmatiques : peu de mots qui convoquent pourtant beaucoup de sous-entendus. Le terme « réserve » est racialement connoté : il est indissociable de la question autochtone dans le contexte canadien et implique un phénomène de *ghetto* communautaire. Mais c'est aussi cette réserve de travailleurs et de travailleuses dont parle K. Marx dans *Le Capital*, qui regroupe les chômeurs et chômeuses temporaires, les travailleurs et travailleuses potentielles ainsi que les personnes marginalisées[96]. La narration implique que les Noir·e·s de Saint-Henri sont peut-être différent·e·s des Canadien·ne·s français·e·s par la couleur de leur peau, mais qu'ils ne seraient pourtant pas traité·e·s différemment, ou dans les limites de ce « peu de ségrégation », qu'importe ce que cela

[94] Selon les données du recensement fédéral de 1961.

[95] H. Aquin, *À Saint-Henri, le cinq septembre*, à partir de 21 minutes 50 secondes.

[96] K. Marx, *Le Capital*, Livre I, Ch. XXV.

implique réellement, puisque « peu » ce n'est quand même pas « pas », et c'est donc déjà quelque chose. Si les Noir·e·s de Saint-Henri représenté·e·s dans le film appartiennent à l'altérité, c'est plutôt par leur association à l'« anglais » – et l'ironie de la « suprême rassurance » ne sert qu'à voiler la perceptible méfiance. La minute qui suit ne leur donne pourtant pas la parole : la caméra filme des scènes de jeunes enfants noirs qui se cachent dans une penderie pendant que leur mère leur adresse certaines consignes, mais le son est très faible et les paroles restent indistinctes, associant les balbutiements de l'enfance à une sorte d'expression primitive précédant le langage, balbutiements anglophones qui plus est. Cet exemple illustre le caractère indicible du « problème noir » dans le soi-disant Québec du début des années 1960[97].

Dans une certaine mesure, il y a des éléments de similarité entre l'enfance décrite par P. Vallières à Longueuil-Annexe et des récits d'enfances noires qui lui sont contemporains. Une scène marquante issue de la section autobiographique de *NBA* présente le problème de l'accès à l'eau courante :

[97] On notera l'exception de l'article de Monique Chénier, « La ségrégation raciale, ça existe à Montréal », paru dans le dernier numéro de la revue *Révolution Québécoise* en avril 1965, alors que P. Vallières en assure la direction et C. Gagnon, le secrétariat à la direction. Chênier s'entretient avec une Montréalaise dont le fiancé est noir et s'est vu refuser l'entrée dans plusieurs lieux de la métropole ; elle souligne alors que « c'est avec étonnement qu'[elle apprit] que la discrimination raciale, aussi ouverte, ça existe à Montréal ». L'article soulève aussi les problèmes de l'exclusion quand vient le temps de se loger. Enfin, Chénier relève avec lucidité : « Tout nous porte à croire que les Québécois, tout comme aux États-Unis, vivent ces problèmes de façon émotive, bien qu'ils croient les discuter sur un plan intellectuel. Les préjugés ne manquent pas. On condamne l'attitude américaine, mais on évitera les Noirs ». Après 1968, les articles sur la question raciale au Québec commencent à se faire plus nombreux, notamment celui de Jacques Larue-Langlois, « Les Noirs d'ici entreprennent la lutte pour leur libération ! », paru dans *Dimensions*, en mai 1969.

> La majorité des familles devaient ramasser « l'eau de pluie » dans d'immenses barils ou encore acheter l'eau à la chaudière, chaque jour, d'un commerçant qui avait obtenu des autorités de la ville le monopole de la vente d'eau. Plusieurs familles, dont la mienne, devaient se serrer la ceinture pour acheter l'eau nécessaire à la cuisson, à la lessive, au bain, etc. […] Certains, chaque jour, marchaient un mile ou deux pour aller remplir quelques chaudières d'eau à la borne-fontaine de l'une ou l'autre des rues « privilégiées », des rues qui avaient l'eau. Mais cela n'était pas toujours possible, soit à cause du mauvais temps, soit à cause de la fatigue trop grande qu'occasionnaient ces « charroyages » d'eau. […] Avec nos voisins, nous essayâmes d'obtenir de ces banlieusards plus riches la permission de prendre l'eau dont nous avions besoin aux bornes-fontaines de leur quartier dont les rues étaient déjà asphaltées. Ils nous traitèrent avec un mépris incroyable (et ce n'était [sic] pourtant pas des Anglais). Quelques semaines après nous avoir craché au visage leur mépris, les petits bourgeois du nouveau Longueuil élevèrent une haute clôture de planches pour ne pas avoir à rencontrer, chaque jour, le regard assoiffé des « sales[98] ».

On comprend aisément comment cette expérience de pauvreté liée à un besoin fondamental rejoint des expériences similaires vécues par des personnes noires, que ce soit à Flint au Michigan[99] ou à Pointe-à-Pitre en Guadeloupe[100]. Le mépris « craché au visage », la clôture, les limites d'accès aux ressources, la hiérarchie sociale, les frontières territoriales sont autant d'éléments idéologiques traversés et maintenus par les dispositifs coloniaux racialisés et leurs grammaires. S'il y a du même entre la situation d'un enfant de Longueuil-Annexe et celle d'un

[98] *NBA*, p. 152-153.

[99] Les habitant·e·s de la ville de Flint au Michigan ont été massivement empoisonné·e·s par le plomb du système d'aqueduc et ont été privé·e·s d'eau potable entre 2014 et 2020. Malgré le remplacement de plus de 10 000 conduits, la situation est toujours compliquée, notamment en ce qui concerne les risques à moyen et long terme pour la santé, ainsi que la confiance des populations envers les infrastructures.

[100] Les difficultés d'approvisionnement en eau potable en Guadeloupe atteignent toujours des proportions inacceptables, en plus de révéler des catastrophes écologiques majeures causées par l'industrie.

enfant d'Alger, c'est qu'il s'agit toujours d'une même humanité. Mais en dépit de cet identique ou de ce comparable, il y a aussi des différences. C'est ce qui permet par exemple à Elder Thébaud, étudiant d'origine haïtienne en psychiatrie à l'Université McGill et coprésident du Congrès des écrivain·e·s noir·e·s de Montréal d'affirmer en 1968, bien avant tout débat sur le caractère suranné du terme ou sur la légitimité socioéconomique de la comparaison, que « [l]es Québécois aiment s'appeler les Nègres du Canada, mais – je vous ferais remarquer que de toutes les races humaines, la race noire a été la plus humiliée[101] ».

La figure d'appropriation raciale d'une expérience noire du monde par des Blanc·he·s tient à condition de brouiller de manière opportune les contradictions qu'elle génère, comme c'est le cas dans *NBA* ou dans *À Saint-Henri, le 5 septembre*. Elle implique l'existence d'une « communauté noire » réelle, évoluant de manière générale dans des conditions socioéconomiques historiquement associées à la pauvreté, à la précarité et à l'exclusion dans les imaginaires collectifs. Mais cette communauté subit également et indéniablement, dans des situations réelles, le racisme qui agit comme une matrice génératrice de rapports particuliers au monde, fondés dans et par l'exclusion. L'utilisation de cette figure est donc historiquement et philosophiquement constituée dans l'histoire même et renforce l'effacement de la présence noire réelle, à travers un jeu de troncages et d'amalgames, qui varient selon les besoins et les situations.

[101] « Black Writers Congress: The Organizers Talk… », *The McGill Daily*, pp. 4-5.

Dans certaines situations déterminées, en comparant les conditions sociales d'existence de certains groupes noirs à certains groupes blancs, on trouvera probablement grâce aux outils sociologiques des similarités. Par exemple, l'ouvrage « Sous-développement au Québec et dans le monde », composé par le sociologue P. Jauvin pour le Centre d'animation de culture ouvrière en 1971 s'intéresse à ces comparaisons du point de vue de l'économie politique. Mais assez rapidement à la lecture de ce texte, on réalise que le niveau de vie du Montréalais moyen est utilisé comme point de référence à partir duquel sont séparées les conditions économiques du reste de l'humanité – et conséquemment de souligner que les Québécois·e·s font donc partie du groupe des plus exploité·e·s. Bien qu'il s'agisse certainement d'une forme de parti pris, dans un contexte précis où l'on souhaite l'adhésion de cette population à l'idée de la nécessité de transformations économiques substantielles, l'exemple ne sert pas tant à démontrer les faiblesses méthodologiques de la comparaison socioéconomique, mais bien à souligner le caractère difficilement saisissable de la relativité des besoins humains socialement déterminés. C'est ce qu'indique déjà Marx lorsqu'il observe que l'étendue des besoins perçus comme indispensables aussi bien que les moyens de les satisfaire sont eux-mêmes les produits du développement historique. Contrairement aux autres marchandises, il entre ici un élément historique et moral dans la détermination de la valeur de la force de travail[102]. C'est précisément

[102] K. Marx, *Le Capital*, Livre I, ch. IV.

la tentative de circonscription de cet élément historique et moral qui structure la rhétorique de P. Vallières quand il compare l'expérience québécoise à une expérience noire imaginée et qui invalide par le fait même tout fondement dans une analyse strictement quantitative.

En fin de compte, la figure d'appropriation d'une expérience noire du monde se trouve incontestablement plus efficace quand elle dépasse la simple comparaison d'éléments comparables. Les exagérations et les débordements, voire les provocations, qui excèdent le simple constat de similitude entre deux groupes sociaux pour une situation donnée, ont un effet rhétorique non seulement plus intense, mais convoquent aussi immédiatement et sans retour possible tout le champ sémantique de l'injustice. Une fois ce glissement entamé, on peut raisonnablement s'éloigner de la similitude du départ. Et cet éloignement grandissant permet d'effacer de plus en plus facilement d'une part, les divergences, souvent profondes, entre les groupes comparés, mais aussi, d'autre part, d'utiliser ce point de rapprochement pour faire disparaitre toute relation de responsabilité dans cet état du monde. Du fait de l'importance de ce dispositif, il est nécessaire de comprendre qu'une analyse profonde de l'utilisation de la figure-titre oxymoronique par Vallières dépasse non seulement très rapidement les limites d'une approche socioéconomique de la comparaison, mais surtout que son utilité se joue presque entièrement dans les ramifications d'une rhétorique centrale à la racialisation du monde telle qu'elle a existé et existe encore aujourd'hui, mais aussi beaucoup plus largement en tant qu'élément idéologique structurant de la domination occidentale.

HISTOIRE DU N* BLANC : OBJET DE CURIOSITÉ ET FIGURE D'UNIVERSEL

Plusieurs travaux ont récemment souligné que la figure oxymoronique qui titre l'ouvrage de P. Vallières n'apparaissait pas ici pour la première fois dans la littérature québécoise des années 1960. M.-A. Lajeunesse dans son mémoire « La parole pamphlétaire chez deux "partipristes" », dont le propos est repris par G. Dupuis dans l'article « De *Peau noire, masques blancs* à *N* blancs d'Amérique* : Portrait du (demi)colonisé », souligne que le poète P. Chamberland met aussi de l'avant la figure oxymoronique. C. Selao s'intéresse également à l'idée de n*gritude blanche chez le poète, inspirée par Césaire[103]. Ainsi peut-on lire dans la deuxième partie du poème *L'Afficheur hurle*, publié dans la revue *Parti pris* en décembre 1964 : « je suis cubain je suis n* je suis n*-blanc québécois fleur-de-lys et conseil-des-arts je suis colère dans toutes les tavernes dans toutes les vomissures depuis 200 ans je n'écoute plus les sermons des curés les pastorales-annales-valeurs-éternelles[104] ». L'oxymore appartient ici à une définition qui d'une part transcende une forme imaginée d'analyse sociologique – qui suis-je ? quelle est ma situation ? avec quoi et avec qui se compare-t-elle ? – et qui d'autre part, se construit entre les deux pôles de tension que constituent l'ironie et le primitivisme en tant que retour fantasmé à l'origine. Alors que la souffrance liée aux origines atténue l'ironie par un indéniable élément

[103] C. Selao, « Échos de la négritude césairienne chez Gaston Miron et Paul Chamberland ».
[104] P. Chamberland, « L'Afficheur hurle », p. 51-54.

d'authenticité, les références à la culture de consommation, l'humour tout comme les oxymores sabotent le caractère épique de la quête existentielle.

En 1969, M. Dorsinville s'intéressait déjà à la figure dans son article « La négritude et la littérature québécoise ». Avec le poème de Chamberland, il identifie deux autres utilisations antérieures de la figure dans la poésie québécoise de la période. D'abord, G. Hénault, dans le poème « Notre jeunesse », publié dans le recueil *Sémaphore* en 1962, se questionne ainsi :

> Avons-nous assez joué les Crusoé
> les n* blancs, les insulaires
> qui n'avaient jamais navigué
> sauf pour la chasse à la Chimère !

La remise en question de la robinsonnade, cette aventure du héros isolé de sa civilisation d'origine permet d'aborder la question du rapport à l'histoire. La franche ironie de Chamberland prend plutôt ici la forme d'une désillusion douce-amère (« la chasse à la Chimère »), mais l'effet dialectique reste sensiblement le même. La figure oxymoronique d'appropriation d'une expérience noire du monde est aussi reprise dans la « Suite fraternelle » du poète J. Brault, qui paraît dès le début de la revue *Parti pris*, au deuxième numéro, en novembre 1963. Brault écrit :

> Nous
> les seuls n* aux belles certitudes blanches
> à caravelles et grands appareillages des enfants-messies
> nous les sauvages cravatés

nous attendons depuis trois siècles pêle-mêle
la revanche de l'histoire
la fée de l'occident
la fonte des glaciers[105]

D'une manière similaire à celle de Chamberland, on retrouve une tension comparable entre l'ironie (« la fée de l'occident », la convocation des imaginaires colonial et catholique) et le retour aux origines (« nous attendons depuis trois siècles », « la revanche de l'histoire »). L'utilisation de l'oxymore par Vallières se fait conséquemment sur des bornes qui sont très proches de celles de ces poètes contestataires. Dorsinville mentionne également des utilisations comparables de figures racialisantes dans des textes en prose de l'époque, comme *Le Funambule* de W. Lemoine et *Ethel et le terroriste*, de C. Jasmin. L'oxymore d'appropriation raciale implique dans tous ces cas une certaine ironie, au croisement du sarcasme et de l'amertume, et un questionnement historique. Kierkegaard, dans *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, voit l'ironie comme un art de la destruction, alors que le sujet se centre lui-même en tentant d'abolir les relations définies et particulières qui l'unissaient au monde[106]. L'ironise implique une tension entre la parole de l'individu prophétique qui annonce une nouvelle réalité et le sujet qui s'attache à détruire la réalité donnée. Ainsi, si elle n'établit aucune vérité – elle n'en a pas la possibilité – elle montre, par la négative, un chemin[107].

---

[105] J. Brault, « Suite fraternelle », p. 39-46.

[106] S. Kierkegaard, *On the Concept of Irony with Continual Reference to Socrates*, p. 262.

[107] *Ibid*., p. 327.

Si la figure racialisante se trouve réactivée par les imaginaires de la décolonisation qui marquent les années 1950 et 1960, ce n'est pas simplement par comparaison, ou par solidarité : ces processus politiques d'indépendance sont perçus comme des progrès de l'histoire, alors que le « n* blanc » canadien-français est représenté comme une curiosité qui échappe aux événements. C. Selao souligne à ce propos qu'« [e]n dépit de l'influence marquée et assumée, il y a, entre l'auteur du Cahier et [Chamberland], une différence[…]. Alors que la colère poétique de Césaire mène à la libération, celle de Chamberland doit constamment affronter une sorte d'impuissance[108]. » Cette impuissance est spectacularisée par l'oxymore qui met en lumière ces contradictions. Ainsi, la figure du « n* blanc » utilisée par les écrivain·e·s contestataires québécois·e·s des années 1960[109] situe la tension entre amertume et ironie – neutralisée et résultant en cette impuissance – dans un horizon de solidarité, c'est-à-dire en tant que responsabilité et en tant que dépendance mutuelles, pour le moins s'agit-il là de la prétention de l'énonciation blanche.

Pourtant, le problème qui se pose est le suivant : la prétention d'un horizon de solidarité, voire l'identification socialement connue de l'énonciateur blanc à une posture antiraciste – le

[108] C. Selao, « Échos de la n*gritude césairienne chez Gaston Miron et Paul Chamberland », p. 109.

[109] Une utilisation similaire est notable chez des militants de la contre-culture états-unienne, notamment chez les militant·e·s du Youth International Party (Yippie) Abbie Hoffman dans *Revolution For The Hell Of It* (1968) et Jerry Rubin, DO IT (1970), où l'on retrouve l'expression « white n* of America ». Hoffman et Rubin sont particulièrement connus pour avoir été accusés dans l'affaire des Chicago Seven, pour conspiration et incitation à la révolte dans le cadre des manifestations contre la Convention démocrate de 1968. Leur appréciation des enjeux raciaux, souvent basée sur une forme d'idéalisme de la domination comme un phénomène essentiellement culturel, a été critiquée par de nombreuses tendances militantes depuis, en particulier par les radicalismes noirs.

phénomène est le même des organisations abolitionnistes jusqu'à l'appui aux mouvements *Black Lives Matters* – ne suffit pas à compenser la provocation déclencher par le recours à l'ironie, d'autant plus lorsqu'elle est exprimée dans une forme aussi spectaculaire que l'oxymore. Le phénomène n'est pas nouveau et ne se limite pas à la contre-culture des années 1960.

Bien qu'il n'utilise pas directement l'oxymore « n* blanc », Montesquieu use de l'ironie fondamentale à la figure dans un célèbre passage consacré à l'esclavage dans *De l'esprit des lois* :

> Si j'avais à soutenir le droit que nous avons eu de rendre les n* esclaves, voici ce que je dirais :
>
> Les peuples d'Europe ayant exterminé ceux de l'Amérique, ils ont dû mettre en esclavage ceux de l'Afrique, pour s'en servir à défricher tant de terres. Le sucre serait trop cher, si l'on ne faisait travailler la plante qui le produit par des esclaves. Ceux dont il s'agit sont noirs depuis les pieds jusqu'à la tête ; et ils ont le nez si écrasé qu'il est presque impossible de les plaindre. On ne peut se mettre dans l'idée que Dieu, qui est un être très sage, ait mis une âme bonne, dans un corps tout noir… […] Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes ; parce que, si nous les supposions des hommes, on commencerait à croire que nous ne sommes pas chrétiens[110]…

Le philosophe des Lumières reconduit presque intégralement la rhétorique esclavagiste n*grophobe, dans ce qu'elle a de plus bête, mais aussi de plus ouvertement déployée, dans une exagération qui prétend déclencher sans équivoque la compréhension du caractère ironique de l'énonciation. De là s'opérerait le renversement de la signification, c'est-à-dire que la démesure du propos donne les clés d'interprétation, à savoir essentiellement qu'il faudrait penser le

[110] Montesquieu, *De l'esprit des lois*, tome 1, livre XV, ch. 5.

contraire de ce qui est affirmé. Deux problèmes se posent alors. D'une part, la reconduction de propos dénigrants génère un sentiment pénible, une souffrance à la lecture, tout en perpétuant leur existence dans le discours social, nonobstant l'intention derrière le dispositif. C'est la convocation de l'insulte et de l'humiliation dont parlait F. Vergès.

D'autre part, les clés de compréhension dépendent de la position même de Montesquieu, en tant que philosophe des lumières, fondateur de la science politique (« Auguste Comte l'a dit, Durkheim l'a redit, et personne n'a sérieusement contesté cet arrêt[111] », écrivait L. Althusser), attablé à présenter dans *De l'esprit des lois* une théorie sociologique des croyances religieuses et morales, compatible avec une théorie du contrat social qui s'oppose à la croyance dans l'inégalité naturelle des hommes. Sans cette information, rien ne permet de trancher délibérément quant au caractère ironique et antiphrasique de l'extrait, en dépit des indices. Enfin, le dispositif du seigneur de La Brède implique très clairement que celui qui nomme, en l'occurrence celui qui définit, est blanc, et que celui qui est nommé est noir. Les renversements souhaités par le dispositif rhétorique ne suffisent pas à atteindre les paramètres de l'énonciation qui reposent sur un entre-soi blanc, un espace partagé entre les Blancs qui tiennent des propos insolents, soit en les pensant réellement, soit en les utilisant idéologiquement comme justification de leurs actes – nous rappelant au fond que « la façon dont les individus manifestent leur vie reflète très

[111] L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, p. 11.

exactement ce qu'ils sont[112] » – et les Blancs qui tiennent les mêmes propos insolents, avec une prétention de dénonciation modulée par l'ironie. Ainsi, la position de domination dans la situation d'énonciation où se déploie l'ironie de la racialisation n'est pas la même que l'ironie du bourgeois raillant la noblesse, ou plutôt, dans le cas du baron girondin, d'un petit seigneur nostalgique d'une ancienne féodalité plus décentralisée persiflant la monarchie absolue.

S. Delesalle et L. Valensi s'intéressent particulièrement à ce problème dans leur article « Le mot "n*" dans les dictionnaires d'Ancien Régime ». En retrouvant historiquement les définitions du terme, elles rencontrent une citation non ironique de la définition de Montesquieu dans un très prosaïque *Dictionnaire de commerce*, publié en 1762[113]. Si leur étude s'intéresse particulièrement aux entrées de dictionnaire, c'est qu'elles y détectent un effet de transparence révélateur par rapport à l'histoire du mot. Au contraire, en ce qui concerne le passage de Montesquieu, elles soulignent que l'ironie donne au texte un caractère parfaitement opaque et que c'est cette relative inintelligibilité qui explique notamment la dérive du dictionnaire commercial, mais aussi plus largement l'ambiguïté des Lumières quant aux questions raciales. Elles en viennent alors à écrire que l'« [o]n peut se poser un certain nombre de questions sur l'efficacité polémique des écrits polémiques, et se demander si ce n'est pas leur écriture même qui paradoxalement peut permettre leur récupération dans un discours contraire[114] ». Ces

[112] K. Marx et F. Engels, *L'Idéologie allemande*, p. 46.

[113] S. Delesalle et L. Valensi, « Le mot "n*" dans les dictionnaires d'Ancien Régime. Histoire et lexicographie », p. 103.

[114] *Idem*.

considérations alimentent incontestablement la réflexion sur l'aspect ironique de l'utilisation des figures d'appropriation raciale chez les écrivains partipristes, comme Chamberland et Vallières.

Cette tension entre opacité et transparence, essentielle à l'ironie la plus brutale, trouve son paroxysme dans la figure oxymoronique du « n* blanc », qui les amalgame de force malgré leur incompatibilité manifeste. Un brouillage plus ou moins volontaire des lignes de séparation nécessaires à la racialisation s'ensuit. Cette réflexion est similaire à celle de F. Dosse, qui, en parlant de l'usage de la figure chez les structuralistes, nous informe aussi plus généralement quant à sa fréquence dans les années 1960 :

> L'usage abondant du trope de l'oxymore aura permis aux structuralistes d'accompagner [le] processus d'émancipation des sciences humaines, mais au prix d'un relativisme généralisé sur le plan des valeurs et d'une stratégie de brouillage au niveau argumentatif, afin d'en rester au strict terrain de la relation sans contenu et du signe évidé de son signifié[115].

Si Vallières ne cherche pas *stricto sensu* à s'émanciper des sciences humaines au même titre que les structuralistes, il faut reconnaitre que son projet d'autobiographie comporte une section historique qui bénéficie de ce « relativisme généralisé des valeurs » et du « brouillage » argumentatif accentués par l'utilisation de la figure-titre oxymoronique. Alors que l'histoire de la communauté canadienne-française s'accorde facilement avec le parallèle de l'histoire familiale, l'élément de comparaison raciale mène le texte complètement ailleurs, sur le terrain rhétorique.

Ajoutons qu'aux utilisations contemporaines dans la littérature québécoise, précède toute

[115] F. Dosse, « Oxymore, le soleil noir du structuralisme », p. 131.

une histoire de la figure du « n* blanc » qui vient complexifier sa signification et qui explique en quelque sorte son succès. Toute l'histoire de l'oxymore du « n* blanc » est liée à son caractère de spectacularisation et de provocation. Cette histoire n'est d'ailleurs pas récente. De brèves recherches, sans prétention d'exhaustivité, permettent de s'arrêter sur un certain nombre d'utilisations emblématiques, parmi des sources, parfois fondamentales, parfois anecdotiques. Il ne s'agit donc pas ici de prétendre à dresser une histoire encyclopédique de la figure, mais bien d'arrêter sur une coupe transversale de son existence à travers les siècles, existence indissociable de l'histoire de l'impérialisme et du colonialisme. La réactualisation québécoise « tranquille » de la figure ne peut être considérée comme un phénomène isolé ou un simple trait d'esprit, et la prise en compte d'autres occurrences permet de mieux saisir la profondeur des répercussions de l'utilisation de cet oxymore racialisant.

C'est d'abord dans le contexte scientifique du XVIII^{e} siècle que l'expression semble apparaitre : l'écrivain idéologue Claude-Adrien Helvétius témoigne à l'Académie Royale de son contact avec un « n* blanc », en l'occurrence une personne africaine amélanique[116]. L'intérêt rapidement suscité par ce phénomène s'explique largement par l'esprit de catalogage, d'inventaire du monde, qui anime une partie importante des travaux scientifiques de l'époque. Plus spécifiquement, la connaissance exhaustive des particularités de l'humanité sert à appuyer

[116] A. Curran, « Rethinking Race Theory : The Role of the Albino in the French Enlightenment Life Sciences », p. 155.

différentes propositions scientifico-philosophiques sur les origines de l'espèce, dans un débat entre les tenants d'une origine commune, la *monogenesis* et ceux qui appuient l'hypothèse d'origines diverses, la *polygenesis*[117], dont le plus célèbre défenseur est certainement Voltaire. Ces recherches se déroulent au même moment que le développement des institutions esclavagistes et de l'intensité de la racialisation qu'elles impliquent, mais aussi dans une période d'instabilité économique et territoriale pour le colonialisme français. M. Dorigny souligne à ce sujet :

> La « sortie » de l'esclavage est restée longtemps un « non sujet » dans les écrits des Lumières des années 1740-50 : l'esclavage y était condamné dans son essence, mais y mettre fin n'était pas dans la démarche de ces auteurs. Ni Montesquieu, ni Voltaire, ni Rousseau n'ont proposé une voie pour y mettre fin. Il s'agit alors de textes de portée philosophique, non de programmes destinés à l'action politique[118].

Si certains auteurs anticipent les révoltes noires dans les colonies, comme L.-S. Mercier dans le roman utopique *L'An 2440, rêve s'il n'en fut jamais* (1771) ou G.T. Raynal dans l'*Histoire philosophique et politique des établissemens & du commerce des européens dans les deux Indes* (1770, un texte révisé plusieurs fois, notamment de façon importante par Diderot), il ne s'agit en aucun cas d'un appel à l'insurrection. Dorigny précise plutôt que « leurs textes incendiaires étaient destinés à conduire les colons, les armateurs, les administrateurs coloniaux à mettre en place une politique de réformes graduelles du régime colonial, afin d'éviter l'insurrection et ainsi

[117] *Ibid*, p. 151.

[118] B. Gainot et al. « Lumières et esclavage », p. 168.

de protéger les colonies contre l'irresponsabilité des colons eux-mêmes[119] ». Les tensions aux conséquences matérielles et idéelles ne permettent donc pas aux intellectuels blancs de penser concrètement l'abolitionnisme au sein de leur système philopolitique en tant qu'il est toujours dans une relative dépendance avec l'économie qui le soutient et qu'il soutient réciproquement. Bien que les travaux de type biologique ou anthropologique restent donc liés à ce contexte d'émergence, ils permettent somme toute une plus grande liberté, associée aux réflexions sur l'universalisme.

Au lendemain de la déclaration d'Helvétius, selon ses dires, Maupertuis se met à la rédaction de sa *Dissertation physique à l'occasion du n* blanc* (publié en 1744), une proposition sur la biologie, l'anatomie et la conception : l'utilisation de la figure n'est surtout qu'un prétexte et une façon d'attirer l'attention sur l'œuvre, puisque le phénomène y occupe une place restreinte. Il affirme néanmoins que puisque l'on retrouve des « n* blancs » et pas de « blancs n* », c'est donc que la blancheur précéderait la noirceur, et apparaitrait un peu à la manière d'un gène récessif chez ces individus[120]. Le comte de Buffon pour sa part dresse dans son *Histoire naturelle, générale et particulière* (1749) un inventaire des phénotypes raciaux dans le but de démontrer que l'humanité partage, corollairement à la conception chrétienne du monde, une origine commune. Le phénomène de l'albinisme ne constitue pas en son sens une race séparée :

---

[119] *Idem*.

[120] *Ibid*, p. 161.

> Ce que j'en ai vu, indépendamment de ce que disent les voyageurs, ne laisse aucun doute sur leur origine ; ces n* blancs sont des n* dégénérés de leur race, ce ne sont pas une espèce d'hommes régulière et constante, ce sont des individus singuliers qui ne sont qu'une variété accidentelle[121].

Cette réflexion est digne d'intérêt parce qu'elle lie la figure à l'irrégularité et à la curiosité, c'est-à-dire un phénomène insolite, étrange et remarquable. Opposé à la théorie monogénétique que défendent Maupertuis et Buffon, notamment parce qu'il souhaite réfuter le discours biblique, Voltaire rejette pour sa part le terme même de « n* blanc » et lui préfère « maure blanc[122] », dont il parle dans sa *Relation touchant un maure blanc amené d'Afrique à Paris en 1744* (1745) – une proposition bien paradoxale puisque cet individu exhibé – un jeune garçon de quatre ans – n'est pas originaire d'Afrique, mais bien d'Amérique du Sud, un fait largement connu du public. L'auteur de l'*Henriade* altère volontairement les faits pour éviter l'expression « n* blanc » à cause de son association monogéniste. Ce qu'il faut retenir de cette origine scientifique de l'expression, c'est surtout que la réalité de l'albinisme sert de prétexte d'*Autre utilisable*[123], selon l'expression de T. Morrison, d'abord à une réflexion sur l'humanité, et plus particulièrement sur l'universalité de l'homme, dans un contexte de catalogage du monde qui implique à différents degrés les questions liées à l'état de civilisation des différents peuples. La figure devient également par le

[121] G.-L. Leclerc, comte de Buffon, *Histoire naturelle, générale et particulière*, tome IV, chapitre IV, p. 502, cité par A. Curran, *op. cit.*, p. 165.

[122] A. Curran, *op. cit.*, p. 172.

[123] T. Morrison, *Playing in the Dark*, p. 50.

fait même associé à l'anormal, à l'irrégularité et à la curiosité, autant d'éléments impliqués dans l'utilisation de l'oxymore par les écrivains partipristes.

De ce premier contexte scientifique, la figure se déplace dans la littérature, plus spécifiquement au théâtre, à la fin du XVIII^{e} siècle. Ce mouvement est plutôt organique : la pièce *Le N* Blanc* de Louis-François Archambault dit Dorvigny (1775), une « comédie en un acte et en prose » destinée à être d'abord jouée pour Louis XVI et Marie-Antoinette, présente une scène scientifique fictive où le prétendu capitaine Crispin propose à la bourgeoise Madame Simplexe de lui montrer un tel phénomène – tout un lexique de la déshumanisation (« cela ne parle pas ») est convoqué à des fins prétendument comiques. La servante Lisette souligne qu'il s'agit là d'une « chose impayable » qui « ferait la plus belle pièce [du] cabinet [de madame][124] ». Pourtant, tout le dispositif de la pièce tient au fond en ce que Crispin n'est pas réellement en contact avec une personne amélanique ; il n'est d'ailleurs pas capitaine, mais bien valet, au service de Valère, lui-même amoureux d'Angélique, la fille de Madame Simplexe. Toute cette histoire n'est qu'un stratagème pour favoriser les rapprochements entre les deux amants, et éventuellement leur mariage. Au-delà de cette intrigue alambiquée, ce qui nous intéressera surtout dans cet exemple, c'est le constat de l'absence complète de personnes noires, mais aussi le dispositif de renversement où un blanc se déguise en « noir blanc ». Le dispositif comique déplace la tension

[124] M. Dorvigny, *Le N* blanc*, Acte I, scène 3.

que l'on retrouvait dans les discours scientifiques précédents, mais l'effet de curiosité associé à la figure persiste : c'est la spectacularisation du fantasme de la racialisation, dont l'aspect factice apparait ici évident. D'autres pièces, notamment du théâtre de boulevard, reprendront la même figure-titre pendant le XIX^{e} siècle : *Le N* blanc*, de Brazier et de Rougemont en 1819, *Le N* blanc*, pièce en un acte de M. Jouhaud en 1846 ou encore *La Traite d'un n* blanc*, un vaudeville de M. Guénée en 1860. Cette spectacularisation marchande fictive se fait aussi l'écho des organisations de « zoos humains » et autres dispositifs circassiens liés aux expositions universelles, où des responsables blancs soumettent passivement aux regards curieux des corps racisés et non normatifs, notamment des personnes amélaniques, le tout accompagné de commentaires liés à une vulgarisation pseudoscientifique – la démonstration privée et exclusive des salons du XVIII^{e} siècle adopte désormais un caractère public[125]. Ces expositions connaissent un succès-monstre en Europe, où des millions de spectateurs et spectatrices majoritairement blanches sont fasciné·e·s par la mise en scène de la pseudo différence anthropologique et l'illusion immédiate de l'altérité. Sur la scène comme à l'exposition, la reprise de la figure du « n* blanc » dans des dispositifs qui ne traitent pas ouvertement du racisme et de l'esclavage, mais qui se nourrissent de ses inconscients et de ses fantasmes, rappelle que « toute la vie des sociétés dans lesquelles règnent les conditions modernes de production s'annonce comme une immense

[125] On consultera à ce sujet N. Bancel et al., *Zoos humains. Au temps des exhibitions humaines* ainsi que S. Qureshi, *Peoples on Parade. Exhibitions, Empire, and Anthropology in Nineteenth-Century Britain*.

accumulation de *spectacles* [et que] tout ce qui était directement vécu s'est éloigné dans une représentation[126] ».

L'expression trouve aussi sa place dans la prose d'Eugène Sue, notamment dans le texte *Latréaumont* (1838) où se retrouve une scène comique, développée sur un ton ironique. Le marquis et son entourage sont scandalisés parce que l'on n'a « pas mis de safran sans la soupe à la bière » :

> – Quelle terrible infirmité !
> – Quelle horrible difformité !
> Il n'est pas baptisé.
> – C'est un turc !
> – Un juif !
> – Un Maure de Mauritanie !
> – Un n* blanc !
> – C'est le diable enfin ! Car il n'y a que le pied fourchu qui puisse nager dans un tel potage[127] !

L'effet comique généré par le recours à l'inventaire de l'abominable repose sur une certaine familiarité du lectorat avec la figure, dont la position dans la gradation se trouve juste avant le « diable » en personne. Pourtant, le caractère risible de cette infamie culinaire tend par le fait même à créer un espace de déconstruction relative du caractère abominable de ces figures. D'une manière qui rappelle celle de Montesquieu, Sue met en cause la crédibilité d'interlocuteurs qui tiendraient de tels propos, qu'il faudrait minimalement nuancer. Si le contexte n'est pas

[126] G. Debord, *La Société du spectacle*, p. 16.

[127] E. Sue, *Latréaumont*, p. 56.

philopolitique – il s'agit d'un texte qui cherche clairement à divertir – cet extrait de *Latréaumont* repose quand même sur la tension entre l'excès et le non-dit. Derrière l'effet comique, le dispositif ferme néanmoins toute possibilité de dialogue réel avec le « turc », le « juif », le « maure » ou le Noir (pour ce qui est du « diable », nous n'en parlerons pas !).

Les liens avec les discours scientifiques du XVIII^{e} siècle s'amenuisent tranquillement, mais certains aspects sont désormais indissociables de la figure. D'une part, les effets de l'inventaire et des débats sur l'universalisme tend à se renouveler dans les discours sociologiques ou les analyses politiques qui se développent avec le XIX^{e} siècle. D'autre part, l'aspect comique et spectaculaire provoqué par l'utilisation de l'oxymore et amplifié notamment dans les dispositifs théâtraux génère un pathétisme risible, en dépit des problèmes réels associés à la figure, dont le plus indicible reste l'esclavage. La coprésence de ces deux éléments en fait un matériau remarquable pour la rhétorique politique. Le 14 février 1830, le journal *Le Figaro* publie un article contre le baron Dudon où l'on peut lire que « c'est depuis cet entretien avec Napoléon qu'il a cette pâleur qui lui donne l'air d'un n* blanc ». La raillerie a un caractère d'insulte, qui repose d'abord simplement sur le fait qu'aucun blanc ne veut se faire traiter de noir, aussi blanc ce dernier puisse-t-il. Mais l'attaque est plus complexe : baron de l'Empire depuis 1808, puis conseiller d'État sous la Seconde Restauration, Dudon est élu député en 1820 où il siège

systématiquement à l'extrême droite[128]. Il est nommé ministre sous Charles X en 1830. C'est notamment sur cette base qu'il devient la cible du *Figaro*, journal royaliste certes, mais opposé à l'ultraroyalisme[129]. Plus spécifiquement, Dudon appartient à une vieille famille bordelaise qui a de nombreux intérêts dans le commerce des personnes et la perpétuation de l'esclavage. *Le Propagateur Haïtien* de juillet 1822 le « met au nombre des hommes d'État français qui favorisaient la traite[130] ». L'utilisation de la figure du « n* blanc » comme insulte revêt alors les caractéristiques d'une attaque *ad hominem* : elle vilipende Dudon à partir de sa propre posture où la mise en esclavage de personnes noires est justifiée et implique donc une hiérarchie des races. Elle tourne ainsi le baron en ridicule, tout en laissant une ambiguïté sur la position de l'auteur quant à la racialisation.

À partir de la seconde moitié du XIX^{e} siècle, l'usage de la figure oxymoronique est attesté dans de nombreux ouvrages langagiers destinés à un public large, comme le *Vocabulaire des noms composés de la langue français* (1846), d'A. Lunel, où l'expression signifie « albinos » ou le *Cours complet de langue française* (1852) d'H. Bescherelle. Si l'élément comique associé à la figure reste toujours plus ou moins implicitement présent, de nouveaux contextes d'utilisation apparaissent. D'abord, la figure du « n* blanc » est plus fréquemment employée pour désigner des personnes noires qui semblent situées sur des lignes de brouillage de la racialisation, soit par

[128] E. Saugera, *Bordeaux port négrier XVII^{e}-XIX^{E} siècles*, p. 167.
[129] F. Erre, « Le premier *Figaro* : un journal satirique atypique (1826-1834) ».
[130] E. Saugera, *op. cit.*, p. 167.

l'apparence physique, soit par le comportement social. Ainsi, on affublera d'un tel sobriquet le député martiniquais Victor Mazuline, qui siège à l'Assemblée en 1848 et 1849. Dans la littérature, la figure est utilisée dans le roman *Uncle Tom's Cabin* d'Harriet Beecher Stowe (et conséquemment dans la traduction française), qui connait alors un immense succès. Le chapitre 30 est consacré à une scène de vente de personnes mises en esclavage. La couleur plus pâle de certains individus est présentée par le marchand comme quelque chose de désirable, d'esthétique (« kind o'cream color, ye know, scented! ») et conséquemment, de plus près de la « civilisation » blanche. Dans le contexte états-unien où s'appliquent de nombreuses lois sur l'identité raciale et le métissage, la figure est utilisée pour parler de personnes qui ont une apparence physiquement blanche, mais dont la généalogie inclue des personnes réputées noires et ce, jusque dans les années 1960[131].

Enfin, on voit également une association grandissante de la figure oxymoronique avec les basses couches du prolétariat blanc. Au XIX^{e} siècle, l'expression caractérisera fréquemment les populations laborieuses irlandaises, autant en Europe qu'en soi-disant Amérique. Comme le précise J. Nederveen Pieterse, de nombreuses caricatures comparent les Irlandais·es à des singes[132]. En France, le journal satirique *L'Assiette au Beurre* publie en 1903 un article consacré

[131] On consultera à ce sujet l'article de V. E. Bynum, « "White N*groes" in Segregated Mississippi: Miscgenation, Racial Identity, and the Law ».
[132] J. Nederveen Pieterse, « White N*groes », in G. Dines *et al*., *Gender, Race, and Class in Media*, p. 112.

au « peuple noir », c'est-à-dire, les Bretons[133]. Le phénomène semble s'accroitre en même temps que les actes de rébellion et l'organisation politique, c'est-à-dire que le sabotage des institutions anglaises est perçu comme un sabotage civilisationnel et un triomphe de l'état « sauvage », une opposition qui existe dans l'imagination en tant que phénomène racialisé. Dans le contexte américain, le prolétariat irlandais occupe de nombreux emplois peu qualifiés et peu valorisés, notamment le servage domestique pour les femmes et les emplois sur les grands chantiers de construction, comme les canaux et les mines, pour les hommes. J. Sakai note à ce propos que les conditions de travail sont presque inhumaines et que plusieurs témoignages confirment qu'il fallait maintenir les travailleurs constamment sous l'effet de l'alcool (« on cheap whiskey[134] »). Le long du Mississippi, des groupes irlandais sont employés à assécher des marais où prolifère la malaria pour un dollar par jour et de l'alcool à volonté. Un gérant de l'époque témoigne sur la préférence accordée à l'utilisation d'Irlandais plutôt que d'esclaves noirs: « It was much better to have the Irish do it, who cost nothing to the planter if they died, than to use up good field-hands in such severe employment[135] ». Il s'agit donc de raisons essentiellement économiques, mais l'association entre le travail physique intense et la racialisation constitue dès lors un lieu commun, d'où le recours à la figure oxymoronique[136].

---

[133] On consultera à ce sujet l'article de R. Le Coadic, « Les Bretons, des "n* blancs" ? ».
[134] J. Sakai, *Settlers*, p. 48.
[135] R. W. Shugg, *Origins of Class Struggle in Louisiana*, p. 79, cité dans J. Sakai, *Settlers*, p. 48.
[136] On notera au passage qu'il s'agit dans beaucoup de situations où il n'est pas possible d'utiliser une personne mise en esclavage de préférer embaucher un·e Irlandais·e qu'une personne noire libre. Toutefois, ce phénomène est loin de créer une solidarité spontanée. Dans son article « "This is the White Man's Day" : The Irish, White Racial Identity,

Dans le contexte français, la figure devient une expression commune pour désigner certains des éléments associés aux basses couches populaires. Ainsi peut-on lire dans le *Dictionnaire de la langue verte : argots parisiens comparés* (1866) d'A. Delvau : « N* Blanc : substantif masculin. Remplaçant militaire – dans l'argot des voleurs ; ouvrier, – dans l'argot du peuple ». Dans son texte de fiction utopique *Jérôme Paturot à la recherche de la meilleure des républiques* (1848), L. Reybaud, alors député conservateur, écrit, à propos d'un groupe politique fictif, « les Percherons » :

> [Ils] ont la louable habitude de donner toujours gain de cause à l'ouvrier contre le patron. Ça flatte l'ouvrier. Le patron est un sans cœur ; l'ouvrier est la vertu même. Le patron fait de l'ouvrier un n* blanc et le jette sur la paille après s'en être servi. Tout ça, c'est de la rocambole ; mais si vous saviez comment elle réussit auprès de l'ouvrier[137].

L'intérêt réside ici dans l'identification que fait Reybaud du plaisir suscité par cette rhétorique caricaturale pour l'ouvrier. Le dispositif argumentatif utilise la racialisation pour s'ouvrir sur l'imaginaire de l'objectification et de la déshumanisation. L'argument politique suscite un plaisir associé à l'exagération, parce qu'en tablant la pire des situations – la racialisation et la mise en esclavage des personnes noires – on offre une complaisance quant à l'ensemble des souffrances, des abus et des misères vécues par le prolétariat blanc. En reconnaissant la difficulté de sa

---

and the 1866 Memphis Riots », B. Walker souligne comment l'ambiguïté raciale irlandaise, partagée entre une appartenance phénoménologique, historique et symbolique à la blancheur et une dévaluation économique au-dessous de la force de travail esclavagisée des personnes noires désormais raréfiée, amène ces populations à s'engager dans des actes d'émeutes racistes et haineux.

[137] L. Reybaud, *Jérôme Paturot*, p. 188.

condition d'exploité·e, non pas en des termes réels, mais en recourant à ce que l'on pourrait qualifier de métaphore du pire, le recours à la figure oxymoronique d'appropriation raciale, espère aussi engendrer une volonté d'abolition du système dans son entièreté.

De l'autre côté de l'Atlantique, l'édition du samedi 14 décembre 1895 du journal *L'indépendance canadienne : journal de l'appel au peuple*, établi à Trois-Rivières, présente une lettre ouverte dans laquelle on propose une utilisation de la figure oxymoronique d'appropriation raciale pour qualifier le peuple canadien-français, avec une manière qui préfigure l'utilisation qu'en fera P. Vallières plus de soixante-dix ans après. Peu documenté, ce journal singulier, qui ne paraîtra que de 1894 à 1896, se positionne en faveur d'un gouvernement républicain décentralisé – quoique le républicanisme qui y est présenté n'est pas radical, se révèle plutôt incohérent et implique le maintien de plusieurs institutions monarchistes constitutionnelles[138]. La correspondance « L'Indépendance du Canada », signée anonymement par « Un libéral », présente ainsi la situation sociopolitique du Canada :

> Voici bien des années que nos hommes politiques les plus marquants nous promettent l'indépendance du pays dans un avenir plus ou moins éloigné. Les patriotes de 1837, en montant sur l'échafaud victimes de la défense de nos droits outragés, la demandaient déjà pour prix de leur sang. La semence des martyrs a été longue à fructifier dans cette terre du Canada. Habituées au joug colonial, nos populations, profondément ignorantes des droits de l'homme, ont continué à tracer dans l'histoire un pénible sillon

[138] Parmi les éléments du programme politique du journal, on notera un désir de meilleure gestion et d'assainissement des finances publiques, notamment autour des rôles de gouverneurs et de la réduction du nombre de ministres, ainsi qu'une volonté de démocratisation des instances, comme l'appui à l'abolition du droit de *veto* fédéral et au suffrage universel (*« one man, one vote!* »).

> sous le fouet du bureau colonial, le maître suprême de nos destinées. Tout autour de nous, le souffle puissant de la liberté a balayé les monarchies européennes qui avaient pris pied sur cette terre d'Amérique. D'un pôle à l'autre, de l'Atlantique au Pacifique, dix-huit républiques se partagent le territoire. Partout, des institutions libres, la plus grande prospérité, ont fait les peuples forts. Mais au Canada la nuit profonde règne toujours. Le soleil d'Amérique n'a pas encore vivifié la semence de la liberté. Nous sommes toujours les colons d'autrefois avec un simulacre de gouvernement autonome. […] Nulle part sur tout le continent américain pareille infamie ne pourrait se produire, si ce n'est sur cette terre canadienne, écrasée par le joug colonial. La Nouvelle-France, dont l'histoire a relevé avec orgueil les hauts faits d'armes et de colonisation d'autrefois, est aujourd'hui le seul point noir de la carte d'Amérique. Les esclaves mêmes de la grande république ont depuis vingt ans reçu leur émancipation, jouissant de tous les droits de citoyens. C'est au Canada qu'il faut venir maintenant pour étudier sur place cette population de n* blancs possédant toutes les ressources, tous les progrès matériels d'un grand peuple, mais n'ayant eu jusqu'ici ni le cœur, ni l'orgueil, ni l'intelligence qui fait les grandes nations[139].

Le lectorat familier avec le *NBA* de Vallières reconnait ici un dispositif rhétorique similaire : comparaisons hâtives ou simplistes entre les Canadiens français et les populations noires américaines, impression d'injustice et d'anormalité historique, utilisation abusive de références symboliques à la violence coloniale, etc. S'il est évident que le felquiste emprisonné à New York n'a pas connaissance d'une obscure lettre adressée à un petit journal décentré paru sept décennies auparavant, les stratagèmes argumentatifs se ressemblent précisément parce que la figure oxymoronique est politiquement chargée, pour une période qui commence au tournant du XX^{e} siècle et qui culmine avec son utilisation parallèle aux grands mouvements de

[139] « L'Indépendance du Canada », *L'Indépendance canadienne*, vol. I, n^{o} 11, 14 décembre 1895, p. 2.

décolonisation des années 1950 à 1970. Elle arrive à exprimer avec une force presque inégalée un rapport canadien-français imaginaire à un monde où leur situation concrète leur apparait fantasmagoriquement comparable à, voire plus mauvaise que celle d'autres groupes parce qu'elle implique une hiérarchisation des groupes nationaux dans un racisme moins rigoureusement lié au biologisme et une réaction politique spontanée à la mutation progressive des structures coloniales et impériales.

La dimension spectaculaire et comique de la figure est aussi reconduite au Canada comme elle l'était dans les pièces des boulevards parisiens. C'est notamment le cas de la farce *L'Auberge du Numéro Trois* (1899) de R. Roy, ainsi résumée par G. Bellerive dans son ouvrage consacré aux auteurs dramatiques canadiens :

> Averti qu'il doit partager avec un n* – celui du wagon-dortoir – la seule chambre habitable de l'hôtel, [un homme blanc] refuse avec indignation. Au cours de la nuit, pour se venger du mépris du voyageur, le n* va lui noircir la figure avec de l'encre, et un peu plus tard, le voyageur va blanchir le visage du n* avec de la farine. Le lendemain matin, surprise de l'aubergiste chargé de les réveiller, de voir le n* blanc et le blanc changé en n*. Il croit qu'ils ont changé de lit[140].

Cette scène s'écrit dans le contexte du tournant du siècle où les spectacles burlesques de *minstrels*, largement basés sur la pratique du *black face*[141], constituent une pratique répandue et populaire. L'effet comique est construit autour de l'exagération et de l'incongruité de la confusion

[140] G. Bellerive, *Nos auteurs dramatiques anciens et contemporains*, p. 36.
[141] On consultera notamment à ce sujet L. Le Camp, *Racial Considerations of Minstrel Shows and Related Images in Canada*.

de l'aubergiste, mais il est également appuyé par la fascination qu'exerce ces jeux de déguisements racialisants pour le public qui assiste à la représentation. Le personnage de l'homme noir, employé du Canadien-Pacifique, parle un mélange imaginé d'anglais et de pidgin raciste basé sur un vernaculaire franco-canadien. La première réplique, « Dis donc, Canayenne, moé aussi nette que toé ! Fais attention comment c'est toé parlé[142] ! », situe tout de suite l'enjeu de la racialisation à travers le prisme de la « netteté », comme synonyme de « clarté », c'est-à-dire en tant que référence à la couleur et antonyme de « saleté » comme dépréciation sociale, en plus de correspondre à une traduction fautive mais comique de « *clean* », au sens moral. Pis encore, il porte le nom de « Moricaud », un nom de famille fantasmagorique pour un *porter* anglophone, mais qui correspond à une expression péjorative, peu en usage au soi-disant Québec, pour désigner les personnes noires.

Le personnage de Jean Rouleau, un « Canadien rapatrié des États » refuse de partager sa chambre avec Moricaud (il déforme même ce nom en l'orientalisant « Morocco ») ; ce geste raciste est appuyé en spécifiant qu'il n'est pas qu'un homme commun, mais bien quelqu'un qui « [s'est] mis candidat à Lynn pour échevin et qu'a fait un *spitche* au Town Hall su'les inlections[143] ! ». Rouleau profite alors de l'occasion pour livrer à un public enthousiaste ce fameux discours, truffé de psiloses, de cuirs, de velours et d'autres pataquès. Il s'agit bien sûr ici de se

[142] R. Roy, *L'Auberge du numéro trois*, p. 30.
[143] *Ibid.*, p. 28.

moquer de cet homme prétentieux et suffisant qui cache son ignorance de la langue derrière toute sorte de surcorrections et d'emplois fautifs de termes aux airs soutenus. Le dispositif comique qui invalide le statut social présumé important de Rouleau annule aussi de prime abord ses réticences à partager une chambre avec un homme noir. Pourtant, rien ne permet de conclure qu'un homme qui aurait confirmé son statut social par une bonne maîtrise de la langue n'aurait pas été perçu comme justifié dans sa requête. C'est parce qu'il « se prend pour un autre » que Rouleau est tourné au ridicule dans la pièce – le dispositif de déguisement mène cet effet à son paroxysme. L'attribution de cette attitude au personnage n'est pas sans lien avec la volonté de Roy d'exposer le caractère risible des Canadiens français émigrés et américanisés.

En plus des usages aux prétentions comiques et à son utilisation dans le cadre d'articles scientifiques sur les théories de l'évolution ou de textes légaux dédiés en particulier à la situation juridique américaine, on utilise aussi la figure pour l'associer aux basses couches du prolétariat, considérées comme dépravées et socialement répréhensibles. Ainsi peut-on lire en 1904 dans *L'Avenir du Nord*, « organe libéral du district de Terrebonne », dans un article qui parle des mesures racistes antinoires adoptées au Danemark :

> Pourquoi applique-t-on la chicotte aux n*? Parce que ce sont des êtres inférieurs, pour qui tout autre moyen de répression serait vain. Eh bien, il n'y a pas que des n* noirs : il y a des n* blancs. Et cette laide variété de l'espèce humaine se rencontre ailleurs qu'au Danemark : les villes et même les villages du Canada ont leurs n* blancs qui, les jours chômés et le soir, se fixent par groupe sur certains points de la voie publique et commettent

> impunément les lâchetés que vous savez, dont la moindre est la pollution morale de la passante la plus pure[144].

Si la brutalité de cette chronique, signée par Henri Roullaud, est frappante, il s'agit surtout de constater le fait que plus les arguments fondés dans une racialisation biologique tendent à perdre du terrain, comme ce sera le cas au XX^e^ siècle, plus la rhétorique d'une racialisation construite socialement sur une hiérarchie des mœurs et des moralités se développe. Cette dernière permet l'accélération de l'utilisation de la figure dans des contextes politiques où l'on souhaite brouiller de manière opportune les démarcations raciales, sans arriver à remettre en cause la déshumanisation des personnes noires, évidemment toujours incluses *de facto* dans cette catégorie.

Au début du XX^e^ siècle, il se développe tout un réseau d'utilisation de la figure du « n* » et particulièrement du « n* blanc » pour aborder des enjeux politiques. L'expression qualifie notamment le style de propositions et de motions du gouvernement français de J. Jaurès, qui cherchent à ménager les divergences politiques au sein du camp socialiste en tendant vers le consensus. J.-J. Fiechter souligne à ce propos qu'il y a une « imprécision voulue […] qui permet à chaque tendance de se sentir justifiée[145] ». Cette réflexion est particulièrement éclairante parce qu'elle permet de voir comment la figure du « n* blanc » a pu se modifier, passant d'un exemple type de la position philosophico-anthropologique monogénétique à celle de l'approximation dans

[144] *L'Avenir du Nord*, « Arguments frappants », 9 juin 1904, p. 2.
[145] J.-J. Fiechter, *Le Socialisme français, de l'affaire Dreyfus à la Grande guerre*, p. 84.

un contexte d'universalisme scientifiquement reconnu, mais socialement démenti. Le « N* blanc » dépasse alors symboliquement la dialectique entre le maître et l'esclave, sans réelle résolution : il est celui qui obéit tout en étant dans un rapport de proximité, voire de connivence, avec celui qui commande, dont il partage les attributs. Si la société a tort de lui assigner un rôle injuste, il obéit néanmoins et c'est en ce sens qu'il est reconnu. Ni l'un, ni l'autre, ni tout à la fois, la figure oxymoronique reconduit les tendances lourdes de la rhétorique de la racialisation dans un cadre épistémologique où la connaissance des structures comme socialement construites en brouille les fondements tout en reconnaissant de manière vague ses effets réels.

Cette imprécision se retrouve aussi dans l'utilisation politique de la figure dans le contexte canadien, même si les enjeux diffèrent franchement du cas français. *La Nation. Journal canadien pour le peuple canadien*, publie le 26 octobre 1907 un article anonyme intitulé « À la recherche de sa virginité » qui s'ouvre sur ces lignes : « Ce qu'il en faudra de lessive, de savon de caustiques et autres mordants pour refaire à ce pauvre [Adélard] Turgeon, l'auréole virginale qui encerclait son bureau. Ce qu'il en coûtera à la province pour blanchir ce n*…[146] ». Turgeon fait partie du gouvernement libéral de Lomer Gouin, alors que le journal est ouvertement partisan d'H. Bourassa et des idées nationalistes. L'insulte racialisante sert précisément à dépeindre le député comme malhonnête et corrompu, porteur d'une tare incurable dont la coûteuse opération de « blanchissage » ne serait qu'un artifice temporaire. Le parallèle avec la virginité accentue le

[146] « À la recherche de sa virginité », *La Nation*, 16 octobre 1907, p. 1.

caractère moral du reproche. Le phénomène ne se limite pas au dit Turgeon : on se demande qui sait si Jean Prévost, alors député de Terrebonne « est peut-être un n* blanc[147] ». Le texte se conclut ainsi : « Puisque vous êtes en frais, aux dépens de la province, d'épuiser tous les moyens, notre député n'aurait-il pas dû bénéficier comme celui de Bellechasse des découvertes nouvelles que vous fournit la science du blanchissage. Pourquoi deux poids et deux mesures, ah oui pourquoi. ?? [sic] ». L'utilisation rhétorique de la figure expose les nouvelles techniques politiques modernes des élus, cette « science du blanchissage » tout en reconduisant l'imaginaire de la hiérarchie racialisante.

Cette utilisation politique de la figure oxymoronique continuera à être fréquente jusqu'à la « Révolution tranquille ». Une des occurrences les plus célèbres est celle du Frère Marie-Victorin dans son texte « L'attribution du prix Grandoger et ce qu'elle signifie[148] », rédigé en 1932, dans une réflexion sur la dynamique du milieu scientifique au Québec. Le botaniste affirme :

> [d]epuis dix ans, nous avons eu […] des luttes que nous n'avions pas cherchées, lutte pour l'existence, lutte pour la propreté scientifique, lutte pour nous évader, dans notre humble domaine, d'odieuses tutelles et d'un abject servilisme intellectuel. Les faits auxquels je fais allusion sont présents à toutes les mémoires. Parce que nous avons résolu une bonne fois d'être nous-mêmes dans un pays qui est le nôtre; parce que nous avons résolu de ne pas accepter, sans les soupeser au préalable, des

[147] Si Prévost appartient également au gouvernement de Lomer Gouin, il est reconnu pour son opposition à certaines politiques gouvernementales, notamment en ce qui concerne la colonisation du Nord, enjeu fondamental pour les nationalistes jérômiens – d'où la réticence de l'article à ne pas le condamner d'emblée. Il sera réélu à titre de candidat libéral-indépendant en 1912.

[148] Republié récemment dans Frère Marie-Victorin, *Science, culture et nation*.

> propagandistes qui n'ont rien à voir avec la France scientifique, parce que nous récusons le rôle de n* blancs et que nous réclamons le droit de choisir nos maîtres et de déterminer nous-mêmes nos admirations; parce que nous avons osé toutes ces choses terrifiantes, on nous a taxés de francophobie, et l'on a ameuté contre nous des gens qui devraient être nos amis. Rien, vous le savez, messieurs, n'est plus loin de notre pensée et rien n'est plus injuste. La science est une grande internationale qui ignore ces vénérables niaiseries que sont les phobies et les philies particularistes.

Sans entrer dans les détails des tensions entre la Société botanique de France et Marie-Victorin, il est intéressant de voir comment d'une part le langage utilisé ici est proche de la grammaire politique qui structurera l'événement Révolution tranquille. En plaçant la science au-dessus des « phobies » et des « philies » et en « récusant le rôle de n* blancs », Marie-Victorin mobilise également tout l'imaginaire des débats sur l'origine de l'espèce humaine abordés précédemment.

Dans *Le Droit* du 20 avril 1944, on retranscrit une intervention de R. Chaloult, qui venait d'être exclu du Bloc populaire canadien, mais qui avait aussi été expulsé du caucus libéral auparavant : « Il y a lieu de se demander si, dans la province de Québec, il n'y a pas des N* blancs, des gens qui se battent pour conserver leur servitude and maintenir leurs compatriotes dans l'esclavage[149] », à propos des Canadiens français qui collaborent avec les institutions fédérales sans assurer le présumé intérêt national. Cette utilisation spécifique pourrait ainsi être circonscrite : l'attaque d'un politicien canadien-français qui s'associe avec des institutions ou des entreprises anglo-canadiennes, états-uniennes ou britanniques, en utilisant la racialisation à des

[149] « Chaloult reproche au gouvernement de consacrer la légende de l'impéritie des nôtres en nommant 2 Anglais à l'Hydro », *Le Droit*, vol. XXXII, n° 92, 20 avril 1944, p. 1.

fins spectaculaires d'exagération, sur la base d'une trahison de l'intérêt national et d'une présomption de corruption – institutionnellement politique d'abord, puisque ce sont souvent des allégations que l'on peut prouver, ou pour lesquelles il peut y avoir enquête légale ou débat, mais impliquant aussi en filigrane une souillure fondamentale, une essence dénaturée.

Elle atteint son apogée dans le célèbre éditorial « La théorie du roi n* » d'A. Laurendeau, publié dans *Le Devoir* du 4 juillet 1958. Le texte a pour point de départ un incident entre le premier ministre Duplessis et un journaliste du *Devoir*, Guy Lamarche ; la simple présence du reporter aurait, nous dit-on, suffi à provoquer la colère du chef du gouvernement. Lamarche, refusant de quitter la conférence, aurait été expulsé par la police provinciale. Laurendeau rapporte conséquemment la protestation des « groupements de journalistes ». De là, l'éditorialiste s'intéresse aux réactions des journaux anglophones du Québec qui, bien que fréquemment exclus des instances gouvernementales, n'arriveraient pas à juger l'expulsion de Lamarche comme mauvaise. Il écrit :

> Les journaux anglophones du Québec se comportent comme les Britanniques au sein d'une colonie d'Afrique. Les Britanniques ont le sens politique, ils détruisent rarement les institutions politiques d'un pays conquis. Ils entourent le roi n*, mais ils lui passent des fantaisies. Ils lui ont permis à l'occasion de couper des têtes : ce sont les mœurs du pays. Une chose ne leur viendrait pas à l'esprit : et c'est de réclamer d'un roi n* qu'il se conforme aux hauts standards moraux et politiques des Britanniques. Il faut obtenir du roi n* qu'il collabore et protège les intérêts des Britanniques. Cette collaboration assurée, le reste importe moins. Le

> roitelet viole les règles de la démocratie ? On ne saurait attendre mieux d'un primitif[150]…

L'analogie dépasse donc rapidement la question du journalisme, dont elle n'est que représentative d'une pratique perçue comme antidémocratique. Pour Laurendeau, des deux côtés de l'analogie, les Britanniques (c'est-à-dire les journaux anglophones du Québec) restent des Britanniques, c'est-à-dire des blancs fidèles aux politiques de l'empire. Dans le négatif de la comparaison, ce sont les Canadiens français qui sont mis en parallèle avec les populations noires d'Afrique. Dans ce dispositif, il y a une charge contre Duplessis, dont les méthodes et les allégeances sont certainement critiquées, en dépit du fait qu'il soit canadien-français et qu'il perpétue à sa manière les « mœurs du pays ». En revanche, l'exposition de cette théorie sert surtout à condamner « l'élément britannique » en tant que représentation imaginaire de ce qui serait nuisible au nationalisme canadien-français, au sens le plus volontairement large du terme. Le passage se conclue par le recours à l'antithèse ironique, outil que l'on sait désormais incontournable des métaphores de comparaison raciale, où en incarnant la « pensée britannique », on qualifie Duplessis de « primitif », une désignation qui s'étend implicitement à tout le peuple canadien-français, les « naturels du pays québécois ». En ce sens, Vallières, dans *NBA*, regarde un portrait similaire à celui que dépeint Laurendeau : plutôt que de se concentrer

[150] A. Laurendeau, « La théorie du roi n* », *Le Devoir*, vol. XLIX, n° 153, 4 juillet 1958, p. 4.

sur le roi, c'est le peuple qui attire son attention. Mais le roi comme le peuple gouverné partagent la même caractéristique racialisante dans ce tableau rhétorique.

MAUVAIS SANG, MAUVAIS SENS[151]

Un usage de la figure d'appropriation d'une expérience noire plane pourtant au-dessus de ces occurrences rhétoriques : l'utilisation poétique de Rimbaud dans le texte *Mauvais Sang*. De nombreuses études ont été consacrées à l'importance du « n* » dans l'œuvre rimbaldienne[152], appuyant l'hypothèse de M. Courtois, à savoir que :

> Toute une clé de la démarche de Rimbaud aboutit au n* comme figure privilégiée de l'altérité voulue, ou même la seule altérité possible, mais en même temps interdite : trop autre, trop vive peut-être pour être vécue, mais la seule, une fois écartées les fausses solutions du paganisme gaulois, du délire, du mirage oriental ou du crime[153].

S'il faut s'intéresser à la démarche de l'auteur d'*Une saison en enfer*, c'est précisément parce que Vallières s'y intéresse aussi, au point où il la décrit comme le fondement de sa réflexion intellectuelle. Cette position est exprimée très clairement dans la préface à *La Liberté en friche*,

---

[151] La prononciation rimbaldienne de ces deux termes est la même – d'où le jeu d'homonymie. Cette prononciation reste vivante notamment dans la variété de français québécois pour l'expression « sans bon sens », où le « s » final reste ici muet, contraire à l'habitude actuelle pour le mot « sens ».

[152] On notera : M. Courtois, « Le mythe du n* chez Rimbaud », F. Dragacci-Paulsen, « Le mythe du n* chez Rimbaud et Césaire constamment rapporté à Kierkegaard », C.L. Miller, « "Je est un N*", ou les aventures africanistes de Rimbaud », et M. Richter, « "Race" et "sang" dans "Une saison en enfer" ».

[153] M. Courtois, « Le mythe du n* chez Rimbaud », p. 85.

une anthologie parue en 1979 et regroupant des textes datant des années 1960. Alors que Vallières revient sur les influences de son évolution politique, il précise de manière franche :

> Je ne me reconnais entièrement que dans la poésie sans compromissions d'Arthur Rimbaud. […] Rimbaud était apparu à une époque où la bourgeoisie restaurait de force "la paix sociale" […] Le conformisme triomphait à nouveau des instincts "sauvages" du peuple de la Commune et des poètes blasphématoires. On réprimait au nom de Dieu, de la Loi, de la Raison et du Travail. Refusant avec fracas la remise en ordre d'une société condamnée, Rimbaud revendiquait la liberté des grandes routes où plusieurs autres vies lui semblaient dues. Pourquoi faudrait-il en effet, consentir à vivre la fatigue des vieillards qui se sont donné la vocation de gouverner les hommes[154] ?

Ce rapport est explicitement présenté dans NBA, lorsque Vallières revient sur ses années de collège en écrivant : « Avec mes amis, je me mis à fréquenter les tavernes de Longueuil. Nous y lisions ensemble *Une saison en enfer*, de Rimbaud, qui était rapidement devenu notre évangile[155]. » La filiation est artistique et intellectuelle ; elle est aussi associée à une posture d'exclu qui s'incarne ici dans le lieu de la taverne. Cette exclusion est double. C'est d'abord celle du groupe des collégiens qui ne lisent pas les livres condamnés[156], qui ont véritablement la vocation religieuse ou qui ont un père pouvant leur financer des études universitaires – les *vrais*

[154] P. Vallières, *La Liberté en friche*, p. 10.

[155] *NBA*, p. 193.

[156] Ainsi lit-on dans *NBA* : « Nous multipliâmes les excentricités et les scandales à un point tel que les autorités du collège songèrent […] à nous expulser "en bloc". Nous devenions un "danger public" pour les nouvelles générations d'étudiants à qui nous fournissions les livres à l'index qui étaient les "bêtes noires" des professeurs. En juin, je passai les examens avec une indifférence totale dont seule la bière, consommée à la taverne, était capable de me tirer. Je résolus alors de ne plus remettre les pieds à l'externat et de me consacrer totalement aux œuvres romanesques dont j'avais commencé à tracer les grandes lignes » (p. 193).

collégiens. Mais c'est aussi l'exclusion du groupe des ouvriers, qui à quinze ou seize ans, vendent déjà leur force de travail et ne fréquentent généralement plus l'école, encore moins un collège classique. De là la taverne devient à la fois le lieu de l'aliénation et le lieu de l'éducation, médiation spontanée et éphémère à cette double exclusion. Ainsi trouve-t-on dans l'œuvre de Vallières, une sorte d'« allégorie de la taverne » : la fréquentation de ces lieux masculins et la consommation massive d'alcool de mauvaise qualité sont une solution temporaire à la souffrance des hommes[157], mais elle les empêche par le fait même de sortir de l'ignorance et d'agir politiquement. « Qu'on arrête de faire nos révolutions dans les tavernes pour les faire dans les usines[158] ! »

Le point de départ de la démarche rimbaldienne en ce qui concerne le rapport à la racialisation, selon M. Courtois, consiste en une « association étroite entre la révolte politique et sociale et la couleur noire, ou plus généralement tout un monde du sombre et du caché[159] ». Ainsi, faut-il retourner directement à *Mauvais sang*, non pas seulement dans le passage explicite de l'utilisation de la figure, mais dans son mouvement plus général de mise en fiction des tensions sociales et subjectives. Derrière les apparentes différences entre l'essai partipriste et la prose

---

[157] « À la taverne […], au bout de six mois de cette vie de chien, vous irez y noyer les rêves de votre jeunesse dans la bière et le bruit[.]Pouvez-vous m'expliquer cher docteur, comment il se fait qu'il y ait tant de tavernes à Montréal et tant d'ivrognes dedans ? Pouvez-vous m'expliquer pourquoi on y rencontre surtout des ouvriers, des « pas instruits » et des chômeurs ? Et pourquoi les tavernes sont plus nombreuses dans l'Est français que dans l'Ouest anglais ?... » *NBA*, p. 71).
[158] *NBA*, p. 72.
[159] *Idem*.

poétique rimbaldienne, les thèmes fondamentaux sont pourtant les mêmes : le conformisme de la culture bourgeoise, la politique en tant qu'elle se fait action, la religion comme conflictualité dans la subjectivité, le recours à un fantasme précivilisationnel qui passe par l'appropriation et le rapport obsessif au temps de l'histoire. Il y a des correspondances, plus ou moins explicites, entre le premier texte d'*Une saison en enfer* et l'« autobiographie précoce d'un "terroriste" québécois ». À commencer par leur genre : Verlaine définissait le chef-d'œuvre rimbaldien comme une « espèce de prodigieuse autobiographie psychologique[160] ». Dans les deux cas, le rapport autobiographique est éclaté, hétérodoxe et cynique. Rimbaud lui-même peine à commenter son œuvre : « Est-ce de la satire, comme vous diriez ? Est-ce de la poésie ? C'est de la fantaisie, toujours. — Mais, je vous en supplie, ne soulignez ni du crayon, ni – trop – de la pensée. […] Ça ne veut pas rien dire[161]. » Cette réflexion rejoint le rapport qu'entretient *NBA* d'une part à la littérature et d'autre part, à la représentation socioéconomique de la communauté canadienne et surtout à l'équivoque maintenue dans la tension entre les deux pôles, malgré les glissements et les provocations.

L'analyse que fait M. Richter de la « race » et du « sang » dans *Une saison en enfer*[162] éclaire par le fait même la lecture de *NBA*. En s'intéressant spécifiquement à la manière dont

[160] P. Verlaine, notice dans « Les Hommes d'aujourd'hui », *Œuvres en proses complètes*, p. 802, cité par Y. Frémy dans « Une saison en enfer, *espèce de prodigieuse autobiographie psychologique* », p. 63.
[161] A. Rimbaud, « Lettre à Georges Izambard du 13 mai 1871 », dans *Œuvres complètes*.
[162] M. Richter, « "Race" et "sang" dans *Une saison en enfer* ».

Rimbaud traite la racialisation, il écrit plus généralement :

> *Une Saison en enfer* nous fait expérimenter sur le vif un effort, une lutte contre l'appareil des forces qui conspirent, à tout instant, pour faire retomber le sujet dans la sphère de gravitation dualiste. C'est un ouvrage qu'il ne faut pas aborder […] pour le *comprendre*, mais pour le *suivre*, pour le parcourir le long de son itinéraire textuel, de la succession linéaire de ses phrases, de ses « évidences » et de ses « paradoxes », de ses « contradictions » et de ses « folies[163] ».

Bien que l'aspect essayistique de *NBA* permette de générer une lecture relativement prosaïque, force est d'admettre que l'enchevêtrement des différentes sections et de la jointure entre un récit collectif mythique et l'expression singulière d'une subjectivité génèrent un livre qui correspond à cet « itinéraire textuel », à une succession d'« évidences », de « paradoxes », de « contradictions » et de « folies » et, qui plus est, concernent des enjeux similaires. L'origine : les incontournables ancêtres, dépeints avec mysticisme et mépris[164]. Mais aussi la corrélation entre famille et nation[165] ainsi qu'un rapport ambigu à l'universalisme proclamé par la Révolution française, sur lequel il faudra revenir. C'est à partir de ce point que s'opère un renversement

[163] *Op. cit.*, p. 53.

[164] « J'ai de mes ancêtres gaulois l'œil bleu blanc, la cervelle étroite, et la maladresse dans la lutte. Je trouve mon habillement aussi barbare que le leur. Mais je ne beurre pas ma chevelure. Les Gaulois étaient les écorcheurs de bêtes, les brûleurs d'herbes les plus ineptes de leur temps. D'eux, j'ai : l'idolâtrie et l'amour du sacrilège ; — oh ! tous les vices, colère, luxure – magnifique, la luxure ; — surtout mensonge et paresse. J'ai horreur de tous les métiers. Maîtres et ouvriers, tous paysans, ignobles », A. Rimbaud, *Mauvais sang*.

[165] « Pas une famille d'Europe que je ne connaisse. — J'entends des familles comme la mienne, qui tiennent tout de la déclaration des Droits de l'Homme. — J'ai connu chaque fils de famille ! Si j'avais des antécédents à un point quelconque de l'histoire de France ! Mais non, rien. » A. Rimbaud, *Mauvais sang*.

remarquablement similaire entre le « haut » et le « bas », l'« inférieur » et le « supérieur », l'« ombre » et la « lumière », le « blanc » et le « noir ». Rimbaud écrit :

> Il m'est bien évident que j'ai toujours été race inférieure. Je ne puis comprendre la révolte. Ma race ne se souleva jamais que pour piller : tels les loups à la bête qu'ils n'ont pas tuée. Je me rappelle l'histoire de la France fille aînée de l'Église. […] Je ne me souviens pas plus loin que cette terre-ci et le christianisme. Je n'en finirais pas de me revoir dans ce passé. Mais toujours seul ; sans famille ; même, quelle langue parlais-je ? Je ne me vois jamais dans les conseils du Christ ; ni dans les conseils des Seigneurs, - représentants du Christ. Qu'étais-je au siècle dernier : je ne me retrouve qu'aujourd'hui. Plus de vagabonds, plus de guerres vagues. La race inférieure a tout couvert – le peuple, comme on dit, la raison ; la nation et la science. […] Le sang païen revient !

Parce qu'il déprécie l'être au monde « gaulois », non seulement en tant que substrat historique, mais aussi en ce qu'il est contemporaine barbarie sous couvert de civilité – une civilité répondant désormais au nom d'empire – Rimbaud place le « haut » en « bas » et s'associe conséquemment à cette « race inférieure[166] ». On comprend comment l'effet d'anhistoricité esquissé par Rimbaud, couplé à son amnésie partielle, font écho à la situation canadienne française de P. Vallières. Plus encore, cette « histoire de la France fille aînée de l'Église » rappelle presque immédiatement le ton historico-politique de Lionel Groulx et de ceux qu'il influence. L'unique horizon de « cette terre » et « du christianisme », la langue, les « Seigneurs », les « guerres vagues », ces balises

[166] Verlaine perpétue le mythe jusque dans l'hommage funéraire poétique qu'il lui rend dans « À Arthur Rimbaud sur un croquis de lui par sa sœur » : « Toi mort, mort, mort ! Mais mort du moins tel que tu veux, / En n* blanc, en sauvage splendidement / Civilisé, civilisant négligemment…/ Ah, mort ! Vivant plutôt en moi de mille feux ».

appartiennent aussi au récit canadien-français et aux imaginaires qu'il entretient et qui lui sont nécessaires.

Rimbaud poursuit la rupture opérée par le renversement : « Ma journée est faite ; je quitte l'Europe. […] Je reviendrai, avec des membres de fer, la peau sombre, l'œil furieux : sur mon masque, on me jugera d'une race forte. […] Je serai mêlé aux affaires politiques. Sauvé. Maintenant, je suis maudit, j'ai horreur de la patrie ». Si Vallières est aussi blanc que Rimbaud, aussi « faux n* », sa situation lui permet même d'aller plus loin dans la projection. Descendant de colons, ses ancêtres ont déjà quitté l'Europe depuis plusieurs générations, et quand il y retourne à son tour brièvement sur le vieux continent, en quête d'une réponse existentielle, il ne peut faire d'autres choix que de le quitter aussitôt. Sa médiocrité est d'autant plus importante qu'il descend d'une branche perdante de l'histoire française – une branche « qui ne sait pas mourir », pour reprendre les mots du français Louis Hémon. Il n'a conséquemment pas « à revenir » nulle part : l'américanité, en tant qu'elle poursuit l'entreprise européenne parée de nouveaux habits, permet à Vallières d'opérer ce rhétorique « changement de race ». Et pourtant, ces renversements ne sont pas nécessairement faciles ; ils dégagent avec eux des difficultés substantielles et la mise en lumière d'un dispositif fondamentalement déséquilibré. Ainsi lit-on dans *Mauvais sang* :

> Ne pas porter au monde mes dégoûts et mes trahisons. Allons ! La marche, le fardeau, le désert, l'ennui et la colère. À qui me louer ? Quelle bête faut-il adorer ? Quelle sainte image attaque-t-on ? Quels cœurs briserai-je ? Quel mensonge dois-je tenir ? – Dans quel sang marcher ? Plutôt, se garder de la justice. – La vie dure, l'abrutissement simple, – soulever, le poing desséché, le couvercle du cercueil, s'asseoir, s'étouffer. Ainsi point de vieillesse, ni de

> dangers : la terreur n'est pas française. […] Ô mon abnégation, ô ma charité merveilleuse ! Ici-bas, pourtant ! De profundis Domine, suis-je bête !

D'une manière similaire à celle des poètes maudits de la fin du Second Empire, les écrivains partipristes constituent la dernière génération « bâtarde » du Canada français, aveuglés par l'incandescente naissance de la modernité québécoise à laquelle ils doivent irrésistiblement participer. Ainsi, A. Bernadet souligne à propos de la génération de Verlaine que « [d]evant ce réel si labile, singulier et contradictoire à l'extrême, il avait fallu introduire une intelligibilité d'ensemble, reconstituer la séquence des événements, leur assigner des causes, bref, dégager des orientations significatives.[167] » La marche de l'histoire, le fardeau des origines, le désert politique, l'ennui bourgeois et la colère de l'injustice, pour les reformuler ainsi, illustrent bien le mouvement dense et épars de *NBA*. L'intensité, voire la fatalité du texte rimbaldien, révèle son caractère intrinsèquement politique et donne corps à l'incohérence brute qui apparait derrière l'écran de la pensée dualiste. La pensée de l'indécidable[168] à laquelle Badiou associe Rimbaud qualifie en ce sens aussi Vallières.

Vallières s'avance plus loin dans le royaume rimbaldien en sa qualité d'écrivain-prisonnier. Rimbaud est en effet fasciné d'admiration pour « le forçat intraitable sur qui se referme toujours le bagne » : « je voyais *avec son idée* le ciel bleu et le travail fleuri de la campagne ; je flairais sa fatalité dans les villes ». Emprisonné à New York, le jeune felquiste a franchi le mur invisible qui

[167] A. Bernadet, *L'Exil et l'utopie*, p. 22.
[168] A. Badiou *et al*., *Le millénaire Rimbaud*, p. 136.

se dressait entre le forçat et Rimbaud voyant – et la prose semble gagner plus d'emprise sur le réel de l'enfermement. En effet, toute la rhétorique argumentative de Vallières cherche à montrer qu'il n'a bien que « lui, lui seul ! pour témoin de sa gloire et de sa raison[169] ». Le poète des Ardennes continue sa mise en scène et situe très clairement sa déclaration racialisante dans le cadre d'un plaidoyer d'innocence devant la civilisation blanche et française :

> Je me voyais devant une foule exaspérée en face du peloton d'exécution, pleurant du malheur qu'ils n'aient pu comprendre, et pardonnant ! – Comme Jeanne d'Arc ! – « Prêtres, professeurs, maîtres, vous vous trompez en me livrant à la justice. Je n'ai jamais été de ce peuple-ci ; je n'ai jamais été chrétien ; je suis de la race qui chantait dans le supplice ; je ne comprends pas les lois ; je n'ai pas le sens moral, je suis une brute : vous vous trompez… » Oui, j'ai les yeux fermés à votre lumière. Je suis une bête, un n*. Mais je puis être sauvé. Vous êtes de faux n*, vous maniaques, féroces, avares. Marchand, tu es n* ; magistrat, tu es n* ; général, tu es n* ; empereur, vieille démangeaison, tu es n* : tu as bu d'une liqueur non taxée, de la fabrique de Satan. – Ce peuple est inspiré par la fièvre et le cancer. Infirmes et vieillards sont tellement respectables qu'ils demandent à être bouillis. – Le plus malin est de quitter ce continent, où la folie rôde pour pourvoir d'otages ces misérables. J'entre au vrai royaume des enfants de Cham. Connais-je encore la nature ? me connais-je ? – *Plus de mots*. J'ensevelis les morts dans mon ventre. Cris, tambour, danse, danse, danse, danse ! Je ne vois même pas l'heure où, les blancs débarquant, je tomberai au néant. […] Les blancs débarquent. Le canon ! Il faut se soumettre au baptême, s'habiller, travailler.

La vision de Rimbaud, qui s'imagine accusé par la société qu'il rejette et qui le rejette, se concrétise dans la situation où Vallières est détenu à New York, sans accusation et en dehors des procédures légales habituelles. Le mythe de Jeanne d'Arc se trouve convoqué comme l'image par

[169] A. Rimbaud, « Mauvais sang ».

excellence de l'héroïne patriotique ; pourtant, si la pucelle d'Orléans est mise à mort par les Anglais, ce sont d'abord les Français qui l'ont vendue pour de l'argent avant de l'abandonner. Cette ambiguïté est symboliquement proche de la situation où se trouve Vallières. Avant de devenir au vingtième siècle une figure importante dans l'imaginaire de l'extrême droite, Jeanne d'Arc a aussi été le symbole d'une fille du peuple, trahie par la monarchie et brûlée par l'Église[170]. La comparaison rimbaldienne implique aussi le renversement de genre par le travestissement, comme ce fut le cas de celle que les Bourguignons appelaient « hommasse[171] » et qui fut condamnée au bûcher pour ne pas renoncer à ses vêtements d'homme.

Par l'hendiatris « prêtres, professeurs, maîtres » Rimbaud interpelle ceux qui détiennent l'autorité intellectuelle et morale de le condamner. Sa plaidoirie directe, placée entre guillemets, cherche à montrer qu'il y a une erreur judiciaire : il ne peut être jugé selon les règles de cette société, car il n'y a jamais appartenu. Mais cette défense est bien évidemment faussée, l'Empire français soumettant à son règne tous ceux qu'il veut assujettir, sans égard pour de telles considérations. Suit un plaidoyer indirect, sorte de monologue intérieur du condamné qui condamne à son tour. L'erreur judiciaire est métaphysique : « j'ai les yeux fermés à votre lumière ». C'est à partir de cette convocation de la métaphore fondamentale de la lumière que Rimbaud se déplace vers les analogies racialisantes et l'utilisation directe du qualificatif « n* ». Si

[170] On consulter à ce sujet l'ouvrage de G. Krumeich, *Jeanne d'Arc à travers l'histoire*.
[171] L. Feinberg, *Transgender Warriors*, p. 33.

le poète déclare « je suis une bête, un n* », c'est pour renverser immédiatement l'accusation dépréciative et la retourner vers la société qu'il accuse. Les Blancs qui appartiennent au groupe dominant blanc (le marchand, le magistrat, le général, l'empereur) sont dénigrés par le recours à l'interpellation racialisante[172]. Cette reconduction de la hiérarchie dualiste par l'échange des valeurs où la race supérieure est désormais associée à l'infériorité, et en dépit des problèmes qui sont ainsi créés, arrive néanmoins à créer une rupture jusque-là inédite dans la représentation fictionnelle des subjectivités en ce qu'elles sont racialisées. F. Dragacci-Paulsen souligne en ce sens :

> Quand Rimbaud, le blanc, se dit « n* », il est certes indéniable que sa tentative est minée d'avance, du fait de la couleur de sa peau. Ce qui compte pourtant, est sa tentative d'instaurer autre chose ; un nouvel espace, dans lequel l'homme n'est plus le loup de l'homme, mais son égal. L'entreprise de Rimbaud est donc loin de se solder par un échec, car pour la première fois peut-être dans toute la littérature française, un écrivain brise les stéréotypes dont le Noir est affublé pour chanter la « n*gritude » en des termes certes toujours blancs qui reflètent […] le manque d'« expérience noire » de Rimbaud, mais qui, déjà, ébranlent l'édifice colonial français[173].

[172] En ce sens, Rimbaud mène plus loin un élément de rhétorique républicaine, elle-même alimentée notamment par les propositions de Montesquieu sur lesquelles nous nous sommes attardées déjà. Ainsi, l'Abbé Grégoire, dont la mort en 1831 sera reconnue comme deuil national par la république haïtienne, écrit dans *De la littérature des n** (1808) : « L'opinion de l'infériorité des N* n'est pas nouvelle. La prétendue supériorité des blancs n'a pour défenseurs que des Blancs juges et parties, et dont on pourrait d'abord discuter la compétence, avant d'attaquer leur décision. C'est le cas de rappeler l'apologue du lion qui, à l'aspect d'un tableau représentant un animal de son espèce terrassé par un homme, se contenta de faire observer que les lions n'ont pas de peintres ».

[173] F. Dragacci-Paulsen, « Le mythe du n* chez Rimbaud et Césaire constamment rapporté à Kierkegaard », p. 54.

L'utilisation que fait Rimbaud de la figure du « n* » à partir d'une position d'énonciation blanche s'inscrit dans son existence sociohistorique. Exaltée par le dispositif poétique, elle insiste sur l'anormalité, d'abord comme manifestation du sentiment d'exclusion de la société à laquelle il appartient, puis, par la pulsion du renversement, de la révolution. Ainsi, les tensions qui structurent *Mauvais sang* sont presque exactement les mêmes que celles que l'on retrouve dans *NBA*, le genre littéraire n'arrivant évidemment pas à contenir ces contingences. Enfin l'esthétique rimbaldienne influence aussi Vallières par le recours aux figures du « voyant » et de l'« aveugle », elles-mêmes empruntées à l'imaginaire parabolique du Nouveau Testament, si intensément fondamental pour les deux auteurs. Le jeune Pierre, avant sa conversion politique à l'engagement révolutionnaire, a la vue trouble. D'abord tenté par la religion – il termine une année de noviciat chez les franciscains – il revient sur l'expérience en écrivant : « à l'automne de 1958, c'est dans "la vie religieuse" que je plongeai, les yeux fermés, comme on se suicide[174] ». Plus tard, devant la situation politique du Québec, alors que « certains voyaient même venir l'indépendance et la révolution », lui, « ne voyai[t] rien du tout[175] ». Qui plus est, le dispositif rhétorique qui se construit autour de la vue communique naturellement d'une part avec la structurante métaphore de la lumière par rapport à la connaissance et aux enjeux philosophiques, et d'autre part, avec l'implication phénoménologique de la figure oxymoronique où ce que l'on voit « blanc » est

[174] *NBA*, p. 230.
[175] *Ibid.*, p. 270.

qualifié de « noir ». Dans la « petite lettre du voyant », Rimbaud professe : « Je veux être poète, et je travaille à me rendre voyant : vous ne comprendrez pas du tout, et je ne saurais vous expliquer. Il s'agit d'arriver à l'inconnu par le dérèglement de tous les sens[176] ». Le dérèglement de « tous les sens », – de « tous les sangs » – ramène encore à la possibilité de prise de conscience de soi dans le monde qui anime Rimbaud comme Vallières.

Ce que l'observation de l'influence rimbaldienne montre, c'est surtout l'importance de la posture d'écrivant pour Vallières. Jamais le felquiste ne peut dire directement « je veux être poète », mais ce désir d'écriture, qu'il associe explicitement à sa jeunesse et à ses premières formations intellectuelles, est fondamental à sa démarche personnelle :

> Ti-Guy commença à me prêter des livres dont je n'avais jamais entendu parler : Terre des hommes, Un amour de Swann, les Conquérants... Je lisais ces livres avec émerveillement. Était-ce possible de transformer toute expérience humaine en de tels chefs-d'œuvre[sic] ? Me demandais-je. Un canadien[sic] français pourrait-il jamais écrire comme ces grands hommes[177] ?

Cette dernière question se révèle particulièrement digne d'intérêt. Une fois sorti du collège classique, le jeune Vallières divise son temps entre un emploi salarié et une pratique d'écriture, sur laquelle il revient dans *NBA*, avec un mélange d'humiliation et de dépréciation. D'une certaine manière, il semble y avoir pour Vallières un début d'explication à la difficulté de la littérature canadienne-française dans le rapport qu'entretient la communauté à sa propre histoire : c'est là

[176] A. Rimbaud, « Lettre à Georges Izambard du 13 mai 1871 ».
[177] *NBA*, p. 174.

que se trouveraient ses fictions les plus tenaces : « “Rien ne devait changer”, comme l’avait dit Maria Chapdelaine[178] ». Littérature et histoire apparaissent contingentes de l’action et de la connaissance :

> Agir au Québec... dans l’hiver que chante Vigneault et la poussière blanche que décrit Langevin...? Ce pays avait-il seulement un avenir ? Vu de Paris, le Québec avait l’air d’une ridicule ville de province dont les habitants, tournés vers un passé mythifié, s’inventaient de peine et de misère une histoire héroïque, Dollard des Ormeaux, Madeleine de Verchères, Radisson[179].

L’époque où un romancier pouvait se faire simple secrétaire de la société faiseuse d’histoire est bien révolue. Ce qui apparait comme une incapacité canadienne-française à la littérature alimente à la fois l’importance grandissante de l’explication sociopolitique du phénomène et un éloignement de la contribution personnelle vers une contribution collective. C’est néanmoins dans la littérature qu’il rencontre un premier internationalisme de papier et qu’il souhaite répondre à l’appel :

> Comme les personnages de Faulkner (Absalon ! Absalon ! Et Le bruit et la fureur) et ceux de Joyce, en particulier Molly Bloom (Ulysse), mes héros, prisonniers de la grande noirceur, se débattaient dans une violence verbale à la fois terrifiante et terrifiée, où les fous rires étaient des sanglots désespérés et les cris de désespoir, des éclats de rire à vous fendre le visage en deux, de colère[180] !

Pourtant cette incapacité à « se faire écrivain » le mènera à affirmer, dans les années 1980 lors de la publication tardive de son roman adolescent *Noces obscures* – dont une unique copie était

---

[178] *Ibid.*, p. 219.
[179] *Ibid.*, p. 265.
[180] *NBA*, p. 220-221.

restée cachée dans un tiroir du bureau de Miron – que s'il avait pu écrire des romans, il serait plutôt devenu Marie-Claire-Blais que poseur de bombes[181]. Traversé par la paralysie de l'impossibilité et ne pouvant répondre de façon satisfaisante à ses tourments, Vallières évite la question, par le silence ou par le feu[182]. Ainsi, Vallières redouble l'abandon littéraire de Rimbaud – c'est l'adieu non seulement à la société des lettres, mais aussi au roman et à la poésie. Devenir révolutionnaire professionnel, voilà la véritable entrée au « Royaume de Cham ». Après cette expérience initiatrice, cette conversion politique, Vallières peut revenir à l'écriture, comme en témoigne l'existence même d'un livre comme *NBA*, mais il s'agit d'une pratique d'écriture transfigurée, marquée par une rupture définitive avec les premières lettres, au sens où elle n'appartient simplement plus au même sujet. La lutte politique devient le grand roman d'apprentissage, la *littérature qui se fait*. Le felquiste peut se faire écrivant – et en ce sens rester fidèle à l'évangile rimbaldien – mais il se méfie de la littérature en tant qu'elle est « cet ensemble d'objets et de règles, de techniques et d'œuvres dont la fonction dans l'économie générale de notre société est précisément d'*institutionnaliser la subjectivité*[183] ».

---

[181] « Si *Les Porteurs d'eau* aussi avait été publié ? Et si un troisième roman avait suivi ? Serais-je devenu romancier professionnel, comme Marie-Claire Blais, plutôt que journaliste, agitateur social et "terroriste" ? Allez savoir ! », P. Vallières, *Noces obscures*, p. 14.

[182] « Après avoir brûlé mes dernières notes manuscrites (tout ce qui me restait de tant d'années de luttes et de déchirements… inutiles), j'eus l'impression d'être libéré de tout, d'être délivré du lourd fardeau de donner un sens à ma destinée de prolétaire-philosophe, d'être dispensé, par Celui qui avait permis que j'existe, de choisir moi-même mon avenir », *NBA*, p. 229.

[183] R. Barthes, « Histoire et littérature : à propos de Racine ».

Cet arrêt sur Rimbaud permet aussi de mieux comprendre le rapport de Vallières à la poésie d'A. Césaire, qu'il apprend à connaitre d'abord à la suite des recommandations de Miron[184]. Cette « littérature de colonisés » aura sur Vallières, comme sur plusieurs autres écrivains partipristes, une influence déterminante. La difficulté d'« être canadien au Canada » et le voyage en France qu'il tente comme solution palliative mènent le militant felquiste à emprunter le syntagme césairien : « en mars 1963, j'étais revenu au pays natal à reculons, emportant de France une certaine dose d'amertume que j'avais sans doute emprunté au pessimisme qui suivit là-bas la fin de la guerre d'Algérie[185] ». C. Selao soulève que « les interrogations sur cette identification, à la fois solidaire et intéressée, sont effectivement nombreuses[186] ». À l'importance incontestable des luttes de décolonisation dans l'imaginaire et dans la grammaire politiques des années 1950 et 1960, s'ajoute l'affinité de Césaire et de Vallières pour l'esthétique rimbaldienne. Césaire est « profondément marqué » par Rimbaud qui « [éveille]

---

[184] « Je dois à Miron d'avoir appris à connaître et à aimer la poésie contemporaine, ainsi que la littérature de colonisés (Aimé Césaire, les poètes algériens, Pablo Nerruda, et.). Par lui, je m'attachai profondément à René Char, à Paul Éluard, à Aragon et au poète irlandais Dylan Thomas. Mais surtout j'eus, maintes fois, le privilège d'écouter pendant des heures, Miron lui-même dire sa "marche à l'amour", raconter sa " vie agonique ". Aucun poète québécois, à mon avis, ne nous a exprimés avec autant d'authenticité, même pas Grandbois, Hébert, Giguère, Pilon ou Préfontaine. Comme j'aimerais, aujourd'hui isolé dans ma cage d'acier, lire et relire ces poèmes, ce long chant douloureux de notre aliénation et de notre volonté de vivre malgré l'hiver dont parle Vigneault ! […] J'ai entendu des poètes respectables et sophistiqués dire que Miron ne savait pas écrire et que son romantisme datait du XIX^{e} siècle. C'est pourtant le seul de nos poètes que les travailleurs québécois comprennent quand le 1er mai, il leur dit, avec tout son être, son amour et sa révolte. À part les chansonniers, Miron est notre seul poète populaire... et il n'a pas écrit ses poèmes en "joual" », *NBA*, p. 203.

[185] *NBA*, p. 270.

[186] C. Selao, « Échos de la n*gritude césairienne chez Gaston Miron et Paul Chamberland », p. 101.

en lui le besoin de se déclarer “Nègre nègre”[187] ». L’expression d’une subjectivité noire factice, fondée dans la reconnaissance de l’échec du monde blanc, permet tout de même à Césaire de se l’approprier et d’en faire une subjectivité noire réelle, en tentant d’énoncer les impossibilités qu’elle porte nécessairement. Toujours est-il que Césaire ne peut avoir la même mansuétude à l’égard de l’utilisation de la figure par Vallières. Lors de la première conférence hémisphérique des peuples noirs de la diaspora à Miami en 1987, il dit :

> En fait, la Négritude n’est pas essentiellement de l’ordre du biologique. De toute évidence, par-delà le biologique immédiat, elle fait référence à quelque chose de plus profond, très exactement à une somme d’expériences vécues qui ont fini par définir et caractériser une des formes de l’humaine destinée telle que l’histoire l’a faite : c’est une des formes historiques de la condition faite à l’homme. En effet, il suffit de s’interroger sur le commun dénominateur qui réunit, ici à Miami, les participants à ce congrès pour s’apercevoir que ce qu’ils ont en commun, c’est non pas forcément une couleur de peau, mais le fait qu’ils se rattachent d’une manière ou d’une autre à des groupes humains qui ont subi les pires violences de l’histoire, des groupes qui ont souffert et souvent souffrent encore d’être marginalisés et opprimés.
>
> Je me souviens encore de mon ahurissement lorsque, pour la première fois au Québec, j’ai vu à une vitrine de librairie un livre dont le titre m’a paru sur le coup ahurissant. Le titre, c’était : « Nous autres nègres blancs d’Amérique ». Bien entendu, j’ai souri de l’exagération, mais je me suis dit : « Eh bien, cet auteur, même s’il exagère, a du moins compris la Négritude. »
>
> Oui, nous constituons bien une communauté, mais une communauté d’un type bien particulier, reconnaissable à ceci qu’elle est, qu’elle a été, en tout cas qu’elle s’est constituée en communauté : d’abord, une communauté d’oppression subie, une communauté d’exclusion imposée, une communauté de discrimination profonde. Bien entendu, et c’est à son

[187] *Idem*.

> honneur, en communauté aussi de résistance continue, de lutte opiniâtre pour la liberté et d'indomptable espérance[188].

Il y a très clairement deux éléments dans la définition que propose ici Césaire : d'abord un élément biologique perceptible – la couleur de la peau – en ce qu'il est significatif d'une expérience historique, puis la constitution d'une « communauté d'oppression subie, une communauté d'exclusion imposée » qui implique dans sa négativité une communauté de lutte et d'espérance. Le couple « exagération » et « compréhension » dont Césaire affuble sa réaction devant l'essai de Vallières, au titre joliment déformé, s'explique justement parce que si l'ouvrage témoigne de lucidité quant à ce second aspect, qui dépasse le biologique et qui correspond aux processus de racialisation, il en vient aussi à effacer le rôle fondamental de la perception biologisante.

S'interrogeant sur la différence de traitement que Césaire réserve à Rimbaud et à Vallières par rapport à leur utilisation de la figure oxymoronique d'appropriation d'une expérience noire du monde, C. Selao propose que « ces deux réactions révèlent la frontière, parfois poreuse, entre l'emploi politique et l'utilisation poétique de l'expression[189] ». Pourtant, autant l'histoire même de la figure et de ses usages philosophiques, littéraires et rhétoriques que le rapport d'affection qu'entretient Vallières pour Rimbaud et pour l'écriture, excluent l'explication de la fracture entre

---

[188] A. Césaire, « Discours sur la négritude, première conférence des peuples noirs de la Diaspora à Miami en 1987 », dans *Discours sur la négritude*, p. 81. Il semblait important de retranscrire ici le contexte dans lequel se déploie la référence au livre de Vallières, si souvent paraphrasée.
[189] C. Selao, *op. cit*.

le « politique » et le « poétique ». Il s'agit d'abord de comprendre plutôt qu'entre Rimbaud et Vallières, il y a, pour Césaire, Césaire lui-même. Ainsi, le poète martiniquais voit dans l'« exagération » rimbaldienne l'ouverture de nouveaux possibles – un événement littéraire d'une telle ampleur et d'une telle force poétique qu'il décharge la maladresse de l'appropriation. Césaire peut, à partir de cette mise en texte d'une subjectivité noire, se réapproprier le discours noir et circonscrire le renversement. S'il maintient le retournement entre l'« inférieur » et le « supérieur », posture radicale critique, il peut aussi élaguer tout le dispositif de l'inversion raciale, qui liait la connaissance de soi à une extériorisation, et désormais, poétiser sans ambages. L'ironie rimbaldienne impliquait que le Blanc « est dans l'impossibilité absolue d'atteindre la pleine conscience de lui-même tant qu'il reste dans la société qui, ethniquement, est la sienne[190] » et entrainait par le fait même un « rejet de toute l'histoire occidentale[191] ». Césaire peut alors « prendre la réalité comme base historique essentielle[192] » – comme en témoigne très précisément le discours de Miami – et faire correspondre au plus près sujet écrivant et sujet de l'histoire.

Parce que Vallières revient au dispositif d'appropriation et à la posture rimbaldienne, *après* le mouvement de la n*gritude et l'émergence considérable de mouvements littéraires et artistiques noirs pendant le XX^{e} siècle, il y a une régression, un retour en arrière, déclenchés par

[190] F. Dragacci-Paulsen, *Op. cit*., p. 54.
[191] *Ibid*., p. 59.
[192] *Idem*.

la réactivation du dispositif d'inversion raciale. Ce recul est alors amplifié par l'exagération identifiée par Césaire et cette combinaison génère l'effet de ridicule de l'utilisation de la figure par Vallières et les autres écrivain·e·s de sa génération. L'histoire se répète au moins deux fois : tragédie rimbaldienne, farce partipriste. Pis encore, la comparaison, qui apparait amusante à Césaire, est importante et fertile pour les écrivains québécois. Cette différence est évidemment révélatrice d'un rapport d'inégalité entre écrivains noirs et écrivains blancs, puisque les enjeux historiques et sociopolitiques se déplacent et se réfractent dans l'usage littéraire et rhétorique, bien au-delà de la thématique ou de la revendication.

Elle explique aussi que si le dispositif d'appropriation d'une subjectivité noire par un écrivain blanc avait été surpassé pour les écrivain·e·s noir·e·s, il restait utile à certaines communautés blanches. Cela s'explique par le fait que la position intermédiaire de Vallières et de ses contemporains leur permet de se situer par triangulation entre d'un côté, Rimbaud, individu blanc en quête d'une conscience de soi, rejeté d'une société dominante, historiquement hégémonique, soit la France, et de l'autre côté, les « littératures des colonisés » qui peuvent se saisir franchement de l'histoire comme origine de leur aliénation. La position québécoise se trouve marquée par la forte impression d'anhistoricité qui caractérise son rapport au monde : la fiction permet de recréer un contact avec l'histoire. Pourtant, ce rapprochement reste équivoque. Si « [le] Québec n'était pas l'Algérie, [ni même] la Martinique[193] », ce n'est pas non plus la

[193] *NBA*, p. 204.

métropole de l'Empire colonial français. Cet entre-deux suffit à se réclamer à la fois de la tradition française – même si cela peut se faire dans une posture critique comme celle de Rimbaud – et de la littérature noire associée à la décolonisation, et ce en dépit de sa constitution de communauté blanche eurodescendante, puisque sa posture de domination et de privilège lui apparait faible. L'oxymore racialisant offre ainsi une figure synthétique représentant cet équivoque, bien que rien ne permette de situer la position québécoise à égale distance de ces deux pôles de représentation de rapports politiques. Les imaginaires ouverts par l'investiture des subjectivités noires réelles sont fertiles pour les écrivains canadiens-français qui y voient une façon de dialoguer avec les principaux enjeux de leur temps, tout en réactualisant en filigrane toutes les difficultés d'énonciation et de nomination liées à la représentation de la racialisation. Évidemment, l'imaginaire ambigu d'une communauté blanche relativement marginale ne joue pas de rôle dans les dispositifs d'intelligibilité de l'expérience du racisme et de la déshumanisation des communautés noires – d'où le sourire clément de Césaire.

Dernier arrêt chez les poètes : si Rimbaud est, pour Vallières, l'évangile, Baudelaire en est le missel. Le militant felquiste raconte dans une section autobiographique : « Je me souviens que, durant la Messe, je lisais Baudelaire, pendant que les moines s'édifiaient de ma piété[194] ». Cette réactualisation du poète symboliste dans le contexte québécois de l'après-guerre permet

[194] *NBA*, p. 191.

rapidement de dégager d'autres axes de tension. L'oxymore chez Baudelaire, figure majeure de sa poétique, « dépasse la contradiction vers de nouveaux états de conscience[195] ». Tout comme avec le dispositif du « n* blanc » chez Vallières, on vise à faire « ressortir l'incompatibilité dans le réel de référence, tout en induisant chez le récepteur non plus l'adhésion à un plus haut sens, l'approfondissement de son rapport aux choses et aux mots, mais le recul, l'indignation, le scandale[196] ». Dans le contexte de la littérature québécoise, P. Nepveu propose, dans *L'écologie du réel*, que :

> La référence soutenue au tiers-monde (la décolonisation des pays africains, vers 1960) dans le projet de libération nationale s'inscrit dans la revendication plus générale d'un primitivisme, d'une « barbarie » qui est essentiellement celle de la modernité post-baudelairienne, celle que revendique déjà Rimbaud, et qui ne cesse de refaire surface au vingtième siècle[197].

L'oxymore baudelairien incarne donc avec force non seulement la juxtaposition de l'irréconciliable, il représente aussi la complexité de la modernité, un certain *ethos* de la démesure et surtout, une prodigieuse provocation par la polémique. De là sont mis en doute les imaginaires de la civilisation, et par conséquent, les propositions liées à l'universalisme. Comme le souligne F. Dosse, l'oxymore est réalimenté, dans les années 1950 et 1960, notamment chez les structuralistes, parce que la découverte de l'irréductibilité de l'autre comme modèle

[195] P. Chiron, « Archéologie de l'oxymore », p. 249.
[196] *Ibid.*, p. 246.
[197] P. Nepveu, *L'écologie du réel*, p. 19.

heuristique « implique que la tension entre le Même et l'Autre reste en suspens dans la mesure où l'on ne cherche plus à établir un rapport dialogique entre les deux pôles, mais où l'on se contente d'une simple coexistence d'archipels incommensurables[198] ». L'oxymore permet de négocier l'incompatibilité ou la contradiction du réel au sein d'une même représentation. Le rapport difficile à la conscience canadienne-française que représente Vallières dans son texte bénéficie de cette posture de coexistence. Mais celle-ci n'est pas nécessairement pacifique : la provocation suscitée par le choix même du titre est impétueuse et influe sur l'entièreté de la lecture de l'ouvrage. Ainsi, devant ce texte partipriste se constitue l'hypocrite lecteur baudelairien[199] qui partage la fictive monstruosité du texte et de son auteur : la fulgurance de l'oxymore appelle à être médiée dans un jeu incessant et toujours singulier de dissimulation et d'affection. Personne ne peut croire pleinement, sans suspicion aucune, ni à la justesse de la comparaison ni à la justification de son utilisation. Et pourtant – retour à Rimbaud – « ça ne veut pas rien dire ».

Somme toute, cette parenthèse autour de l'histoire de la figure oxymoronique d'appropriation d'une expérience noire du monde sur la base d'une rhétorique ancrée dans la racialisation – orientée vers la compréhension de son utilisation dans le *NBA* de P. Vallières –

[198] F. Dosse, « Oxymore, le soleil noir du structuralisme », p. 132.
[199] « Tu le connais, lecteur, ce monstre délicat / - Hypocrite lecteur, - mon semblable, - mon frère ! », dans C. Baudelaire, « Au lecteur ».

permet surtout d'en arriver à une première conclusion, simple, mais essentielle. Il n'est pas possible de fixer ni le sens, ni l'effet, ni le contexte d'énonciation de la figure dans le texte felquiste. Son existence est historiquement déterminée par la manière avec laquelle les processus de racialisation ont existé, se sont développés et ont été idéologiquement représentés. D'une manière similaire aux utilisations contemporaines d'Hénault, de Brault ou de Chamberland, elle est porteuse d'une tension dialectique entre l'épique et le pathétique, où l'importance de l'historicité dans le récit culturel national est immédiatement rabrouée par l'apparence d'anhistorisme de la communauté canadienne-française, et *vice versa*. Dans *L'Afficheur hurle*, P. Chamberland propose deux vers tout à fait ancrés dans cette situation : « je vous le dis je ne suis pas dans mon état normal / je n'ai jamais été dans mon état normal[200] ». D'une part, le poète sous-tend qu'il n'y a pas de normalité canadienne-française, d'autre part, c'est l'individu qui porte le conflit dans sa propre subjectivité. C'est ainsi que sont convoquées toutes les représentations liées à l'aliénation et à la folie, aussi présentes dans l'œuvre de P. Vallières. Cette tension s'exprime dans toute sorte de dispositifs qui relèvent de l'ironie. Mais le recours à la moquerie ne veut pas dire – ne peut pas dire – qu'il n'y a pas de références sérieuses au réel, plus spécifiquement en tant qu'il constitue justement un rapport de représentation. L'utilisation de la figure du « n* blanc » chez Vallières ne peut pas être réduite ni à une comparaison économique dans un contexte sociopolitique précis, ni à une provocation polémique, ni à une expérimentation à la

[200] P. Chamberland, « L'Afficheur hurle », *Parti pris*, vol. II, n° 3[sic], décembre 1964, p. 51-54.

référentialité purement poétique. Ces explications sont toutes vraies et fausses à la fois, incomplètes certes, mais significatives précisément en raison de cette incomplétude, de cette insuffisance, où l'acte d'entendement permet aisément les glissements sémantiques et la multiplicité des interprétations. Revenant sur ses années de collège, Vallières se rappelle :

> [Le Père Charles] se décourageait souvent, mais « tenait le coup ». Imaginez un peu Malraux expliquant la grandeur de l'art égyptien à des enfants de cinq ans qui n'ont jamais connu qu'un univers de tôle rouillée ! Il réussit tout de même à nous faire comprendre que le contenu des grandes œuvres littéraires et artistiques était beaucoup plus important que leur forme, que la forme était au service du contenu et non l'inverse[201].

L'utilisation de la figure du « n* blanc », du fait de ses caractéristiques singulières et des effets qu'elle peut provoquer dans le sens, sert le contenu. Ainsi, l'exagération, provoquée par la spectacularisation de l'oxymore autour d'un enjeu aussi politiquement et fantasmagoriquement important que la racialisation et sa structuration de l'exploitation, cherche aussitôt à être dépassée et mise à distance, dans l'écriture et dans la lecture. Mais cette volonté de fuir ne peut amener dans l'exil toutes les conséquences textuellement provoquées et elle laisse invariablement derrière elle les balises et les repères du spectacle, illuminés par la déflagration de la figure oxymoronique.

[201] *NBA*, p. 172.

PROBLÈMES DE CONSCIENCE

La répartition, c'est-à-dire la nouvelle partition, du monde à la suite de la Seconde Guerre mondiale achève l'universalisation du capitalisme. Mais elle fait du même coup apparaitre de nouveaux possibles. La modernisation implique l'abandon de mécanismes socioéconomiques désuets. Par le fait même, les imaginaires et les lexiques du progrès et de l'égalité se trouvent alimentés de nouveaux éléments. Au soi-disant Québec, ce mouvement de modernisation prend le nom « Révolution tranquille ». Cette nouvelle partition entraine nécessairement un lot de tensions et de contradictions qui s'incarne la plupart du temps dans des mouvements de résistance, à la fois contre des structures coloniales longuement établies et contre de nouvelles recompositions de l'exploitation. F. Fanon observe justement qu'il y a dans le projet révolutionnaire de la décolonisation :

> [Ce] quelque chose qui ne vieillira jamais […] ce projet de montée collective en humanité […] qui engageait le sujet humain et chaque peuple dans un formidable travail sur soi et dans une lutte à mort, sans réserve, qu'ils devaient assumer comme leur tâche propre et ne pouvaient déléguer à d'autres[202].

C'est dans un état d'esprit similaire que P. Vallières tente une honnête contribution à ce « difficile travail sur soi »[203] en rédigeant de sa prison. Néanmoins, la position dans l'économie

[202] A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, p. 234.

[203] Sur la question de l'intention, il nous semble que les récents travaux de G. Dupuis et de M. Poulin fournissent des sources intéressantes quant aux discours des écrivains et des contributeurs gravitant autour de *Parti pris* en ce qui concerne les emprunts aux discours décoloniaux.

mondiale du felquiste de Longueuil est plus difficile à situer quant aux dynamiques de colonisation, de mondialisation et de racialisation. Ainsi, le texte de *NBA* est traversé par des conflits de loyautés. Admiratif des mouvements de décolonisation, Vallières veut s'associer aux peuples du monde, contre la misère et l'exploitation générées par le capitalisme et l'impérialisme. Mais il ne peut se défaire de la loyauté qui le lie à la communauté canadienne-française, bien que cette relation soit aussi mise à mal dans le texte. Cette communauté est toujours « imaginée », selon le terme de B. Anderson : la nation est à la fois limitée et souveraine, parce que bien que les membres de la plus petite nation ne puissent jamais connaitre l'entièreté des membres de la nation, ils vivent avec une conception de leur communion[204]. Pourtant, ce groupe est non seulement hétérogène, il a aussi des intérêts spécifiques qui se révèlent être en contradiction avec le premier groupe, comme c'est le cas par exemple envers les peuples autochtones soumis au colonialisme québécois.

Vallières reconnait d'abord le rôle du racisme dans l'exploitation mondiale. Il comprend la hiérarchie qui attribue perpétuellement une position inférieure[205] aux individus racisés, qui

[204] B. Anderson, *Imagined Communities*, p. 6.

[205] Si le constat semble difficile, il est néanmoins incontournable. En effet, s'il n'existe pas un état du monde dans lequel des individus sont tenus en condition d'infériorité sur la base de critères qui ont socialement et historiquement été établis comme « raciaux », c'est-à-dire comme relevant de la race, alors toute référence réelle ou figurative au racisme, en particulier dans le discours politique, se révèlerait insignifiante. Ce qui n'est pas le cas. Cela n'a évidemment rien à voir avec l'existence biologique de race, ou de tout autre critère validant l'infériorité ou la supériorité de soi-disant « races ». C'est en ce sens que le sociologue politique E. Bonilla-Silva précise : « We can speak of racial orders only when a racial discourse is accompanied by social relations of subordination and superordination among the races » (dans *White Supremacy and Racism in the Post-Civil Rights Era*, p. 42).

corollairement se retrouvent dans les foyers de concentration de l'exploitation et de la paupérisation à l'échelle mondiale. Mais c'est cette position d'infériorité qui fait d'eux les acteurs et actrices du pivotement sociopolitique à venir, en ce qu'il correspond aussi à l'avènement d'un monde meilleur. Le renversement rimbaldien, perpétué par Césaire et les traditions artistiques et intellectuelles noires, présageait ce changement de base. Vallières est inspiré par les luttes menées notamment en Algérie, en Angola, à Haïti, à Cuba et dans les communautés noires des États-Unis. Il n'y a aucune raison de douter de son intérêt sincère envers ces mouvements. C'est justement parce qu'il voit dans ces luttes des modèles politiques qu'il souhaite tant soutenir que les Québécois leur ressemblent, même si l'imitation dérape vers la caricature. Mais Vallières et en même temps lié, indépendamment de sa volonté, à la communauté canadienne-française au sein de laquelle il vient au monde. Pour réussir à donner à voir cette « conscience n* du blanc », que Vallières associe à une forme spécifique de « conscience de classe »[206] antiimpérialiste des Canadien·ne·s français·e·s, il tente de démontrer que leur intérêt objectif se joue aussi dans cette « lutte à mort » contre le monde. Mais la situation de colonisation de la communauté québécoise est beaucoup plus équivoque que celle du Ghana ou de la Malaisie, par exemple. Pour arriver à faire de cette proposition quelque chose de vraisemblable, Vallières veut d'abord expurger

[206] Ce concept problématique a été la source de nombreux débats théoriques au sein du marxisme contemporain. Si nous l'employons ici, c'est strictement parce qu'il nous semble appartenir au dispositif politique de Vallières, en symbiose avec la conception de G. Lukacs, qui oppose cette conscience à l'aliénation des populations sous le capitalisme et qui y voit la possibilité de sa réalisation en tant que prolétariat. Toujours en ce sens, cette recherche de conscience en tant que tâche philosophique du prolétariat permettrait la réconciliation entre sa subjectivité et l'objectivité du monde. Voir à ce sujet G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe*.

l'élément raciste de la conscience nationale, c'est-à-dire celle des « pauvres blancs[207] ». Dans un deuxième temps, la communauté nationale doit être traitée en tant que « peuple souverain » dans une perspective d'égalité, puisque là se joue l'enjeu central – mais toujours aporétique – de la conception démocratique de la politique et de l'État-nation. Une solidarité fondée au moins partiellement, théoriquement, sur une commune appartenance à la catégorie consubstantiellement matérielle et rhétorique des « damnés de la Terre », pour utiliser le lexique internationaliste repris par Fanon, doit être non seulement mise en place, mais doit également arriver à donner l'impression qu'elle est porteuse d'une connotation positive. Tout le projet de *NBA* se construit autour de la possibilité d'une parole politique pour et par la communauté canadienne-française qui pourrait être énoncée contre l'impérialisme mondial. La source du conflit relève encore de la situation d'énonciation. Pourtant, en raison de l'utilisation rhétorique de la racialisation et de la hiérarchie qu'elle doit mobiliser, les conflits que l'on tente de résoudre sont sans cesse regénérés dans et par le racisme.

Dans *Critique de la raison nègre*, A. Mbembe écrit :

> « Nègre » est donc le nom qui m'a été donné par quelqu'un d'autre. À l'origine je ne l'ai pas choisi. J'hérite de ce nom de par la position que j'occupe dans l'espace du monde. Celui qui est affublé du nom de nègre n'est pas dupe de cette provenance externe. [Le] nom « nègre » a trait à un rapport, à une relation de sujétion[208].

---

[207] *NBA*, p. 25.
[208] A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, p. 220-221.

Dans le même sens que la réflexion de F. Vergès, l'individu noir est celui qui est ainsi nommé parce qu'il est établi comme autre par celui qui le nomme. La réappropriation par déplacement ou par renversement est alors possible dans cet « engagement du sujet humain » ; elle est au cœur des pensées de la n*gritude, de certains nationalismes noirs comme celui de Malcolm X[209], des mouvements « Black is beautiful[210] », ou de toutes les formes contemporaines de mises en valeur des façons noires d'être au monde[211]. Mais chez Vallières, il faut toujours rappeler que celui qui nomme est aussi celui qui est nommé, et inversement. Le caractère inconfortable, suspect de l'étiquette racialisante employée par Vallières comme par d'autres écrivain·e·s de sa génération, réside, au moins partiellement, dans cette énonciation du blanc qui se désigne comme « n* », parce que ce Blanc, qui est peut-être inférieur à d'autres Blancs, reste néanmoins celui qui maîtrise la parole et l'acte de nommer. Quand Vallières écrit que « les Québécois peuvent être appelés, sans exagération, des n*blancs[212] », il faut insister sur le fait qu'ils sont ainsi « appelés » par eux-mêmes[213]. Cette appellation est assujettie à l'ensemble des conceptions politiques du

[209] C'est ce que tente de démontrer l'ouvrage de M. E. Sawyer, *Black Minded : The Political Philosophy of Malcolm X.*

[210] On consultera à ce sujet l'ouvrage *Black is Beautiful : A Philosophy of Black Aesthetics* , de P. C. Taylor.

[211] C'est le cas par exemple de la proposition de K. L. Matthews, dans « 'Woke' and reading: Social media, reception and contemporary Black Feminism ».

[212] P. Vallières, *NBA*, p. 65.

[213] Les insultes xénophobes comme « Pea Soup » et « Frogs », qui ont été utilisées par d'autres contre les Canadien·ne·s français·es ont évidemment un caractère dégradant, mais elles n'ont ni le même impact ni la même histoire que celle de la racialisation entre « Blancs » et « Noirs ». On notera d'ailleurs qu'il existe finalement peu de recours ou d'occurrences documentées à ces termes en dehors des dispositifs où une énonciation québécoise cherche à reconstituer la dégradation que la communauté imaginée aurait vécue, les plus célèbres étant le poème « Séquences » (dont les premières traces remontent aux années 1950 et la première publication partielle sous une

monde, du *tout-monde* pour reprendre l'expression d'E. Glissant[214] dans lequel le racisme et les divisions culturelles et ethniques existent. Mais toujours le « Blanc » de Vallières se nomme lui-même, il n'est pas nommé ; il choisit sa dénomination et propose une redécoupe du monde dans laquelle le « Noir » ne parle pas.

Si comme le dit A. Mbembe, « au fond, il n'y a de "nègre" que par rapport à un "maître" », ce rapport n'existe pas dans l'acte d'identification de la communauté canadienne-française imaginée à une communauté noire fictive. Le rapport entre « maîtres » et « personnes dévaluées sur la base raciale », est un référent extérieur à la situation d'énonciation, qui témoigne d'une conscience de ce décalage. Il y a un fossé, un trou, voire une absence entre la figure racialisante utilisée par Vallières et l'individu « Noir », habitant de Watts, de Tanger ou de Kingston, qui fait parfois irruption dans les marges du texte. Le terme « n* » n'est convoqué ici qu'en tant qu'il n'est que l'« une des matrices signifiantes de la langue [qui] ne perd jamais sa portée historique [qui] indique le moment à partir duquel la barrière, où ressurgit son refoulé, là où elle ne peut se cacher derrière des euphémismes[215] ». Il porte avec lui tout le champ lexical de l'esclavage, présent dans le texte, en tant que métaphore d'exagération pour l'exploitation capitaliste. La complexité sous-tendue par l'oxymore d'appropriation raciale reposerait alors sur l'importance de cette matrice

---

forme non définitive, en 1963) de G. Miron, la chanson *The Frog Song* (1976) de R. Charlebois et le documentaire *Pea Soup* (1979) de P. Falardeau et J. Poulin.

[214] On se référera notamment à E. Glissant, *Traité du Tout-Monde. (Poétique IV)*, mais la pensée de Glissant est rhizomatique et se déploie dans l'entièreté de ses textes, au-delà des frontières que pourraient être les genres.

[215] F. Vergès, « Préface » dans P. Larousse, *Nègre, négrier, traite des nègres...*, p. 25.

et des ramifications qu'elle génère, « qui [donne] corps à cette longue série de représentations, de fantasmes[216] » et qui se superposent alors au potentiel comparable économique et à la paraphrase des discours de la décolonisation. Elle se déploie dans le dispositif langagier et le redialectise constamment.

Ainsi, pour revenir à la réflexion de T. Morrison[217], il n'y a pas d'échappatoire à la question de la langue racialement marquée parce qu'elle est le produit de sociétés où la racialisation fonctionne comme démarcation et donc comme une forme de rationalité. Dans l'essai de P. Vallières, la coexistence d'éléments opérant dans la contradiction ou le décalage – entre le monde existant et le monde appelé, entre le soi comme autre et l'autre comme même, entre celui qui parle de lui pour lui et celui qui parle de l'autre pour soi – apparait dans et par une situation de propositions qui ne forment pas une structure fixe, mais un jeu coulant de déplacements au sein du même discours.

1.2 Stratagèmes et dispositifs

> « Even Muriel seemed to believe that as lesbians, we were all outsiders and all equal in our outsiderhood. "We're all n*ggers," she used to say, and I hated to hear her say it. It was wishful thinking based on little fact; the ways in which it was true languished in the shadow of those many ways in which it would always be false »
> Audre Lorde, *Zami: A New Spelling of My Name*

[216] *Ibid.,* p. 25.
[217] T. Morrison, *Playing in the Dark*, p. 13.

Se trouver confronté·e à la question raciale au centre de l'essai de P. Vallières, c'est devoir examiner les effets contradictoires de structuration qu'elle génère. C'est aussi prendre la responsabilité quant à la manière dont le texte médie des expressions, des topiques et des déplacements, qui existent dans un monde où la racialisation sert de marqueur pour l'exploitation. Aucun doute ne subsiste sur le fait que Vallières est à la fois impressionné et encouragé par les luttes antiimpérialistes contemporaines à l'écriture de son essai. Lorsqu'il décrit les luttes noires américaines, s'il souligne que les personnes blanches peuvent, voire doivent s'allier aux groupes noirs, il ne remet à aucun moment en doute la légitimité des luttes contre le racisme aux États-Unis. Au contraire, il reconnait plutôt ouvertement leur aspect avant-gardiste et y trouve une source d'inspiration et un leitmotiv, à la fois politique et personnel. Pourtant, au moment où le modèle dépasse le simple enthousiasme à relative distance pour être mis au service du discours national québécois, le glissement est tel qu'il peut être qualifié de dérapage. La force de cette figure oxymoronique d'appropriation d'une expérience noire du monde éclipse tout autre élément de la lecture, à l'exception peut-être d'un très général libellé « texte nationaliste », parce que le lien entre la nation et la racialisation est historiquement fort au niveau sémantique. Cette figure réussit mieux que toute autre à se poser en objet saisissable d'un motif idéologique local, celui de la perception nationale de soi dans son rapport historique. Elle combine trois idéologèmes québécois fondamentaux : l'injustice générationnelle redoublée dans l'origine culturelle et conséquemment, individuelle, la situation particulière du Québec au sein de l'américanité et le brouillage historique autour de la colonialité.

Bien qu'il soit aujourd'hui largement accepté que le mot en « n* » a un caractère à la fois péjoratif et suranné, son maintien dans l'espace public incarne une référence à un « avant », un « autrefois » que l'on érige en mythologie nationale : ce terme n'est plus d'usage courant aujourd'hui, mais il l'était à l'époque à laquelle on veut référer, concrètement le Québec d'avant la « Révolution tranquille ». Cette attitude s'alimente à une conception positiviste de l'évolution des mœurs et du progrès – le progrès avec un grand P, comme l'aurait dit A. Césaire[218] – qui tend à concevoir « la société », au sens humaniste le plus large, comme perfectible : « hier, il y avait du racisme, cela est regrettable, cela est même désormais inacceptable ; aujourd'hui, ces formes ont *heureusement* disparu ». Ainsi, peut-on se contenter d'étiqueter *NBA* comme l'artefact d'une époque révolue. Pourtant, si l'argumentaire de Vallières tend vers la dénonciation, puis l'abolition du racisme mondial, force est d'admettre que les dispositifs utilisés pour aborder les questions raciales et culturelles ne produisent pas nécessairement l'effet recherché. Cela s'explique par le recours aux notions d'origine, d'américanité et de colonialité, dont la conflictualité et la mouvance ne peuvent être fixées, même par la plus convaincante des rhétoriques. Les stratagèmes narratifs développés par Vallières dans son essai se basent sur une multitude de glissements et de fausses équivalences dont l'antiracisme affiché reconduit malgré lui les divisions racistes et la non-reconnaissance des expériences noires du monde.

[218] A. Césaire, « Lettre de démission du PCF ».

DÉRAPAGES ET ÉBOULEMENTS

> « La décolonisation est l'histoire par excellence de notre temps »
> Jacques Berque, *Dépossession du monde*

La structure du texte de Vallières fait cohabiter trois positions rhétoriques, qui impliquent différemment la matérialité de l'histoire et de la politique : 1) le Canadien-français est aussi n* que le N*, 2) le Canadien français est moins n* que le N*, 3) le Canadien français est raciste. Ces positions sont toutes présentes d'entrée de jeu, dès le début du texte de la première section intitulée « Les N* blancs d'Amérique ». Tout est introduit par cette première clé : « Être un "n*", ce n'est pas être un homme en Amérique, mais être l'esclave de quelqu'un[219] ». Le militant felquiste suggère donc clairement qu'en ce qui concerne sa proposition, « n* » n'égale pas « homme ». Moins qu'un homme, c'est de l'esclave dont il est question : figure incontournable autant de l'histoire de la race et de la grammaire de la domination. Se joue alors aussi l'artifice de la « conscience n* du blanc ». En dépit de leurs prétentions, ces clés rhétoriques sont somme toute illusoires, ou plutôt génératrices d'illusions, à commencer par la référentialité de telles figures racialisantes. Elles brouillent les éléments de discours qui relèvent de l'histoire, c'est-à-dire de l'état du monde tel qu'il est en tant que résultat de ses états passés, et ceux qui relèvent de la politique, c'est-à-dire l'état du monde tel qu'il devrait être, état vers lequel on souhaite tendre. Vallières plonge dans ce qu'A. Mbembe appelle le « puits aux fantasmes[220] », c'est-à-dire

[219] *NBA*, p. 25.
[220] A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, p. 66.

que le « N* » n'est pas une réalité signifiante, mais plutôt une « gangue de sottises et de fantasmes que l'Occident a tissés et dont il a revêtu les gens d'origine africaine[221] ». Vallières reprend ainsi pour lui-même des vêtements d'abord destinés à d'autres. La race est un discours, en ce qu'elle opère comme un langage. S. Hall l'expose ainsi :

> Les signifiants ne font pas référence à des faits génétiquement établis, mais à des systèmes de signification qui se sont retrouvés à être fixés dans les classifications de la culture et ces significations ont de réels impacts non pas à cause de vérités qui seraient inhérentes à la classification scientifique, mais parce que la volonté du pouvoir et le régime de la vérité que nous institutionnalisons dans les relations changeantes du discours qui sont rendues possibles font que ces significations établissent nos concepts et nos idées dans le champ de la signifiance[222].

Vallières travaille dans ce champ de la signifiance lorsqu'il produit cette proclamation d'identité – dans la polysémie du mot — : « [les travailleurs du Québec] n'ont-ils pas, tout comme les Noirs américains, été importés pour servir de main-d'oeuvre [sic] à bon marché dans le Nouveau monde [sic] ? Ce qui les différencie : uniquement la couleur de la peau et le continent d'origine[223] ». Est immédiatement frappant l'effet d'atténuation de la différence (« tout comme », une « *unique* différence »). Vallières souhaite placer l'identité canadienne-française dans le discours du capitalisme et de l'échange commercial. Le verbe « importer » en tant que pivot de la comparaison peut être souligné. D'une part, il met à juste titre l'accent sur la fonction

[221] *Idem*.
[222] S. Hall, *The Fateful Triangle*, p. 45-46. Nous traduisons.
[223] *NBA*, p. 26.

« marchandise » des Africain·e·s mis·es en esclavage dans la traite atlantique, qui sont par le fait même dépossédés philosophiquement de leurs propriétés humaines[224]. Mais d'autre part, il accentue le caractère jetable de la main d'œuvre d'origine française dans une substitution liée à l'abaissement par la chosification. À l'évidence, cette « unique différence » n'est absolument pas négligeable, puisque « la couleur » et « le continent d'origine » constituent précisément la ligne de fracture de la partition du monde entre dominants et subalternes, le lieu où se joue la fonction raciale de l'esclavagisme dans le passage du féodalisme au capitalisme qui la maintiendra sous de nouvelles formes idéologiques. Une « unique » différence, peut-être donc, mais une différence si fondamentale, si considérable qu'elle affecte non seulement toute proposition de lecture historique, mais qu'elle constitue la démarcation même où se joue la rhétorique de la hiérarchie.

De là, il s'agit de se rendre à l'évidence que la formule oxymoronique d'appropriation d'une expérience noire du monde qui titre l'ouvrage ne fonctionne simplement pas. Qu'elle n'arrive pas à convaincre, à moins de présumer un aveuglement ou une crédulité irrationnelle. Aussi pauvres, misérables et démuni·e·s pourrions-nous trouver certain·e·s des premiers colons de Normandie ou du Poitou-Charentes, cet état est sans commune mesure avec le fait d'être déplacé·e, puis d'être maintenu·e·s en Amérique par l'esclavagisation[225]. En associant à la

[224] Bien que le Code noir, décrété par Louis XIV, ne s'applique pas aux territoires dits de la Nouvelle-France, la juridiction en vigueur associe de la même manière les esclaves à des biens « meubles ». On consultera à ce sujet *L'Esclavage au Canada français*, de M. Trudel.

[225] Pour une histoire politique approfondie de l'immigration blanche en Amérique, on consultera *Settlers. The Mythology of the White Proletariat* de J. Sakai ou encore R. Dunbar-Ortiz, *Not "A Nation of Immigrants". Settler Colonialism, White Supremacy, and a History of Erasure and Exclusion*.

provocation polémique de la formule oxymoronique du titre, une remarque introductive tout aussi choquante, mais énoncée sur le ton de la banalité, Vallières arrive à faire de la comparaison une force dynamique à l'intérieur même de la structure rhétorique. Une fois la comparaison formulée, elle se trouve atténuée, effacée, limitée, contestée, mais elle ne peut pas disparaitre. Provocation dans l'effet de dilution de l'horreur de l'esclavage et de ses conditions, mais aussi provocation contre ce que l'on pourrait appeler le « culte des ancêtres » des Canadien·ne·s français·es, désacralisé par la mise en question de leur appartenance à « la civilisation », autre champ sémantique impliqué par l'esclavage. La comparaison entre « n*s blancs » et « n*s noirs » est présentée à son paroxysme, complètement dépliée, exposant la faille béante qui la traverse. Mais sa présence, même diminuée, continuera d'agir comme une ancre, autour de laquelle on pourra tourner, s'éloigner, revenir, comme une invisible ligne de tension qui ramène immanquablement à cette formulation originelle.

Très clairement, la comparaison qui ne tenait qu'à une « unique différence » est aussitôt remise en cause, à la page suivante. Dans l'amorce du premier chapitre de la section, on peut lire : « Nos ancêtres sont venus avec l'espoir de commencer une vie nouvelle[226] ». Et plus loin : « Si les Québécois peuvent être appelés, sans exagération, des N* blancs, ils ne sont pourtant pas les seuls Blancs d'Amérique à "mériter" ce titre d'esclaves [et] qui sont venus chercher en

[226] *NBA*, p. 28.

Amérique la liberté en même temps que le travail et le pain[227] ». L'agentivité des « ancêtres », l'« espoir », la « liberté » sont autant de caractéristiques qui n'appartiennent pas au phénomène de la traite des esclaves. Il s'agit plutôt pour Vallières de dénoncer un subterfuge historique : les premiers habitants de la Nouvelle-France avaient « espoir » d'obtenir la « liberté », cela n'a pas été le cas, parce que le colonialisme de peuplement a reconstitué selon des arrangements de convenance, les classes sociales dans son processus de développement et de saisie des territoires, pour faire émerger, dans une multitude de paramètres souvent ambigus, négociés ou contradictoires, le capitalisme en Amérique. Et pourtant, derrière ce subterfuge se devine le subterfuge ultime, celui de l'esclavage, qui par le contrôle de la propriété – comme contingence de la rhétorique et de la matérialité – arrive à abolir la liberté en déniant à l'homme son caractère d'homme. Le vase communicant entre les subterfuges, impliquant les jeux d'aliénation et les processus de dévoilement, existe dans un monde qui les rend tous deux possibles et permet le transfert des affects.

UNE FIGURE UTILISABLE

> « Parce que nous sommes au monde, nous sommes condamnés au sens et nous ne pouvons rien faire ni rien dire, qui ne prenne un nom dans l'histoire »
> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*

[227] *NBA*, p. 64.

La plupart des utilisations de la figure du « N* blanc » dans l'ouvrage de P. Vallières se situent clairement sur le terrain rhétorique de la soumission. On y lit par exemple qu'« une vie de n* n'est pas une vie[228] ». Elles servent aussi plus généralement à souligner que les Québécois font partie de l'ensemble des « N* » du monde, c'est-à-dire de l'ensemble des hommes[229], qui ont intérêt au renversement de l'ordre actuel. La relation entre les esclaves et les maîtres est transférée dans celle des « ouvriers à gages des "premiers Blancs", de ces entrepreneurs de la race anglaise supérieure qui, depuis les Washington, les Jefferson et les Franklin, se sont toujours considérés comme les seuls propriétaires de l'Amérique du Nord[230] ». Ce transfert est totalement effectif puisqu'il s'agit bien souvent des mêmes acteurs, les pères de la République américaine étant pour la plupart propriétaires d'esclaves. Vallières s'inspire à divers degrés de l'utilisation de la figure par les différentes poétiques de la n*gritude ou encore par les théories politiques de la décolonisation. Elle appartient surtout à la métaphore de l'esclavage qui, comme le relève A. Mbembe, est l'une des plus importantes métaphores de la condition humaine depuis l'époque moderne, l'une des caractéristiques centrales de la conscience d'empire, une tradition inaugurée notamment par J.-J. Rousseau qui a conscience du « caractère vil du commerce des esclaves, mais qui [fait] semblant d'ignorer le trafic alors en cours et les chaînes réelles qui le rendaient

[228] *NBA*, p. 188.
[229] Et parfois des femmes, nous y reviendrons.
[230] *NBA*, p. 64.

possible[231] ».

En 1837, dans sa réponse à Proudhon, Marx écrit :

> L'esclavage direct est le pivot de l'industrie bourgeoise aussi bien que les machines, le crédit, etc. Sans esclavage, vous n'avez pas de coton ; sans le coton, vous n'avez pas d'industrie moderne. C'est l'esclavage qui a donné leur valeur aux colonies, ce sont les colonies qui ont créé le commerce de l'univers, c'est le commerce de l'univers qui est la condition de la grande industrie. Ainsi l'esclavage est une catégorie économique de la plus haute importance[232].

L'esclavage en tant que « catégorie économique de la plus haute importance » mène à l'esclavage en tant que représentation imaginaire et rhétorique « de la plus haute importance ». L'utilisation de la figure du « n* blanc » pour qualifier en Europe les masses pauvres, la petite criminalité et les soldats de bas étage se justifie et se comprend dans le rapport imaginaire, économiquement déterminé, qu'elle reproduit. À cet emploi, s'ajoute pour Vallières la dimension de la « colonialité » et du « Nouveau Monde », ce rapport qui donne naissance à l'américanité. En mettant en doute l'histoire économique de la communauté canadienne-française, il en arrive à pouvoir lier sa critique de l'exploitation capitaliste actuelle à son développement et à créer des correspondances rhétoriques entre ses principales figures de représentation. Marx comprend que l'esclavage, nécessaire au développement du capitalisme, est lié conjointement au développement et au maintien d'un processus économique et d'une racialisation de l'esclavage,

[231] A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, p. 104.
[232] K. Marx, *Misère de la philosophie*, Ch. 2, « La méthode ».

c'est-à-dire « la transformation de l'Afrique en une sorte de garenne commerciale pour la chasse aux peaux noires[233] ».

Si le philosophe allemand s'est intéressé aux procès économiques et historiques d'exploitation et de dépendance, c'est en partie pour révéler l'illusion libérale qui veut que le capitalisme soit le théâtre d'échanges entre des individus libres et égaux. La nécessité vitale pour le prolétariat de vendre sa force de travail à la classe possédante met à mal la notion de liberté. Les deux catégories économiques que sont les esclaves et le prolétariat sont liées en tant que constituantes fondamentales et historiquement déterminées du système d'exploitation capitaliste tel qu'il s'est effectivement développé : « [a]ussi l'esclavage, parce qu'il est une catégorie économique, a toujours été dans les institutions des peuples. Les peuples modernes n'ont su que déguiser l'esclavage dans leur propre pays, ils l'ont imposé sans déguisement au Nouveau Monde[234] ». En développant la rhétorique de *NBA*, Vallières donne l'impression d'affronter directement l'ambiguïté entre ces deux éléments fondamentaux de la communauté canadienne-française imaginée, ce « déguisement européen de l'esclavage » en tant que travail salarié et l'esclavage « sans déguisement » du Nouveau Monde. Il s'agit néanmoins d'un étrange « déguisement de non-déguisement », d'un « maquillage naturel » qui utilise le maquillage pour

[233] K. Marx, *Le Capital*, t.3, p. 193. Ce couple constitue sensiblement les conditions déterminées du devenir esclave de l'« homme noir » [sic], voir K. Marx, Travail salarié et capital, ch.3.
[234] K. Marx, *Misère de la philosophie*, ch. 2, « La méthode ». Cette idée est sensiblement reprise, trente ans plus tard, dans Le Capital : « En somme, il fallait pour piédestal à l'esclavage dissimulé des salariés en Europe, l'esclavage sans phrase dans le Nouveau Monde », t.3, p. 201.

donner l'illusion de son absence. Si la non-liberté constitue une caractéristique commune et non directement quantifiable, les méthodes brutales et déshumanisantes nécessaires au maintien de la catégorie d'esclaves racialisé·e·s, elle-même indispensable au développement capitaliste, ne correspondent matériellement pas à l'exploitation du prolétariat blanc en Amérique.

En ce sens, le recours par Vallières à l'utilisation de la figure du « n* » et des représentations de l'esclavage s'avère *utile*, c'est-à-dire qu'elle fait surtout de l'esclave noir·e un *Autre utilisable*, (le « *serviceable Other* »), décrit par T. Morrison comme un contrepoint nécessaire à l'installation d'une position blanche de l'écriture[235]. Si le Noir de Vallières peut être habitant révolté de Watts ou de Harlem, frères d'armes d'Amilcar Cabral ou militant anticolonialiste en Algérie, il est toujours aussi la représentation symbolique de l'éternel damné de la terre, sorte d'esclave sisyphéen. Ces représentations permettent à Vallières de mobiliser une sorte d'argument du pire qui sert par la suite de calibrage à l'évaluation politique de l'Amérique. En effet, lorsque Vallières s'attarde à l'analyse de la situation sociopolitique des soi-disant États-Unis de son époque, il dégage certaines critiques quant à l'attitude des Blancs par rapport aux Noir·e·s. Si des groupes blancs non anglo-saxons sont peut-être rhétoriquement racialisables dans certaines situations, leurs conditions d'être au monde ne sont pas identiques à celles des Noir·e·s, ni à celles des communautés chicanas et portoricaines. Cela ne se fait néanmoins pas sans difficulté. Par exemple, en écrivant que « [les] Noirs furent parqués dans des

[235] T. Morrison, *Playing in the Dark*, p. 50.

ghettos dont la misère dépassa tout ce qu'avaient connu les différentes "colonies" d'esclaves blancs[236] », on sous-tend certainement que la situation noire est plus « misérable » que celle des blancs, puisqu'elle « dépasse tout ». Mais on contribue du même coup à l'effacement de la misère qu'avait connue les différentes « colonies d'esclaves noirs », cette fois sans guillemets, puisque la grammaire de l'époque coloniale est mobilisée pour parler des Blancs. Autre ambiguïté : quand Vallières doit se résoudre à écrire, à propos de l'hésitation entre « l'exil » et « l'appartenance au pays », que « [le] Québec n'était pas l'Algérie, [que]ce n'était même pas la Martinique[237] », il y a reconnaissance de la différence de colonialité entre ces situations, mais elle implique en filigrane la différence de leur potentialité révolutionnaire. S'il n'y a pas de système colonial qui force le poète à quitter le pays, pour des raisons juridiques ou parce qu'il craindrait pour sa vie, c'est qu'il y a ici un décalage au niveau des situations réelles qui facilite néanmoins le glissement des signifiants et permet l'ouverture de tout le champ lexical de l'exil.

La note 13 du premier chapitre offre un commentaire assez détaillé sur la situation politique de la gauche américaine : de la gauche noire, mais aussi des groupes étudiants, des communautés portoricaines, mexicaines, antillaises, qui témoigne d'une certaine fréquentation de ces milieux. Relégué à la section des notes, ce passage est celui qui offre pourtant l'analyse la plus sérieuse de la question raciale dans un pays associé au colonialisme de peuplement. Une

[236] *NBA*, p. 95.
[237] *NBA*, p. 204.

réflexion à propos de la coopération entre groupes révolutionnaires noirs et blancs se révèle particulièrement intéressante :

> Quant aux organismes « blancs », les plus conscients et les plus concrètement engagés d'entre eux ont compris, dès le début, que le « Black Power » et le « nationalisme noir », étant fondamentalement et spontanément anti-capitalistes, n'étaient donc pas « racistes ». Ils ont vu tout de suite que les Noirs n'étaient pas hostiles à la coopération dans l'égalité absolue, mais hostiles au paternalisme blanc qui ne cessait de les humilier ; le paternalisme aussi bien des marxistes que des libéraux. Ce paternalisme-là, les Noirs le vomissent avec raison, mais ils acceptent volontiers de coopérer avec les Blancs révolutionnaires [qui] sont jeunes, dynamiques, ouverts et idéologiquement d'accord avec le marxisme. [Leurs] militants se réfugient encore trop souvent dans la bonne conscience de ceux qui appuient « moralement » les Noirs. Mais ils sont tous en train de se radicaliser et leur agitation, comme leur propagande, a de plus en plus d'influence dans les villes du nord et les régions rurales et pauvres du sud[238].

La mise en scène par laquelle ce sont les « organismes "blancs" » qui démentent l'existence d'un « racisme antiblanc[239] » dans les mouvements associés au « Black Power » relève d'un dispositif didactique qui donne avant tout et encore une fois la parole aux « Blancs », même si des critiques noires sont rapportées. Pourtant, si l'Américain blanc – non pas le puissant dirigeant de l'impérialisme mondial, mais bien le travailleur précaire, l'exploité, ou le militant politique pour lequel Vallières témoigne d'une certaine sympathie — est dans une position privilégiée ou

[238] P. Vallières, NBA, p. 95-96.

[239] Pour une explication sociologique du phénomène, on consultera l'article "Reverse racism/Discrimination" dans E. Cashmore *et al*, *Dictionary of Race and Ethnic Relations*. Pour une réflexion politique, on lira D. Charrieras, « Racisme(s)? Retour sur la polémique du "racisme anti-Blancs" en France » dans le contexte français ou encore M. Desmond et M. Emirbayer « What is Racial Domination? » dans le contexte américain.

« paternaliste », par rapport à l'Américain noir, rien n'empêche d'impliquer par extension que le Canadien français blanc l'est également, lui que l'on a déjà fait l'égal des autres « N* blancs » issus de l'immigration en Amérique. La manière la plus simple d'éluder la question est de revenir à cette position-clé : — « les Canadiens français ne connaissent pas ce racisme irrationnel qui a causé tant de tort aux travailleurs blancs et aux travailleurs noirs des États-Unis. Ils n'ont aucun mérite à cela, puisqu'il n'y a pas, au Québec, de "problème noir"[240] ». Pourtant, la dénonciation de l'attitude « paternaliste » et de la fausse « bonne conscience morale » des Blancs américains comportait justement une observation intéressante des rapports racialisés. En dépit du caractère artificiellement noir que souhaite lui attribuer Vallières, difficile de ne pas comprendre qu'un groupe blanc comme le F.L.Q. partage, ne serait-ce que partiellement, les problèmes politiques des groupes blancs états-uniens sur les questions raciales.

LA DOUBLE ALIÉNATION DU RACISME

Bien que Vallières souligne qu'il n'y a pas de « problème noir » au soi-disant Québec, il offre quand même une analyse critique de l'usage raciste d'expressions et de figures de style :

> Même les pauvres Blancs considèrent le « n* » comme inférieur à eux. Ils disent : « travailler dur comme un n* », « sentir mauvais comme un n* », « être dangereux comme un n* », « être ignorant comme un n* »... [Le] racisme blanc leur cache la réalité, en leur donnant l'occasion de mépriser un inférieur, de l'écraser mentalement, ou de le prendre en pitié. Mais les pauvres blancs qui méprisent ainsi le Noir sont doublement n*s, car ils sont

[240] *NBA*, p. 26.

> victimes d'une aliénation de plus, le racisme, qui loin de les libérer, les emprisonne dans un filet de haines ou les paralyse dans la peur d'avoir un jour, à affronter le Noir dans une guerre civile[241].

Les expressions citées font partie de la variété du français québécois et sont assez répandues pour que le lectorat les reconnaisse dans leur effet hiérarchisant. Indépendamment de son traitement du « problème noir au Québec », Vallières se trouve confronté au dispositif de racialisation dans l'écriture, très concrète, du mot « n* », par la convocation d'expressions populaires racialement dépréciatives, ce qui le mène à conclure que « les pauvres Blancs méprisent le Noir ». P. Néméh-Nombré relève que l'utilisation de la figure d'appropriation raciale par les discours québécois représente « la négation de l'existence et de la liberté [et agit] donc comme une figure antiontologique qui peut être mobilisée métaphoriquement sans égards à l'existence réelle de personnes et de communautés noires ». Ce faisant, elle appartient à « la manière dont l'autocompréhension franco-québécoise émerge, existe et se reconduit[242] ». Cette explication va de pair avec ce que souligne R. Maynard lorsqu'elle écrit que le racisme antinoir au Canada est généralement peu reconnu, et se trouve habituellement relégué à une autre époque (« il y a des siècles »), ou encore un autre lieu, essentiellement les États-Unis[243].

Vallières veut utiliser la figure oxymoronique pour décrire les Canadien·ne·s français·es, mais en dépit de son postulat sur l'absence de « problème noir » au soi-disant Québec, il ne peut

---

[241] *NBA*, p. 25-26.
[242] P. Néméh-Nombré, « "Sauvage", "esclave" et "N* blancs d'Amérique" : hypothèses sur le complexe onto-politique québécois ».
[243] R. Maynard, *Policing Black Lives*, p. 12.

pas effacer complètement l'existence des réalités noires qu'il connait, comme la situation américaine ou les références racialisantes dans le langage populaire. Il s'enfonce plus encore dans la racialisation et opte pour le dispositif de la « double n*gritude ». Une première racialisation avait été opérée par l'association entre un groupe pauvre et prolétarisé sur la base de leur appartenance culturelle ou nationale et les plus bas échelons de la hiérarchie racialisante de l'impérialisme. La deuxième racialisation serait provoquée par le racisme même – non pas celui que l'on subit, plutôt celui que l'on perpétue ! Cette « aliénation » que l'on aurait simplement pu dénoncer comme une attitude nocive, devient plutôt une autre raison d'associer les Québécois·e·s à l'infériorité raciale en raison de l'implication qu'elle fait de l'ignorance, un autre élément associé aux populations noires esclavagisées et colonisées en ce que cette caractéristique permet au groupe dominant de justifier sa domination. Si l'on peut impliquer dans une certaine mesure, que les comportements du racisme ordinaire sont provoqués par la méfiance et le manque d'éducation, cette explication qui se veut dépréciative du groupe discriminant résulte aussi dans l'effacement des réalités que ces comportements provoquent pour le groupe discriminé, autant au niveau interpersonnel qu'au niveau systémique. Le « filet de haine » et la « peur de la guerre civile »[244] invoqués par Vallières sont peut-être vécus de manière difficile par le groupe blanc raciste, mais l'essentiel des conséquences engendrées par la

[244] Pensons à la popularité du Ku Kluk Klan, à la militarisation de la police ou à la surjudiciarisation des populations noires américaines, largement fondées sur ces craintes de l'imaginaire collectif.

matérialisation de ces conceptions se répercutent sur les groupes qui *subissent* ce racisme. L'ajout de cette deuxième racialisation sur le premier dispositif oxymoronique complique inutilement la rhétorique en renforçant la hiérarchie et la perception d'infériorité.

Le sociologue W.E.B. Du Bois identifie dès 1903 un phénomène de « double conscience » parmi les personnes noires américaines dans son classique ouvrage, *The Souls of Black Folks* :

> One ever feels his two-ness, – an American, a Negro; two souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body, whose dogged strength alone keeps it from being torn asunder. The history of the American Negro is the history of this strife – this longing to attain self-conscious manhood, to merge his double self into a better and truer self. In this merging, he wished neither of the older selves to be lost[245].

La contradiction entre « être noir » et « être américain » est irrésoluble dans l'état réel des choses, mais Du Bois envisage une société future où il serait possible de faire de cette « double conscience » non pas un antagonisme, mais une manière à la fois complexe et résolue d'être au monde. Un tel parallèle ne peut exister aussi directement dans le *NBA* de P. Vallières parce que la contradiction n'a pas le même caractère d'impossibilité, en particulier si on se limite au territoire du soi-disant Québec, où les Canadien·ne·s français·e·s constituent démographiquement le groupe majoritaire. Pourtant, grâce à l'utilisation de la figure oxymoronique d'appropriation raciale et à la référence hiérarchique des groupes au sein même de la blancheur américaine, Vallières propose implicitement que la conscience canadienne-française soit aussi aliénée d'elle-

[245] W.E.B. Du Bois, *The Souls of Black Folks*, p. 9.

même qu'une « conscience noire », toujours fantasmée. En dernière instance, la distinction fondamentale entre « noir·e·s » et « blanc·he·s » se révèle dans la matérialité des pratiques du racisme et de la reconduction hiérarchique des races. L'aliénation de la « double conscience » doit alors être déplacée vers une certaine reconnaissance du racisme.

Plutôt que de se contenter de dénoncer le racisme comme système haineux et comme comportement à refuser et à modifier, Vallières continue à dériver dans les glissements sémantiques en proposant que le raciste devient victime de racisme, car il est aliéné par son propre racisme. Alors qu'il aurait été possible de tempérer la rhétorique vers la proposition minimale de la nécessité de l'unité entre tous les peuples[246], cette double racialisation vient au contraire soutenir la proposition principale de la première racialisation, essentiellement socioéconomique et partiellement culturelle. Cela a pour effet de rendre pratiquement impossible la sortie du dispositif de la racialisation et enfin, de carrément neutraliser le racisme – qui s'applique finalement à tout et à n'importe quoi. Ou plutôt, à n'importe qui.

Vallières témoigne d'une conscience de l'altérité dans la construction historique du nationalisme au Québec, comme nous le verrons au chapitre suivant. Il mentionne par exemple que « […] les chefs "anticonscriptionnistes" des années 40 étaient […] des disciples de Bourassa et du chanoine Groulx, des intellectuels souvent sympathiques à Mussolini et à Hitler, antisémites

[246] Proposition minimale contestable, mais libéralement plus acceptée.

et racistes […] » ou encore que « certains chefs syndicaux prêchèrent même “le retour à la terre” et la suppression de toute politique d’immigration, car les immigrants, à leurs yeux, n’étaient que “des voleurs d’emplois et de terres”[247] ». Il va même plus loin en affirmant que « le fascisme a été, au XX[e] siècle, la tentation permanente de la petite bourgeoisie canadienne-française[248] ». C’est donc qu’il y a, pour Vallières, du racisme au Québec. Dans tous ces cas, il est clair que Vallières s’oppose au fascisme, au racisme et à l’antisémitisme et qu’il se positionne en faveur de l’immigration.

En analysant la situation politique aux soi-disant États-Unis, il n’hésite pas à reconnaitre le rôle d’avant-garde des mouvements américains liés au « Black Power » et au « nationalisme noir ». On peut lire : « ces esclaves, depuis longtemps déjà, ont appris à mêler à la fois leur sang et leur colère[249] », « [les] Noirs se trouvent à la tête du mouvement, suivis par les Porto-Ricains de New York et les travailleurs agricoles de la Californie et du Texas[250] », « le “Black Power”, qui est un mouvement de masse **très populaire** mobilisant la majorité des plus exploités des citoyens de l’Amérique du Nord », « développe une stratégie qui ne peut que radicaliser la lutte des classes aux États-Unis et conduire les millions de pauvres de ce pays le plus riche de l’univers à se soulever[251] », « [c’est] pourquoi tous les autres n*, tous les autres exploités, y compris les

[247] *NBA*, p. 52-53.
[248] *Ibid.*, p. 331.
[249] *Ibid.*, p. 66.
[250] *Idem*.
[251] *NBA*, p. 94.

Québécois, ont intérêt à s'unir aux Noirs américains dans leur lutte de libération[252] ». En associant le « séparatisme québécois » au « nationalisme noir », Vallières souhaite voir une accélération de la politique de rupture des mouvements révolutionnaires québécois à partir du modèle noir américain : « Les Noirs américains ont lancé leur cri de guerre : "Black Power !" Les Canadiens-français du Québec sont devenus pour le Time Magazine, des "séparatistes extrémistes" ; demain, on écrira : le communisme menace le Québec ![253]" Néanmoins, le mouvement d'appropriation et d'identité est ce faisant reconduit, cette fois à des fins téléologiques : « Les esclaves blancs, qui commencent à peine à se réveiller du long cauchemar que leur a fait vivre le racisme, ne tarderont pas à découvrir qu'il est de leur intérêt de suivre les "colored workers" qui les précèdent, depuis longtemps, sur le chemin de la libération[254] ». Toute la rhétorique de l'essai tente de faire voir la contradiction qui opère dans cette supposée double « n*gritude » des blancs pauvres, celle de l'exploitation capitaliste et du racisme, non pas subi, mais perpétué. En ce sens, elle prétend que la reconnaissance de soi comme identique à ce qui est racisé devrait suffire à annuler la *possibilité* du racisme : « Leurs ennemis ne peuvent être "les sales n*", car ils sont ces sales n* ; ils ne peuvent être les "French Pea Soups", car ils sont ces "French Pea Soups" ; ils ne peuvent être les "maudits non-instruits" des usines, car ils sont ces non-instruits des usines[255] ». Le dévoilement

[252] *Idem.*
[253] *Ibid.*, p. 454.
[254] *Ibid.*, p. 66.
[255] *NBA*, p. 68.

de l'identité est appuyé par l'abolition des guillemets dans la reprise des termes injurieux. Mais elle cache aussi la double oppression des Noir·e·s, à l'intersection de la classe sociale et de la racialisation. B. Cornellier propose à juste titre que l'analogie raciale utilisée par Vallières a pour conséquence de faire de la race une catégorie politiquement insignifiante qu'il serait alors possible d'acquérir[256]. Plus encore, elle s'effacerait dans la « n*gritude » au sein de laquelle l'humanité, le peuple se substituent : « La révolution, c'est notre affaire, à nous les n*s. N'attendons ni du pape ni du président des États-Unis un mot d'ordre révolutionnaire, pour nous mettre en marche. Ce mot d'ordre ne peut venir que de nous, les n*s : blancs, noirs, jaunes... les crottés de la terre ![257] ».

ÉCHEC DE LA FIGURE FACE À LA COLONIALITÉ DU MONDE

Les contradictions et les ambiguïtés liées à l'utilisation de la figure rhétorique d'appropriation raciale pour qualifier le Canadien français et les influences exercées par les divers mouvements de décolonisation et de luttes contre l'impérialisme montrent finalement une récurrence immanquable : la difficulté de la colonialité, c'est-à-dire l'ensemble des caractéristiques liées aux faits coloniaux. C'est ce que l'on retient par exemple de l'explication

[256] B. Cornellier, « The struggle of others: Pierre Vallières, Quebecois Settler Nationalism, and the n-word today », p. 32.
[257] *NBA*, p. 504. On notera évidemment la translation des « damnés de la terre » fanoniens dans un sociolecte québécois, les « crottés de la terre », qui associent la perception de la couleur du corps à la saleté, en ajoutant aussi une connotation immorale.

rapide et amalgamée que propose Vallières : « [c'est] devenu un ensemble de lieux communs de dire que le Québec est une colonie, une sous-colonie, une sous-sous colonie, une triple colonie, etc. La "dépendance" du Québec à l'égard de l'étranger est une constante de son histoire[258] ». Ce passage témoigne surtout de la difficulté à saisir la complexité du phénomène et plus largement de l'histoire politique du territoire. La terminologie de la « colonie » et surtout celle du « colon » sont fréquemment reprises dans le texte de Vallières et brouillent les frontières entre « colonisé » et « colonisateur ». Le « colon » est en fait « colonisant », c'est-à-dire un agent au service du colonisateur, dans le processus de colonisation de peuplement, au sein duquel il retire un certain nombre de bénéfices (accès à une terre, établissement de communautés, etc.), mais n'appartient pas à la classe possédante. Héritée de la notion de « colonat » dans le droit romain, la colonisation liée au système seigneurial établi en Nouvelle-France reconnait les « colons » comme des hommes libres, mais assujettis aux conditions établies par le pouvoir administratif. Cette distinction se retrouve déjà clairement dans les discours anticoloniaux contemporains à Vallières, bien qu'il n'y ait pas recours. Par exemple, l'ingénieur et leader révolutionnaire bissau-guinéen et capverdien Amilcar Cabral écrit dans son « Message aux colons portugais » : « Nous faisons la distinction entre colonialisme portugais et colons portugais, de la même façon que nous distinguons entre un véhicule et ses roues. Un véhicule sans roues ne marche pas[259] ». Si Vallières

[258] *NBA*, p. 340.

[259] A. Cabral, *La pratique révolutionnaire. Unités et luttes II*, p. 18. L'extrait continue d'ailleurs sur le rôle des blancs dans cette lutte « Vous êtes les roues du vieux et odieux char du colonialisme portugais qui prétend continuer à

a somme toute raison de dire que la colonisation n'a pas d'abord servi les intérêts des habitants du soi-disant Québec, il saisit mal leur rôle dans l'engrenage. La colonisation ne se fait pas sur le mode de la plantation, d'abord parce que, comme le relève brillamment R. Maynard, la production de la plantation est simplement incompatible avec le climat du Canada[260]. L'exemple de l'expression « travailler comme un n* », ne se limite pas à la simple reconduction de préjugés racistes, elle implique que des blancs, en l'occurrence des Canadiens français, ont dû fournir un effort qui est perçu comme *inférieur* à leur race, en l'absence de masses de travailleurs noirs qui s'occuperaient de ces tâches ingrates, comme cela est supposé dans la division racialisante du travail mondial[261].

Confronté aux nombreuses contradictions et conséquences de la colonialité, Vallières se rabat finalement sur une synthèse de la situation coloniale mondiale qui se veut la plus floue possible, dans une stratégie de table rase des particularités du développement de l'impérialisme et de ses contrecoups : « [les] colonies du XX^{e} siècle, c'est-à-dire tous les pays, à l'exception des États-Unis, de l'URSS et de l'Allemagne (ce n'est, toutefois, pas certain[262]) », sans que l'on ne sache

---

marcher contre toutes les réalités de l'Histoire, aux dépens des richesses matérielles et humaines de nos pays, au profit de l'exploitation et de la destruction de nos peuples ».

[260] R. Maynard, *Policing Black Lives*: « Plantation were found to be incompatible with Canada's climate […] As a result, the number of enslaved people in Canada was always lower, and the economy less reliant on slave labour than other parts of the Americas and the Caribbean. These distinctions have underpinned the assumptions in some existing scholarship that enslavement in Canada was relatively benign. Yet the absence of slave plantation economies does not negate the brutality of the centuries-long, state-supported practice of slavery ».

[261] Sur l'histoire de cette absence, on consultera le chapitre « Nous voulons des n* » dans *L'Esclavage au Canada français : histoire et conditions de l'esclavage*, de M. Trudel.

[262] *NBA*, p. 447.

trop si l'incertitude ne s'applique qu'au cas allemand ou à son affirmation générale. La partition politique du monde présentée est inspirée par une vision dichotomique liée au contexte de la guerre froide. Ce découpage ferait donc de la France une colonie – ce qui complique bien évidemment la situation de la Martinique ou de la Réunion, par exemple – et efface la réalité des communautés racisées[263] aux États-Unis, pourtant au cœur de l'argumentation de Vallières. Ici encore, et de manière analogue au traitement du racisme, le problème de la colonialité ne peut être correctement cerné. D'autres passages sont plus précis dans leur analyse, en insistant surtout sur le caractère international des enjeux politiques : « [de] nos jours, il n'existe plus de problèmes nationaux. Saint-Domingue, le Vietnam, le néo-nazisme allemand, etc., en font la preuve[264] » ou encore « aujourd'hui, on peut difficilement séparer la guerre du Vietnam des difficultés économiques des États-Unis. Ce double phénomène a un effet direct sur le développement […] du "Black Power" aux États-Unis et du "séparatisme" au Québec, ainsi que des grèves ouvrières[265][…] ».

Lorsqu'il analyse la situation états-unienne, Vallières ne fait pas preuve de cécité raciale en évaluant le potentiel révolutionnaire réel de chaque groupe : d'abord, « [l]es Noirs américains », « [l]es Porto-Ricains et les Mexicains », enfin, « les n* blancs ». Il se montre

[263] H.P. Newton, leader historique du *Black Panthers Party*, propose le concept d'intercommunalisme pour mieux se saisir des oppressions basées sur des catégories raciales et culturelles, dans l'ouvrage *Revolutionary Intercommunalism and the Right of Nations to Self-Determination*.
[264] *NBA*, p. 328.
[265] *NBA*, p. 431.

d'ailleurs très critique à l'égard des syndicats blancs américains qu'il qualifie de « pourris jusqu'à la moëlle [sic][266] ». Il souligne que la majorité du prolétariat blanc accepte malheureusement les « règles du jeu démocratique » de la bourgeoisie capitaliste libérale, mais qu'elle commence à « prendre conscience de la nature véritable du système, de l'ARBITRAIRE, qui se qualifie de liberté des individus[267] ». Il semble évident pour Vallières que le racisme divise les masses populaires. Non seulement reconnait-il que les organisations noires sont à l'avant-garde du processus révolutionnaire, mais aussi qu'elles arriveront difficilement à inclure les populations blanches dans le mouvement politique : « [f]ace à l'incurie d'une gauche encore trop attentiste, il appartiendra peut-être aux révolutionnaires noirs de donner aux "n* blancs" l'occasion et les moyens de faire la révolution, malgré toutes les difficultés que représente une telle entreprise dans une société contaminée par le racisme[268] ». Les dynamiques raciales seraient maintenues par le capitalisme et ses institutions, mais le point de vue de Vallières reste fixe. Les populations noires et racisées sont les plus exploitées, et cette situation de pauvreté, de précarité et de domination accentue leur désir de révolte et contribue conséquemment à l'organisation du mouvement révolutionnaire. Les populations blanches prolétaires sont plus largement intégrées au système, mais Vallières tient toujours à souligner qu'elles partagent avec les autres une condition d'exploitation qui les *dénigrent*, en dépit de leur blancheur. Contre ce camp du peuple

[266] *Ibid.*, p. 98.
[267] *Idem.*
[268] *Ibid.*, p. 99.

dont la racialisation est à la fois réelle et métaphorique, Vallières oppose le camp des impérialistes américains qui dominent le monde entier. Ces mécanismes sont brièvement exposés, comme avec le pétrole « “volé” au peuple vénézuélien[269] » par des intérêts américains, puis transformé à Montréal-Est parce que la main d’œuvre est moins chère qu’aux États-Unis. Il y a donc exposition de différents processus de racialisation et de dévaluation de la force de travail basée sur la nation ou le groupe culturel. De là, Vallières conclut par une attrayante formule, mais historiquement peu avérée : à savoir que cette condition commune d’exploitation est suffisante pour générer une conscience politique unitaire : « les intérêts économiques des travailleurs, quelle que soit la couleur de leur peau, finissent toujours par avoir le dessus sur le reste, par vaincre le racisme comme les préjugés religieux[270] ».

Ce que le texte ne peut pas dire sans définitivement rompre l’équilibre chambranlant de la rhétorique de la racialisation québécoise, c’est que le prolétariat blanc des pays dits industrialisés bénéficie des surplus générés par l’exploitation impérialiste dans les pays du Sud global. Une partie du prolétariat en opprime donc une autre. Le cas d’Alcan à Arvida, une usine bien connue, est intéressant. Vallières dénonce l’exploitation par des intérêts américains des « ressources hydrauliques […] du Saguenay–Lac-Saint-Jean, pour la fabrication des lingots d’aluminium[271] » et relève que « la majorité des régions du Québec sont asservies

[269] *NBA*, p. 342.
[270] *Ibid.*, p. 99
[271] *NBA*, p. 46.

économiquement à une monoproduction locale contrôlée de l'étranger [comme] l'aluminium au Saguenay-Lac Saint-Jean[272] ». Ce faisant, il incite les travailleurs de ces secteurs – ceux-là mêmes que l'on interpelle par une métaphore racialisante – à contester ces relations d'exploitation. En pleine Deuxième Guerre mondiale, les travailleurs de l'Alcan à Arvida jouent un rôle important dans l'histoire des grèves au soi-disant Québec et dans la construction d'un imaginaire local de contestation, puisqu'ils sont les acteurs, en 1941, de la « plus importante interruption de la production de guerre au Canada[273] », qui durera cinq jours. 20 000 grévistes se joignent au mouvement et mènent l'armée canadienne à intervenir avant qu'une entente soit convenue, ce qui aura pour effet de relancer la contestation syndicale dans la province. Vallières s'adresse plus ou moins directement à ce type de travailleurs, qui sont exploités par l'impérialisme américain et qui ont une certaine expérience politique de la contestation, en dépit de critiques sur le syndicalisme qu'il partage avec son camarade C. Gagnon dont le texte *Les têtes à Papineau*[274]. Alcan incarne non seulement une figure exemplaire de la prolétarisation des Canadiens français, dans une région historiquement pauvre et isolée, elle symbolise aussi la possibilité d'un mouvement de contestation, et éventuellement de conscience de classe.

Mais l'Alcan d'Arvida est une pièce dans le rouage économique mondial. L'historien et

[272] *Ibid.*, p. 62.
[273] Dans *Histoire du mouvement ouvrier au Québec (1825-1976)*, p. 103. On consultera aussi J. Rouillard, *Histoire du syndicalisme québécois*, p. 201 à 204.
[274] Texte qui se retrouve en annexe de l'édition originale de *NBA*.

militant W. Rodney déclare, lors du Congrès des écrivains noirs de Montréal de 1968 :

> I come from Guyana. Alcan Jamaica and Alcan from Guyana, these are Canadian-American companies. They take our bauxite, they process it, they provide a standard of living at Arvida and in Canada which is five times, six times, ten times as high as the standard of living of the Black workers in my country. Every white Canadian who lives off the profits of that company is my oppressor, objectively[275].

S'il est donc vrai que, dans un contexte donné, le prolétariat blanc se trouve exploité et peut être maintenu dans des conditions d'exploitation et de paupérisation qui l'empêchent de satisfaire adéquatement à ses besoins, il bénéficie en même temps du pillage lié à la guerre et à la mondialisation, orchestré par la nation impérialiste à laquelle il appartient. Tout comme dans l'exemple du pétrole vénézuélien, il y a une chaîne très claire de transformation et de délocalisation de la production. L'intervention de Rodney est limpide quant aux bénéfices qui accompagnent ces mécanismes pour le prolétariat blanc du Nord et qui appartiennent à un ensemble de mesures qui stabilisent plus ou moins logiquement les dynamiques économiques. En revendiquant l'abolition d'un système qui maintient et perpétue les assujettissements, il y a nécessité de saisir les différences réelles et les implications politiques qu'elles entrainent. Cela ne veut pas dire que les travailleurs d'Alcan n'avaient pas raison de lutter pour l'amélioration de leurs conditions de travail et de subsistance, mais que cette lutte et particulièrement ses possibles gains étaient aussi déterminés par la place qu'elle occupe dans le système économique

[275] Ces propos sont rapportés par D. Austin, dans *Fear of a Black Nation*, p. 99.

mondialisé – et racialisé – particulièrement dans le contexte d'un conflit interimpérialiste armé comme la Deuxième Guerre mondiale. Cela implique surtout que l'éthique révolutionnaire ne peut se développer que dans une singularité qui combine responsabilité et redevabilité[276].

Il y a donc un recoupement à faire entre la manière dont est représenté le racisme, en particulier celui des Canadien·ne·s français·es, et la confuse analyse du colonialisme contemporain et des effets de la colonialité. Vallières choisit de simplifier le problème sociopolitique en n'établissant qu'il n'existe que deux camps, soit « colonisés » contre « colonisateurs », redoublés dans le couple « esclaves » contre « propriétaires d'esclaves ». La racialisation historique de l'esclavage mène ces deux couples à être associés à un troisième, celui de la racialisation, les « Noirs » et les « Blancs ». Ce que dit Vallières, c'est que celui qui se positionne d'abord contre le colonialisme, puis contre l'esclavagisme – au sens propre ou comme métaphore, la frontière étant souvent poreuse – appartient conséquemment au groupe « Noirs » dans la troisième équivalence. Effaçant tout particularisme, cette appartenance ne peut être que figurée, ou partielle, selon les situations, et est habituellement conditionnelle à une série de truquages, comme c'est le cas avec la figure oxymoronique qui titre l'ouvrage. Ni la solidarité politique ni l'intérêt objectif d'un groupe humain ne sont déterminés uniquement par le même, ou l'identique, c'est-à-dire simplement que des groupes variés peuvent bénéficier de manière

[276] G. C. Spivak, « Translator' s note » dans M. Devi, *Imaginary Maps*, p. XIX.

diverse d'une même action politique. D'autant plus lorsqu'il s'agit de processus économiques complexes qui ont mobilisé de larges parts de l'humanité depuis des siècles.

De tout cela il faut conclure que la problématique généralisée liée à l'utilisation de la figure-titre d'appropriation d'une expérience noire du monde utilisée par Vallières implique un nombre important de déplacements, d'effacements, de réécritures et de négations. Sa condition de signification résulte d'un enjeu philosophico-politique bien cerné par G. C. Spivak, à savoir qu'aucune perspective *critique* de l'impérialisme ne peut faire de l'autre un *soi*, parce que le projet de l'impérialisme a toujours historiquement réfracté l'Autre en tant qu'être incommensurable et discontinu vers un Autre domestiqué qui consolide la conscience impérialiste de soi[277]. Ainsi, faire de la figure raciale le moteur d'une conscience politique révolutionnaire échoue dans ses fondements mêmes à dépasser réellement la question raciale telle qu'elle se pose. Celle-ci est une composante essentielle du capitalisme, mais n'en est pas le simple synonyme. Il semble possible de conclure cette réflexion avec A. Mbembe, qui reprenant E. Glissant dans cette puissante idée « qu'il n'y a qu'un seul monde », souligne que « la naissance du sujet de race – et donc du Nègre – est liée à l'histoire du capitalisme[278] », qu'elle en est le « ressort primitif », puisqu'elle existe comme « une double pulsion de la violation illimitée de toute forme d'interdit et d'abolition de toute distinction entre les moyens et les fins[279] ». La force

[277] G. C. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, p. 130.
[278] A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, p. 257.
[279] *Ibid*., p. 257.

de l'utilisation de la figure par Vallières est entièrement propulsée par ce « ressort ».

1.3 L'autobiographie et le récit d'esclaves

Au caractère provocateur de l'oxymore qui titre l'ouvrage de Vallières, s'ajoute un sous-titre qui annonce l'horizon générique du texte, « autobiographie d'un "terroriste" précoce ». Bien que l'autobiographie ne forme pas en soi un genre proprement afro-américain – que l'on pense aux *Confessions* d'Augustin d'Hyppone ou encore à l'importance de l'autobiographie de B. Franklin en tant qu'exemple type de la « libre formation du soi » que permettrait le capitalisme américain – elle constitue néanmoins, comme le soulignent C. T. Davis et H.L. Gates Jr[280], le paradigme de base de presque la moitié de la tradition littéraire noire aux États-Unis. Elle se développe d'abord sous la forme du récit d'esclave pendant les XVIII^{e} et XIX^{e} siècles, puis en tant qu'autobiographie politique, pour reprendre l'expression d'A. Davis[281], en particulier pour la période des années 1960 et 1970. *The Autobiography of Malcolm X*, publié en 1965, rencontre un succès incontestable[282]. Le récit influencera, autant par sa forme que par son contenu, toute une génération de militant·e·s noir·e·s de la gauche radicale, notamment H. P. Newton, B. Seale, A. Davis, A. Shakur et E. Brown, qui écriront tous éventuellement la leur. Malcolm X, assisté de l'écrivain Alex Haley qui met en texte le contenu, réinvestit et modernise le genre, y compris dans

[280] C. T. Davies et H.L. Gates Jr, *The Slave's Narrative*, p. 12.
[281] A. Y. Davis, *Angela Davis : An Autobiography*.
[282] Plus d'un million de copies se sont vendues entre 1965 et 1968.

sa dimension de récit de conversion puisqu'une large place est accordée au rôle de l'Islam, dans le contexte des années 1950 et 1960[283].

Dans son étude comparative de la littérature québécoise et de la littérature noire américaine, M. Dorsinville souligne que les deux corpus émergent tardivement dans le développement de la culture occidentale[284]. Conséquemment, cette période commune d'émergence permet d'observer des similarités, notamment en ce qui concerne la grammaire de la contestation et l'articulation d'une identité personnelle. La concordance entre l'utilisation de l'autobiographie politique que fait P. Vallières et celle de militant·e·s noir·e·s permet de mieux comprendre certaines constructions du texte, y compris celles qui concernent les enjeux d'appropriation raciale. Cette forme permet de négocier non seulement le conflit de loyautés qui est au cœur de la philosophie politique de Vallières, mais également le jeu des emprunts, des citations et des déplacements d'éléments de discours appartenant aux communautés noires en soi-disant Amérique.

[283] Dès 1970, une importante vague d'études s'intéresse au texte de Malcolm X et d'A. Haley en interrogeant le genre autobiographique et la rhétorique qu'elle produit : « The Autobiography of Malcolm X : A Revolutionary Use of the Franklin Tradition », C. Ohmann (1970), « Autobiography as Fact and Fiction : Franklin, Adams, Malcolm X », R. Miller (1972), « Rhetoric and Autobiography : The Case of Malcolm X », T. W. Benson (1974), « The Autobiography of Malcolm X : A Mythic Paradigm », N. Clasby (1974), « Malcolm X and the Limits of Autobiography », P. J. Eakin (1976), pour n'en nommer que quelques-unes. Le texte continue d'être abondamment cité dans les études du genre.
[284] M. Dorsinville, *Caliban Without Prospero: Essay on Quebec and Black Literature*.

LE RÉCIT D'ESCLAVE AU XVIII^{E} ET XIX^{E} SIÈCLES

Les premiers récits d'esclaves américains, publiés à partir des années 1770, révèlent un dispositif textuel extrêmement codé[285]. Le récit « Petition of a Slave Named Belinda » (1782) est une sorte de plaidoyer qui cherche à obtenir compensation de la part du « propriétaire », selon un discours juridique. Il est judicieux de se rappeler comment R. Barthes a souligné que la rhétorique même naît d'un procès de propriété[286]. Réactualisée dans le contexte colonial américain, elle met en cause deux problèmes de la propriété, en les plaçant dans une confrontation frontale. D'un côté, il y a la propriété humaine, au sens des caractéristiques propres à l'être humain, aux limites de l'humanité. Mais ces limites peuvent aussi être entendues dans un sens double. D'abord, *qui* fait partie de l'humanité et qu'implique alors la notion de civilisation, centrale à tout le complexe philopolitique du colonialisme et de l'esclavagisme. H.L. Gates Jr propose de considérer que l'écriture noire agit justement comme « certificat d'humanité[287] », reprenant un concept développé par P. Hountondji. Puis, y a-t-il des comportements *inhumains*, qui pouvant être condamnés *moralement*, devraient être exclus de l'organisation *politique* du monde ? De l'autre côté, on retrouve le problème de la propriété privée, c'est-à-dire de la propriété privée des moyens de production, dans un moment de l'histoire économique des États-

285 P. Gould, « The rise, developement and circulation of the slave narrative », in *Cambridge Companion to the African American Slave Narrative*.
[286] R. Barthes, « L'ancienne rhétorique », p. 175.
[287] H.L. Gates Jr, « Writing "Race" and the Difference it makes », p. 12.

Unis où coexistent de la production esclavagiste et de la production capitaliste, soulevant ainsi de manière incessante le questionnement du statut de l'esclave – comme force, ou comme moyen — dans le procès de production. Cette coexistence n'est pourtant pas, dans un premier temps, une stricte compétition. La brutalité de l'industrie esclavagiste rend possible l'établissement d'un système d'exploitation mercantile sur le continent ; elle « précipite violemment le passage de l'ordre économique féodal à l'ordre économique capitaliste [pour en] abréger les phases de transition[288] ». L'abolition *officielle* de l'esclavage – contestable et contestée – ne change rien à ni à la fragmentation de l'humanité entre possédants et subalternes ni au maintien de la propriété privée, qui sont partout reconduits, notamment selon des démarcations raciales. C'est ce que souligne F. Vergès lorsqu'elle écrit :

> Nous voyons que la représentation [de l'abolition de l'esclavage] comme une rupture radicale masque la perpétuation de la servitude qui suivit [...]. Il ne s'agit pas ici de sous-estimer l'importance du passage du statut d'esclave à celui d'homme libre, mais de découvrir les limites de l'abolition elle-même, les nouvelles formes de servitude et d'exclusion qu'elle entraina, les lois et les techniques de discipline qui furent élaborées pour transformer l'esclave en un individu rationnel, responsable et ayant intégré l'amour du travail salarié. Il s'agissait de remplacer le fouet par le contrat obligatoire et le collier de servitude par la culpabilité[289].

Les glissements de sens entre l'imaginaire de l'esclavage et celui du travail salarié marqué par l'exploitation peuvent ainsi opérer facilement. Plus encore, puisque le récit d'esclave est artefact

[288] K. Marx, *Le Capital*, livre 1, tome 3, p. 193.
[289] F. Vergès, « Une citoyenneté paradoxale. Affranchis, colonisés et citoyens des vieilles colonies », dans C. Georgel *et al*., *L'abolition de l'esclavage : un combat pour les droits de l'homme*, p. 18.

d'une *praxis* de la libération, il trouve en ce sens, comme le relève A. Mbembe[290], une partie de ses ressources imaginaires dans le christianisme. L'essai de P. Vallières est marqué d'emprunts aux discours spirituels où libération physique et morale vont de pair. Dans un glissement entre les conditions de l'esclavage et celles du travail en régime capitaliste, on peut lire que :

> Ce livre témoigne justement des efforts, des essais et des erreurs auxquels il faut consentir pour se libérer des nombreux boulets que la société capitaliste a fixés à nos pieds dès notre naissance et dont les chaînes sont parfois si profondément enfoncées dans notre chair qu'il est impossible de s'en débarrasser complètement[291].

S'opposant à la conception du monde qui fait de l'esclavage une école de la civilisation et une étape nécessaire de l'évangélisation, le récit d'esclave démontre le caractère chrétien du témoignant.

Néanmoins, il faut souligner que la plupart de ces récits, en particulier pour la période de l'*antebellum*, sont aussi marqués par un conflit de situation d'énonciation et fonctionnent dans le maintien d'une ambiguïté entre forme et fonction, destinateur et destinataire, émetteur et récepteur. Ils sont commandités, édités et souvent rédigés par diverses sociétés religieuses abolitionnistes blanches qui ont leurs propres intentions[292]. Il y a une forme d'obédience dans l'acte du témoignant qui se donne à voir – transposé dans l'acte de lecture, qui se veut le relais

---

[290] A. Mbembe, *op.cit.*, p. 250.
[291] *NBA*, p. 23.
[292] P. Gould, « The rise, developement and circulation of the slave narrative », in *Cambridge Companion to the African American Slave Narrative.*

de conférences où l'ancien·ne esclave présente son corps à l'auditoire – selon des codes bien admis qui régissent l'horizon d'attente. Le « Noir », au sein de ce dispositif, est une fiction : il est écrit par l'autre, pour une fin utile qui n'est pas nécessairement la sienne. Alors que le récit d'esclave met en lumière une expérience fondamentale, elle cache du même geste ce que T. Morrison identifie comme la « fabrication de la *persona* africaniste, c'est-à-dire un geste réflexif ; une méditation extraordinaire sur le soi ; une puissante exploration des peurs et des désirs qui résident dans la conscience de l'écriture[293] ». Comme le souligne J. Sekora dans son article « Black Message/White Envelope », le récit d'esclave est une forme littéraire anglo-américaine dans laquelle la vie d'une personne mise en esclavage est présentée comme racontée par elle-même, mais s'inscrit en définitive dans le cadre des objectifs des groupes blancs. Métaphore fondamentale du rapport entre souveraineté et liberté dans la philosophie politique en tant que figure de la soumission à un maître, notamment dans la célèbre topique hégélienne[294], il est aisé de voir comment Vallières l'utilise de manière à la fois efficace et humaniste lorsqu'il écrit :

> Nous ne sommes pas nés pour être les esclaves de l'impérialisme, quelle que soit sa couleur, sa langue ou son idéologie […], mais pour que cesse notre situation de n*s du capitalisme, de l'impérialisme et du colonialisme, nous devons rapidement comprendre que notre intérêt est de nous unir, de coordonner nos efforts, puisque nos intérêts de vaste classe opprimée

[293] T. Morrison, *op. cit.*, p. 17.
[294] G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, chapitre 4.

sont les mêmes pour chacun de nous, pour chacune de nos collectivités[295].

Pourtant, il faut relever une distinction fondamentale entre le récit d'esclave « tel que raconté par lui-même », c'est-à-dire celui où le corps noir sert à inscrire le témoignage, et l'utilisation métaphorique du genre que propose Vallières. La présence accentuée d'une phénoménologie du corps marque le « récit d'esclave » : descriptions de sévices, de brutalité, de cruauté, de violence sexuelle et d'angoisse profonde face à la violence toujours possiblement mortelle. Ces éléments agissent dans le genre comme témoignages de véracité et servent de preuve de moralité, tout en marquant la distinction entre l'expérience corporelle de l'esclavage, c'est-à-dire le corps noir assujetti et l'expérience de la domination, et la non-liberté du Blanc qui s'associe, plus ou moins volontairement, à la figure racisée imaginaire (« nous qui ne possédons rien et qui avons peine à comprendre les rouages de l'oppression qui nous fait esclaves[296] », écrit Vallières, mobilisant encore le motif de l'ignorance). Dans cette ambiguïté entre renversement et équivalence, le texte de Vallières se présente néanmoins comme un dispositif « blanc », s'adressant à des Blancs, que ceux-ci partagent ou non des caractéristiques communes avec les communautés noires réelles. Mais de ces dispositifs se dégage une problématique importante, à savoir la question de l'action à poser dans le monde. Peut-elle se limiter à une prise de conscience ou bien est-ce que la nécessité morale implique davantage ? J. Sekora souligne à ce propos l'exemple d'un abolitionniste nommé Philips qui déclara : « If we never free a slave, we have at least freed

[295] *NBA*, p. 456.
[296] *Ibid.*, p. 69.

ourselves in the effort to emancipate our brother man[297] ». La libération spirituelle et morale est possible pour celui qui n'est pas mis en esclavage, même si ces actions restaient sans aucune conséquence sur le monde. Par glissement, elle implique que la libération du Blanc est possible sans celle du Noir, et c'est cette courbe raide que Vallières tente finalement de négocier.

LA MÉTAMORPHOSE

La reconduction de la structure de la race dans l'expansion capitaliste génère une transformation du genre autobiographique chez les écrivains·e·s noir·e·s du XX^{e} siècle. Plus largement est remise en question la rhétorique associée aux luttes des communautés noires dans les sociétés construites sur le colonialisme d'esclavage. On s'intéressera particulièrement à la topique des « moyens nécessaires », au cœur de laquelle se trouve l'enjeu de la violence, comme illustration d'une pratique et comme élément philosophique. C'est F. Fanon dans son discours « Pourquoi nous utilisons la violence » qui énonce :

> Violence dans le comportement quotidien, violence à l'égard du passé qui est vidé de toute substance, violence vis-à-vis de l'avenir, car le régime colonial se donne comme devant être éternel. On voit donc que le peuple colonisé, pris dans le réseau d'une violence tridimensionnelle, point de rencontre de violences multiples, diverses, réitérées, cumulatives, assez rapidement en arrive à se poser logiquement le problème d'une fin du régime colonial par n'importe quel moyen[298].

[297] J. Sekora, « Black Message/White Envelope », p. 504.
[298] F. Fanon, *Œuvres*, p. 414.

La formule est reprise et popularisée par Malcolm X dans une allocution particulièrement célèbre : « We declare our right on this earth to be a man, to be a human being, to be respected as a human being, to be given the rights of a human being in this society, on this earth, in this day, which we intend to bring into existence by any means necessary.[299] » Tous les moyens nécessaires peuvent et doivent moralement être envisagés pour mettre fin à l'ordre actuel du monde, sur la base d'un discours de la contestation radicale, comme c'est le cas chez Fanon, chez Malcolm X – ou chez Vallières. La topique ouvre alors un troisième espace différé où l'hégémonie actuellement dominante aurait été complètement annihilée, un espace que l'on peut convoquer dès maintenant au futur antérieur. P. Vallières écrit par exemple qu'il faut dénoncer la prétendue capacité du système à mettre un terme aux injustices sans disparaitre lui-même : « on n'abolit pas l'esclavage si l'on n'abolit pas le pouvoir du maître et le rapport de maître à esclave[300] ». Mais dans l'espace du ici et maintenant, ce changement qui s'opère aussi dans la conscience individuelle s'exprime par la métamorphose, c'est-à-dire par un changement de forme, de nature et de structure si important que l'objet d'origine n'est dès lors plus reconnaissable.

La métamorphose structure fondamentalement le récit de conversion : l'esclave soumis qui devient affranchi, c'est-à-dire *homme*, ou l'apolitique qui devient militant, sont deux avatars de la métamorphose religieuse du païen qui devient converti et du pécheur désormais observant

[299] Malcolm X, *By Any Means Necessary*, p. 56.
[300] *NBA*, p. 78.

des prescriptions religieuses. Elle est au cœur de l'autobiographie politique militante de P. Vallières. Le récit de conversion se fait même apocalyptique : quand tous les hommes à qui l'on a dénié la qualité d'hommes, ceux qui sont racialement dégradés, spirituellement ou physiquement, se libéreront, alors l'humanité adviendra, dans une métamorphose finale. La conversion d'un individu, celui qui raconte sa vie, incarne la promesse d'une transformation plus large. Vallières écrit : « les "N* blancs d'Amérique" sont déterminés à briser une fois pour toutes le joug de l'esclavage et à prendre en main le contrôle de leur propre destinée[301] ». Mais la métamorphose politique ne succède pas simplement à la métamorphose religieuse, elle la subsume entièrement. Elle le fait d'abord dans ses aspects formels, en reprenant un même lexique, une même grammaire, puis dans son contenu. D'une part, comme le précise D. Mascolo, la pensée marxiste réactive les « forces profondes qui représentent l'élément *naturel* des religions[302] », à savoir le mouvement de satisfaction des besoins pour lequel la vérité symbolique du christianisme avait substitué l'utilisation de moyens réels par des moyens idéaux. Dans la modernité des années 1960, cette idée est exprimée chez Vallières : « la solidarité ne peut exister qu'entre hommes libres. C'est pourquoi [...] le nombre des "vocations religieuses" et des prêtres ne cesse de diminuer tandis que celui des révoltés et des révolutionnaires augmente[303] ». Le dépassement des perspectives de libération religieuse par la libération politique se traduit alors

[301] *NBA*, p. 63.
[302] D. Mascolo, *Le communisme*, p. 54.
[303] *NBA*, p. 234.

dans la conversion des « vocations religieuses » en « révoltés », mais elle s'avère possible parce que la religion donnait l'impression de pouvoir offrir une réponse, ne serait-ce que partielle.

Par ailleurs, parce qu'il s'agit de dire avec E. Balibar que « [les] traits différentiels de civilisation […] ont été assignés […] au domaine du religieux [;] les Maîtres-mots au nom desquels se fait l'interpellation des individus en sujets sont […] des mots de la religion ou qui ont passé par la religion[304] ». Conséquemment, la topique des « moyens nécessaires » se déploie dans et par-dessus la question fondamentale du sujet de la civilisation, en tant qu'il peut être changé. P. Vallières écrit :

> Ma foi n'est pas une religion, mais un choix de n* qui en a soupé de l'esclavage. Plus vite les n* que nous sommes s'armeront de courage et de fusils, plus vite notre libération de l'esclavage fera de nous des hommes égaux et fraternels. Utopie, c'est parce que je ne puis supporter d'être un n* que j'ai adhéré au FLQ; que j'y demeurerai jusqu'à la victoire des N* blancs du Québec sur le capitalisme et l'impérialisme; que j'y demeurerai debout à l'intérieur ou à l'extérieur des prisons de l'Ordre établi; que j'y témoignerai, par tous les moyens possibles, de notre volonté à tous de nous libérer de notre condition de n*s. […] La longue marche des n* du monde entier, dans laquelle nous du Québec, nous travailleurs et étudiants, nous du F.L.Q., tirons encore de l'arrière par je ne sais quelle fausse honte, stupide peur ou confortable attentisme...[305]

Ces métamorphoses sont nécessairement liées à des transformations matérielles souhaitées, mais elles sont aussi des témoignages de conscience immédiate, de l'unité de cette conscience qui comme le précise M. Merleau-Ponty « se construit ainsi de proche en proche par une

---

[304] E. Balibar, *La crainte des masses*, p. 389-390.
[305] *NBA*, p. 505-506. Nous soulignons.

“synthèse de transition”. Le miracle de la conscience est de faire apparaitre par l’attention des phénomènes qui rétablissent l’unité de l’objet dans une dimension nouvelle au moment où ils la brisent.[306] »

Cette brisure structure aussi la métamorphose de l’aveugle qui retrouve la vue, présence importante de l’Évangile selon Jean[307]. Ainsi, la personne militante reconnait d’abord les conditions de son aliénation, les rituels et les pratiques de son éducation ou de son milieu social qui l’ont maintenue hors de la conscience politique. Dans son autobiographie, *Revolutionary Suicide*, H. P. Newton, cofondateur du « Black Panthers Party » raconte comment il a appris à lire, à 17 ans, de manière autodidacte, à partir d’un exemplaire de *La République* de Platon qu’un frère aîné avait laissé en quittant le domicile familial[308]. L’allégorie de la caverne se révèle utile à sa première formation politique spontanée simplement parce qu’elle témoigne d’un phénomène d’aliénation modifié par la prise de conscience. Le thème de la métamorphose par la vision est aussi au cœur du chant spirituel abolitionniste *Amazing Grace*[309], repris par différentes figures du

[306] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 39

[307] « Jésus vit, en passant, un homme aveugle de naissance. Ses disciples lui firent cette question : Rabbi, qui a péché, cet homme ou ses parents, pour qu’il soit né aveugle ? Jésus répondit : ce n’est pas que lui ou ses parents aient péché ; mais c’est afin que les œuvres de Dieu soient manifestées en lui. Il faut que je fasse, tandis qu’il est jour, les œuvres de celui qui m’a envoyé ; la nuit vient, où personne ne peut travailler. Pendant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde » (Jean 9:1 -12).

[308] H. P. Newton, *Revolutionary Suicide*, p. 54.

[309] « Amazing grace, how sweet the sound, / That saved a wretch like me/I once was lost but now I'm found / Was blind, but now, I see ». Toujours en ayant en tête la proposition de A. Mbembe qui voit dans le christianisme, le lexique d’une libération, soulignons une autre filiation. L’ouvrage *Les damnés de la terre* de Frantz Fanon emprunte son titre au premier vers de la chanson communarde (puis communiste) « L’Internationale ». La traduction pour la version américaine de la chanson est attribuée au militant anarcho-communiste Charles H. Kerr, fils des

mouvement des droits civiques américains. On retrouve cette métaphorique de la prise de conscience par la vision dans l'essai de Vallières : « chaque n*, chaque travailleur […] prend conscience de l'insupportable injustice du système actuel, chaque esclave en somme qui s'instruit et dont les yeux s'ouvrent à la vérité que la propagande, la religion et l'éducation avaient été chargées par le système de lui cacher le plus possible[310] ». Cette prise de conscience ne se limite pas à la formation d'un sujet déterminé. Elle agit comme métonymie d'une prise de conscience plus large de l'histoire par l'humanité, qui souhaite reconfigurer le monde selon un nouveau paradigme, ou pour le moins, en faire exister la possibilité, c'est-à-dire entrainer avec la métamorphose individuelle une métamorphose de toute l'humanité :

> Et assumer notre histoire, c'était inévitablement pour moi, prolétaire québécois n* blanc d'Amérique, « damné de la terre », commencer par dénoncer et éclairer nos « conditions inhumaines » d'existence, établir une connaissance concrète et l'orienter tout entière vers les « résultats pratiques d'une action », d'une action révolutionnaire, d'une libération totale[311].

La métamorphose du sujet met en mouvement une tension dialectique dans les deux processus de formation du sujet que constituent d'une part l'assujettissement et d'autre part, la subjectivation. Elle permet de lier la subjectivité à un état de conscience déterminé. Et c'est là qu'elle joue son rôle le plus politiquement efficace.

---

abolitionnistes Alexander et Kate Kerr et fait correspondre les « damnés de la terre » à la locution « the wretched of the earth », reprise dans la traduction anglaise de l'ouvrage de Fanon (1963).

[310] P. Vallières, NBA, p. 69.

[311] *NBA*, p. 285.

Les autobiographies militantes noires utilisent la topique de la métamorphose de conversion comme un dispositif qui expose l'aliénation vécue par le racisme et le capitalisme. Elles laissent aussi place à une contre-interpellation face aux insultes et à la dépréciation raciale, en revendiquant la fierté d'être noir·e comme contribution existentielle dans et pour la lutte antiraciste. Elle est par le fait même un témoignage de résilience et un important exemple de représentation. En dépit de certaines similarités, la métamorphose chez Vallières est fondamentalement différente de celle du militant ou de la militante noire, toujours en raison de l'appropriation de l'expérience raciale. En effet, lorsque la métamorphose transforme un individu aliéné et soumis en militant·e conscient·e, elle reprend les codes du genre en espérant provoquer des effets de politisation chez le lectorat, majoritairement noir. Mais en recouvrant le prolétaire canadien-français blanc d'un vêtement noir, il s'en suit une confusion quant à ce qui est transformé, ou fondamentalement métamorphosé. Par moments, Vallières mime la fierté noire. Dans l'extrait précédent de *NBA*, il « assume » être un « n* blanc », un « damné de la terre », et voit dans ce geste la possibilité d'une « libération totale », c'est-à-dire pour tous et en tout. Ce qu'il dit, en d'autres termes, c'est qu'il faut assumer de n'être pas grand-chose en ce monde parce qu'on peut ainsi prendre conscience de l'aliénation et se tourner vers un avenir libéré. Cette conception est toujours en filiation directe avec la rhétorique chrétienne. D'abord, par la

béatitude des pauvres, telle qu'on la retrouve dans l'évangile de Luc[312] : l'acception du terme « pauvre » dans la tradition chrétienne implique à la fois la pauvreté indigente et la pauvreté spirituelle, celui qui est conscient du vide, de l'aliénation. Mais l'épithète « damné de la terre » et celui de la métaphore raciale sont une poursuite de la béatitude des persécutés : « Heureux êtes-vous quand on vous insulte et persécute, quand on dit des mensonges et du mal sur vous, à cause de moi, réjouissez-vous soyez dans l'allégresse, car votre récompense est grande dans les cieux » (Matthieu 5 : 10-11). En se recouvrant d'une insulte de dénigrement, Vallières tente une cooptation vers le groupe des dominés, dans une conception qui fait de la révolution sur Terre, le royaume des cieux.

Pourtant, Vallières écrit aussi :

> Pour un fils de travailleur, rien n'est tracé à l'avance dans la vie. Il faut foncer, se battre contre les autres et contre soi-même, contre sa propre ignorance et ces multiples frustrations accumulées de père en fils, vaincre à la fois l'oppression que d'autres font peser sur sa classe et surmonter le pessimisme congénital, donner à sa révolte spontanée une conscience, une raison et des objectifs précis. Autrement, on demeure un n*, on se fait délinquant ou bandit, on consent à devenir, à trente ans, une ruine d'homme… un esclave désenchanté et amer[313].

Dans cet exemple, la racialisation est utilisée de manière négative et péjorative. Elle n'est plus un large déterminateur commun servant de base à la révolution à venir, aussi chambranlante puisse

[312] « Heureux vous qui êtes pauvres, car le royaume de Dieu est à vous. Heureux vous qui avez faim maintenant, car vous serez rassasiés ! Heureux vous qui pleurez maintenant, car vous serez dans la joie » (Luc 6 : 20-21).
[313] *NBA*, p. 82.

être cette construction au départ, mais bien une condition individuelle où la racialisation équivaut à l'aliénation et à l'obédience. En effet et contrairement à la béatitude des damnés de la terre qui faisait de la condition raciale une interpellation extérieure appelée à être dissoute dans l'événement collectif, Vallières se débarrasse du vêtement noir qu'il avait lui-même usurpé, non plus dans un horizon où le racisme aurait été aboli, mais bien dès maintenant, dans la conscience individuelle. Plutôt que de s'approprier une métaphore de la condition déterminée de l'exploité·e, il faut ici embrasser un devenir-blanc en puissance. Soulignons que les exemples utilisés (« on se fait délinquant ou bandit ») appartiennent non seulement à l'ensemble des préjugés raciaux antinoirs, mais aussi plus largement de l'interpellation systémique des individus noirs en tant que criminels potentiels, comme le démontre R. Maynard dans son ouvrage *Policing Black Lives*. Cette dernière souligne avec justesse que la présomption de criminalité des personnes noires résulte dans une surveillance accrue des membres de ces communautés, qui sont alors plus suivis, et conséquemment plus souvent interceptés, arrêtés et incarcérés[314].

Cet exemple est manifeste du conflit de loyauté envers la communauté canadienne-française et celle des « damnés de la terre ». Si Memmi par exemple, a préféré le terme

[314] R. Maynard, *op. cit.*, p. 87. Maynard précise également que l'association entre le fait d'être noir·e et la criminalité trouve ses fondements dans le système esclavagiste, plus spécifiquement dans le pistage des personnes fugitives. On retrouve dans ces explications sociologiques les mêmes thèmes que ceux développés dans la rhétorique de Vallières, c'est-à-dire tout le champ de la mise en esclavage et celui du regard, de l'interpellation de la personne noire.

« dominé » à celui de « colonisé » pour qualifier le Québécois[315], Vallières propose lui-même celui de « frustré » : « L'auteur de ce livre est un Québécois, un Canadien français, un colonisé, un prolétaire et un baptisé, par conséquent un être extrêmement *frustré* pour qui la "liberté" n'est pas une question métaphysique, mais un problème très concret[316] ». Cette idée de frustration est importante parce qu'elle réfère à celui qui est privé d'un bien qui lui serait dû ou encore à une satisfaction à laquelle il peut légitimement prétendre, sa frustration découlant de ce qu'il se sent trompé et déçu. Mais de quel bien est-il privé ? De quelle « liberté » s'agit-il ? De quelle tromperie est-il victime ? Devant ces questions, il est certainement possible de tendre vers une lecture humaniste globale qui ferait de chaque homme un éternel frustré devant l'injustice de la condition humaine, que celle-ci soit dans l'ordre naturel des choses ou un produit spécifique du capitalisme colonial. Mais à la condition de prolétaire et à celle, contestable, mais revendiquée, de colonisé, Vallières ajoute la question nationale : « Un Québécois, un Canadien français » et la question religieuse catholique, « un baptisé ». On retrouve ici la triade partipriste – indépendance, anticléricalisme et socialisme –, montrant les coordonnées très précises du texte, indéniablement liées, dans leur essence, à cette frustration. Ainsi, bien que Vallières fustige à de nombreuses reprises la petite-bourgeoisie canadienne-française, cette condition de « frustré » est suivie de l'affirmation : « Je crois que mon "expérience de la vie" rejoint celle de bien des

[315] G. Dupuis, « De Peau noire, masques blancs à N* blancs d'Amérique ».
[316] *NBA*, p. 18.

individus au Québec et dans d'autres pays, au sein de ma classe et même au sein de classes "supérieures", plus aisées, plus riches économiquement et intellectuellement[317] ». De là, il est permis de déduire que la métaphore d'appropriation raciale n'est pas toujours synonyme de « prolétaire », de « pauvre », ou d'« exploité·e », puisque cette « expérience de la vie », qui est maintes fois décrite par la métaphore d'appropriation raciale, rejoint explicitement dans certains cas celle des classes supérieures. En ce sens, elle peut aussi être utilisée pour décrire pratiquement, l'ensemble canadien-français. Très simplement, la tromperie est alors d'habiter un territoire colonisé, dont nous ne serions pas « maîtres », de ne pas être premier au jeu des États-nations, d'être blancs sans occuper le sommet de la hiérarchie. Ces exemples contradictoires permettent surtout de voir les ressorts d'un jeu carnavalesque de déguisements, où le trompeur est trompé, et où l'on n'arrive pas clairement à démêler le « noir » du « blanc ».

Contre l'impérialisme, Vallières affirme à plusieurs reprises que l'humanité mérite mieux que de vivre perpétuellement dans des systèmes de domination. Par synecdoque, les Canadiens français aussi. C'est en somme l'aboutissement de ce qu'implique toute cette histoire de racialisation. Il y a pourtant dans l'ensemble « les Québécois méritent mieux » un point d'ancrage à une lecture nationaliste qui devient rapidement insensible au racisme antinoir. Parce que ce qu'elle n'ose pas poser la question « mieux que qui ? », ou « mieux que quoi ? ». Et si on revient

[317] *NBA*, p. 18.

à la prémisse douteuse, « [ê]tre un “n*”, ce n’est pas être un homme en Amérique, mais être l’esclave de quelqu’un[318] », il n’y a qu’un pas pour comprendre que de ne plus être racialement dénigré, c’est de ne plus partager une expérience noire – et dans une certaine mesure, coloniale– de l’être en Amérique. Comme le mentionne E. Spelmann :

> This is a racist society and part of what this means is that, generally, the self-esteem of white people is deeply influenced by their difference from and supposed superiority to black people. White people may not think of themselves as racists, because they do not own slaves or hate blacks, but that does not mean that much of what props up white people’s sense of self-esteem is not based on the racism which unfairly distributes benefits and burdens to whites and blacks[319].

La présence revendiquée d’une perspective révolutionnaire dans le texte de Vallières, y compris par son appui aux luttes armées de décolonisation et aux guerres antiimpérialistes, permet d’offrir, jusqu’à un certain degré, une solution réelle de transformation de l’état du monde. Néanmoins, et il faut insister sur ce point, la perspective révolutionnaire de transformation de l’humanité, ne constitue pas en soi une solution suffisante aux enjeux de race. Car la leçon fondamentale de la tradition radicale noire, c’est que la race n’est pas simplement un problème humain dont la résolution peut être différée, mais bien un principe organisateur de la société dans son ensemble, dans son idéologie, dans sa langue.

---

[318] *NBA*, p. 25.
[319] E. Spelmann, « Theory of Race and Gender : The Erasure of Black Women », p. 50.

BIOGRAPHIE DE L'ABSENCE

Vallières joue avec la métamorphose pour déployer un dispositif autobiographique politique. Une représentation de la conscience se donne à voir par une écriture théorique du soi, qui dévoile sa position dans une série de manipulations du discours. Les emprunts qu'il fait ne se limitent alors pas aux figures d'appropriation d'une condition d'être au monde, mais reprennent aussi plus largement les modes, les codes et les dispositifs utilisés de diverses façons par des individus noirs qui ont tenté de s'exprimer dans un monde dominé par la pensée occidentale blanche.

Pour Malcolm X, le passage du christianisme comme religion des maîtres blancs vers l'Islam, plus proche d'une conception panafricaniste ou non occidentale du monde, semble correspondre au motif réalisé dans le thème de la conversion politique. Dans le récit de Vallières, la conversion concerne surtout l'adhésion à la posture révolutionnaire, qui est largement détaillée dans le texte, non seulement par le récit de vie, mais par les textes militants de théorie politique qui l'accompagnent. Cette réflexion est appuyée par la situation de l'écrivain emprisonné. Il y a d'abord lieu de se demander qui est le sujet qui sera métamorphosé par la conversion. Enfant québécois issu d'un milieu catholique ouvrier pauvre, le protagoniste de *NBA* fréquente un collège classique, contre la volonté de sa mère qui aurait préféré le voir suivre une formation pratique menant directement au marché du travail. Le Collège de Longueuil, dirigé par les Franciscains n'a peut-être pas le même prestige que les plus élitistes des collèges jésuites, mais

force est d'admettre qu'il s'agit tout de même d'un enseignement supérieur offert à une minorité de jeunes gens[320]. Le conflit est plutôt celui de son interpellation en sujet catholique, elle-même divisée entre la potentielle appartenance à une petite-bourgeoisie nationale et celle de l'ouvrier catholique obéissant et dominé. Il s'agit d'un conflit de classe, plus précisément de destination de classe. La possibilité d'appartenir à un groupe dominant semble à la lecture de l'œuvre relativement limitée pour Pierre, malgré son éducation, notamment en raison du coût des études universitaires. Cette prise de conscience le mène à une sorte de résignation, à la fois matérielle et morale, vers un groupe dominé, culturellement distinct notamment en raison de sa langue et de sa religion. La fin du quatrième chapitre correspond somme toute à la fin de la section autobiographique :

> Toujours je me suis senti et j'ai été prolétaire. Avec ma culture fort inégale d'autodidacte, j'ai formé l'ambition d'agir directement sur la société, en dehors des structures établies, et de la modifier, avec mes frères de misère, selon le désir de liberté des travailleurs. Il ne faut pas attendre de moi une bourgeoise entrée dans le club des socialistes bien-pensants qui n'ont lu (pour le citer aux "écervelées") que *La maladie infantile du communisme*. Suis-je essentiellement un révolté ? Je n'en sais rien. Je suis certes un écorché vif, comme tous les Québécois lucides[321].

En s'identifiant ainsi à un « écorché vif », pareil à « tous les Québécois lucides », Vallières se dépouille de la peau qui est au cœur même de la comparaison raciale. Pourtant, outre le fait que

[320] Bien que la vaste majorité des collèges classiques ne prodiguent de l'enseignement qu'aux jeunes garçons, on ouvrira progressivement quelques collèges féminins catholiques, à partir de 1908, notamment en réaction à l'établissement d'un lycée féminin laïc, qui ne survivra que deux années scolaires. On consultera notamment L. Plante, « L'enseignement classique chez les sœurs de la Congrégation de Notre-Dame, 1908-1971 ».
[321] *NBA*, p. 267.

le prolétariat du soi-disant Québec est majoritairement canadien-français, contrairement aux autobiographies noires, aucun des exemples du texte ne présente de la discrimination ou de l'exclusion sur la base de son origine ethnique, de sa langue, ou de son appartenance religieuse. Le protagoniste tente d'échapper par différents moyens à la classe sociale de sa famille. D'abord par l'art, lorsqu'il fréquente les milieux bohèmes de Montréal. Cette solution est temporaire et surtout partielle puisqu'elle implique parallèlement d'occuper un emploi prolétaire pour subsister, en attendant le succès qui ne viendra peut-être jamais. La religion constitue une seconde échappatoire. Vallières s'inscrit au noviciat, une expérience décrite comme un enfermement, parallèlement à l'expérience de la prison : « Mon année de noviciat se déroula dans la paix qui accompagne la folie des malades mentaux euphoriques. Pas de crises de rage. Pas de coups de poing sur les murs. Rien qu'une bienheureuse indifférence au monde[322] ». Le voyage en France correspond à une autre forme d'exil. Plutôt que d'y trouver une évasion, le protagoniste se retrouve définitivement prolétarisé, évoluant parmi les travailleurs pauvres et immigrés qui font les vendanges ou qui œuvrent dans les grandes usines automobiles de la France moderne. Enfin, la conviction politique et l'engagement felquiste apparaissent comme la prochaine étape du voyage. Cette errance rappelle celle que dépeint Malcolm X : « My whole life had been a chronology of – *changes*[323] ». Elle appartient au parcours politique de l'individu qui

[322] *Ibid.*, p. 230.
[323] Malcolm X et A. Haley, *The Autobiography of Malcolm X*, p. 346.

se détache progressivement de l'idéologie dominante, et non à une caractérisation raciale, ethnique ou culturelle.

Une autre absence du texte s'avère révélatrice : celle presque totale de descriptions de la vie militante, des milieux politiques, d'un certain quotidien felquiste, abordé à partir des codes du genre autobiographique. L'ellipse narrative est somme toute fréquente dans les biographies politiques révolutionnaires. A. Shakur, par exemple, raconte un instant comment elle est détenue dans une prison du New Jersey, puis au chapitre suivant, elle est installée à Cuba[324] – l'ellipse porte donc sur l'évasion spectaculaire qui lui vaut toujours une place parmi les personnes les plus recherchées d'Amérique et sur laquelle elle ne veut conséquemment pas donner de détails. La situation est similaire chez R. Dunbar-Ortiz[325] qui décrit longuement le travail politique qu'elle entreprend auprès de communautés acadiennes en Louisiane et justifie la nécessité d'une action propagandiste armée contre les pétrolières, avant d'escamoter soudainement la narration vers sa vie dans la clandestinité. Ces ellipses servent toutes à éviter de donner des détails potentiellement incriminants, tout en laissant au lectorat la possibilité de comprendre de quoi se constitue l'absence. L'ellipse de la pratique felquiste de Vallières n'a rien de comparable, puisqu'elle implique pratiquement l'entièreté de la pratique militante. Il est fort probable que Vallières choisisse de s'abstenir de raconter toute anecdote à ce sujet pour des raisons juridiques

[324] A. Shakur, *Assata : An Autobiography*. Le chapitre 20 se termine par ces phrases : « I go back to my cage and cry until i vomit. I decide that it is time to leave » (p. 258).
[325] R. Dunbar-Ortiz, *Outlaw Woman : A Memoir of the War Years. 1960-1975*.

liées à sa détention. Mais il aurait été possible de partager des faits déjà connus du public – manifestations, débats publics, campagnes d'appui, etc. – en donnant certains détails personnels non incriminants. Cette omission a pour effet d'augmenter l'aura de clandestinité, voire de mystère, autour des activités politiques – diffusant l'impression que la nébuleuse felquiste est insaisissable parce qu'elle ne peut pas être codée dans la fixation de l'écriture. Elle entraine aussi le balancement du texte hors du genre autobiographique, vers un style essayistique plus conventionnel.

La section autobiographique de l'ouvrage correspond somme toute à un tiers du texte, apostrophée d'un côté par une version très personnelle et singulière de l'histoire du Québec et de l'autre côté, par des considérations politiques théoriques et organisationnelles. Elle se termine essentiellement avec la fin du voyage en France et le retour au Québec, au quatrième chapitre intitulé « La Liberté en friche ». Deux versions de deux événements concomitants se retrouvent à quelques pages de distance et viennent essentiellement clore l'aspect autobiographique du texte. Vallières écrit d'abord : « Quelques jours après mon retour au Québec, le monument Wolfe était renversé à Québec. Je me dis aussitôt que les choses avaient changé au pays du silence et de l'hiver », « Gérard Pelletier m'offrit d'entrer à La Presse et j'acceptai avec joie[326] ». Pourtant, quatre pages plus loin, dans la première section du cinquième chapitre « Le temps de l'action – I

[326] *NBA*, p. 266.

– L'apprentissage », le texte revient sur ces événements : « Le monument Wolfe fut renversé à Québec, mais la "Révolution tranquille" ne me parlait pas encore. Je ne percevais encore aucun changement profond dans mon pays, mais seulement une agitation superficielle et presque uniquement verbale » et « Gérard Pelletier m'offrit un emploi au service des nouvelles internationales de La Presse […]. J'acceptai pour ne pas laisser le désespoir me dévorer, car j'avais une peur farouche de retrouver cet état de candidat au suicide que j'avais déjà éprouvé[327] ». La réécriture de ces deux mêmes événements témoigne du caractère non fiable de l'autobiographie dont une des fonctions consiste à entretenir une illusion de véracité et d'authenticité, mais aussi de l'importance de ces deux événements (le monument Wolfe et la proposition de Pelletier) comme éléments structurants. La forme autobiographique repose sur la composition d'une structure, largement ordonnée autour du récit de conversion, mais qui revient sur elle-même et se redéfinit à de multiples reprises. L'abandon implicite de la forme autobiographique à cet endroit du texte ne correspond pas à la fin de la prise de parole transmise par le texte. Elle se meut plutôt tranquillement vers une forme purement essayistique, où le récit de vie n'a plus d'utilité pratique, mais *NBA* doit être fidèle une dernière fois à son fantasme original, celui de justifier par l'expérience l'engagement « terroriste » du protagoniste. La répétition découd alors la conclusion partielle du quatrième chapitre, pour ouvrir, grâce à la fin du récit de vie, une nouvelle réflexion théorique. Suivent ainsi quelques lignes sur la grève au journal La Presse et sur

[327] *Ibid.*, p. 270.

l'organisation d'une « série de manifestations anti-Américains et pro-Vietcong devant le consulat des États-Unis[328] », mais le récit de soi s'arrête essentiellement avec le retour au Québec. En somme, l'autobiographie de Vallières, c'est la petite histoire personnelle, à la fois singulière et commune à la situation d'un large nombre d'individus au soi-disant Québec. Elle n'explique fondamentalement pas la comparaison raciale : la distinction raciale ou culturelle ne joue pas de rôle significatif dans les événements de vie, outre le sentiment général de frustration, articulé dans des termes qui correspondent à une idéologie locale, comme l'antiaméricanisme et l'anticléricalisme. Les enjeux liés au « terrorisme » ne sont pas non plus expliqués de manière satisfaisante par l'autobiographie. Si on y comprend que certaines perspectives sociales, certains débouchés, étaient limitées, cette partie du texte n'aborde pas d'expériences liées à la criminalisation, à l'intervention policière ou à la judiciarisation, ni aux succès et aux échecs du militantisme, comme c'est le cas dans les autobiographies militantes noires. La démarche de Vallières est d'abord caractérisée par son cheminement intellectuel : réflexions personnelles, lectures de textes politiques et philosophiques, échanges avec des camarades, influence des luttes décoloniales contemporaines, etc. Ces descriptions se retrouvent dans une structure enchâssée, où l'on décrit le lieu et le contexte de la réflexion (une taverne, sur le bord d'un quai, etc.), mais ce procédé disparait pratiquement dans le dernier tiers de l'ouvrage. De là, la théorie politique présentée directement vient remplacer la représentation de l'évolution individuelle

[328] *NBA*, p. 308.

d'une subjectivité vers la conscience politique. Le pacte de l'autobiographie est abandonné au moment où l'échec est constaté, tant dans son rôle générique, que dans sa fonction fantasmée de plaidoirie politique décoloniale.

1.4 Une nouvelle alliance

> Même au moment précis où ils paraissent s'employer à se transformer eux-mêmes, à bouleverser les choses, à créer ce qui n'a jamais existé encore, précisément à ces époques de crise révolutionnaire, inquiets, ils évoquent en leur faveur les esprits du passé, leur empruntent leur nom, leur cri de guerre, leur costume pour jouer sous ce déguisement d'une antiquité respectable et dans cette langue empruntée une nouvelle scène historique. Luther prenait le masque de l'apôtre Paul, la Révolution de 1789-1814 prit alternativement le costume de la révolution romaine et celui de l'Empire romain, et la Révolution de 1848 ne sut rien faire de mieux que de parodier ici 1789 et là la tradition révolutionnaire de 1793-95.
>
> K. Marx*, Le XVIII Brumaire de Louis Bonaparte*

Les réflexions autour de l'utilisation de métaphores raciales comme éléments structurants de la philosophie révolutionnaire de P. Vallières permettent de soulever les contradictions qu'elle produit, qu'elle entretient et qu'elle efface. Par le recours à la métamorphose, le dispositif s'ancre dans un universalisme générateur de tensions non conciliables. E. Balibar propose à ce sujet que deux phénomènes se recoupent sous le terme d'« universalisme[329] », à savoir un universalisme extensif aux prétentions hégémoniques et un universalisme intensif qui revendique l'égalité et la

[329] E. Balibar, « Quel universalisme aujourd'hui ? ».

non-discrimination. Ils ne sont pourtant jamais totalement disjoints. Il explique :

> Une entreprise comme la colonisation française n'aurait jamais été possible s'il n'y avait pas eu dans les Républiques françaises et plus généralement dans les nations démocratiques européennes, une énergie qui s'enracinait dans l'exigence d'égalité, dans l'idée de citoyenneté […]. Maintenant on sait très bien ce que l'exportation de l'idée de citoyenneté à l'échelle du monde entier a donné : l'Empire français, dans lequel il y avait deux catégories d'individus, des « citoyens » au sens plein du terme et des « sujets » statutairement infériorisés et de toute façon discriminés par l'idéologie raciste, etc… Mais cela a donné aussi- on ne peut pas faire tourner la roue de l'histoire à l'envers – la revendication de libération nationale au nom même des idéaux dont une partie non négligeable venait de la Révolution française. Les colonisés n'avaient pas besoin que nous leur apprenions à se révolter. Ce serait même le comble qu'on vienne à présenter les choses de cette façon. Mais le fait est qu'une partie essentielle du langage de leur révolte, celui du nationalisme démocratique ou révolutionnaire, était authentiquement héritée de ce noyau d'universalisme intensif, toujours perceptible dans les formes mêmes de l'impérialisme, de la domination, au prix d'une violente contradiction[330].

En rapprochant cette réflexion de l'essai de Vallières, deux éléments importants apparaissent. D'abord, l'interprétation de la rhétorique quant à l'équivalence raciale entre Québécois·e·s blanc·he·s et personnes noires se fait le plus souvent à partir d'une position universaliste extensive. Il s'agit de l'inscrire dans la filiation des discours du républicanisme bourgeois, tel qu'il apparait au XVIII[e] siècle. Que ces références quant à la justesse ou à la pertinence des analogies raciales s'étiquettent comme « de gauche » ou « de droite », elles se greffent toutes sur le socle de l'idéologie du droit, comme c'est le cas notamment dans le débat autour du droit à la liberté

[330] *Idem*.

d'expression[331]. Les emprunts de P. Vallières aux lexiques de la décolonisation et de la n*gritude constituent somme toute un détour rhétorique et un renouvellement de l'imaginaire pour mieux revenir aux idéaux de la Révolution française : « "Notre" conscience politique de révolutionnaire s'est développée à partir de l'idéologie bourgeoise "révolutionnaire" du XVIII[e] siècle, propagée par les Voltaire, les Rousseau, les Encyclopédistes, etc.[332] » L'efficace de vérité historique révélée par les mouvements décoloniaux fournit à Vallières une médiation conjoncturelle pour retourner vers un universalisme intensif. L'exemple de ces luttes enrichit le discours de la libération au-delà des frontières d'un nationalisme étroit proche du providentialisme téléologique. Bien que maladroitement présenté, il permet de poser la nécessité de l'antiracisme :

> Ces n*s, qui n'ont pas tous la peau de la même couleur, qui ne parlent pas tous la même langue, qui croient en des prophètes différents, qui habitent des ghettos étrangers les uns aux autres et qui subissent de diverses façons la dictature du même système économique, politique et social, tous ces n*s que les esclavagistes, les businessmen et les politiciens s'ingénient, depuis des siècles, à dresser les uns contre les autres pour mieux les exploiter et les maintenir dans l'impuissance, savent, aujourd'hui, que la liberté et la paix, dans ce monde d'argent, de violence et d'oppression ne peuvent se conquérir que par la force du nombre et des armes. Ils ont déjà le nombre. Les armes viendront en leur temps... le jour où ils seront suffisamment unis, pour constituer l'armée invincible de leur propre libération et de la libération de millions d'hommes qui, dans les cinq continents, sont actuellement asservis aux intérêts du « monde libre ». Car les n*s d'Amérique sont solidaires des n*s du monde entier. Solidaires dans la servitude. Solidaires dans la lutte de libérations. Solidaires, éventuellement, dans l'assaut final contre l'impérialisme et dans la victoire

[331] Sur ces débats, on rappellera les interventions de P. Néméh-Nombré, notamment dans « 'Sauvages', 'esclaves' et 'Nègres blancs d'Amérique' : hypothèses sur le complexe onto-politique québécois ».
[332] P. Vallières, *NBA*, p. 443.

> définitive de l'humain sur l'inhumain. Solidaires dans cette révolution de l'homme par l'homme, dans ce grandiose événement qui balayera toute la pourriture du vieux système et rendra l'humanité, c'est-à-dire tous les hommes, aptes à commencer une nouvelle histoire, sans maîtres ni esclaves, sans guerres ni racismes, sans banques ni voleurs[333].

L'universalisme qui unirait tou·te·s les exploité·e·s est caractérisé par ce qu'E. Balibar identifie comme un « élément utopique, l'anticipation d'un avenir qui convoque l'humanité entière[334] ». Les formules comme « cette révolution de l'homme par l'homme », « ce grandiose événement qui balayera toute la pourriture du vieux système et rendra l'humanité […] apte à commencer une nouvelle histoire » utilisent abondamment la grammaire du messianisme. Le recours à la rhétorique chrétienne se poursuit. La lutte armée, dans laquelle Vallières veut s'engager et qui unit les mouvements de décolonisation à son expérience de « terroriste précoce », est représentée en ces termes. Alors que la violence révolutionnaire compose l'un des éléments fondateurs dans l'établissement des régimes de droit bourgeois qui mobilise la notion de « peuple »[335] , en particulier la Révolution française et la Révolution américaine, elle est aussitôt absorbée et neutralisée par les nouveaux régimes de droit dans un renversement qui la pose comme inconcevable, et conséquemment illégale. La violence n'était légitime qu'en ce qu'il y avait injustice ; l'injustice étant désormais réparée, la violence n'est pas seulement superflue ou dépassée, elle doit devenir un *non-lieu*. Mais la question reste ici pourtant : qui déclare l'injustice

[333] *NBA*, p. 78.
[334] E. Balibar, « Quel universalisme aujourd'hui ? ».
[335] Pour un exposé des différentes tendances historiographiques sur la question, on se référera à l'article de S. Wahnich, « Peuple et violence dans l'histoire de la Révolution française ».

réparée ? Cette question se retrouve au cœur des luttes décoloniales et antiimpérialistes.

Plutôt que d'aborder la lutte armée d'un simple point de vue stratégique, Vallières la présente de manière téléologique : « la liberté et la paix […] ne peuvent se conquérir que par la force du nombre et des armes », « les armes viendront en leur temps », « l'armée invincible de leur propre libération ». Cette rhétorique se rapproche de l'évangile de Matthieu, « Ne croyez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre ; je ne suis pas venu apporter la paix, mais l'épée » (Mat 10 : 34). Elle est également à associer à la métaphore de la lumière, dans l'épître aux Romains : « La nuit est avancée, le jour approche. Dépouillons-nous donc des œuvres des ténèbres, et revêtons les armes de la lumière » (Rom 13 : 12). Le texte de Vallières tente de subsumer le geste politique individuel – son parcours de « terroriste » et son emprunt à l'autobiographie noire, au témoignage d'une expérience racisée du monde – dans un universalisme militant qui récupère des tropes chrétiens. Par le fait même, il conteste la Loi, au sens d'appareil juridique d'État ou métaphoriquement en tant qu'ordre du monde – et c'est là que se manifeste la dimension messianique la plus importante, faisant du même coup de *NBA* un texte profondément associé à la métaphorique chrétienne. Toujours fidèle à son évangile, le militant felquiste suit en quelque sorte les traces de Rimbaud qui, selon M. Courtois, est « parti pour faire la tentative la plus révolutionnaire de la littérature[,] s'est retrouvé en pleine

philosophie occidentale, en pleine religion chrétienne[336] ».

UNE PENSÉE POLITIQUE PAULINIENNE

Malgré sa rupture annoncée avec la religion et son association à l'anticléricalisme partipriste, Vallières reste profondément influencé par la tradition catholique. Plus particulièrement, l'étude de la tradition politique et scripturale de Paul de Tarse permet de mieux comprendre la proposition de Vallières. L'influence des stratégies et des choix pauliniens se révèle particulièrement étendue dans toute la tradition occidentale de la communication de masse et de la littérature de persuasion et de mobilisation. La pensée politique de P. Vallières se fonde dans une réactualisation de la nouvelle alliance chrétienne en particulier telle qu'elle se présente dans l'universalisme paulinien, c'est-à-dire l'établissement de nouveaux paradigmes philosophiquement fondamentaux. D'une manière analogue, Vallières ne se fait pas prophète de la révolution, mais bien son apôtre, pour reprendre la distinction de Spinoza. En effet, pour le philosophe absolu, les prophètes « prêchent de vive voix avec confirmation par des signes[337] » alors que « les apôtres usent partout du raisonnement, si bien qu'ils semblent non prophétiser, mais discuter[338] ». Le cas de Paul est particulièrement révélateur de ce type puisqu'il « parle suivant sa propre pensée [avec] des façons de parler qui sont d'une âme incertaine et

[336] M. Courtois, « Le mythe du n* chez Rimbaud », p. 101.
[337] B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, ch. 11, I, § 1.
[338] *Ibid*., § 2.

perplexe[339] ». Cette méthode est exactement celle de Vallières, dépeinte particulièrement dans son « Avertissement de l'auteur ». Alors que Paul écrit dans l'Épître aux Corinthiens, « je dis cela d'ailleurs en qualité d'homme sans force non par mandat (Cor 7 : 6) », « je parle à des hommes que je suppose doués de sens, jugez vous-mêmes de ce que je dis » (Cor 10 : 15), le texte liminaire de *NBA* reconduit ces deux postures fondamentales de l'énonciation. Vallières souligne que « ce livre est d'abord un *acte politique*. Il est nécessairement partial. Il apporte moins des réponses que des questions – et des faits – aux hommes du Québec capables de conscience, de responsabilité sociale et d'action révolutionnaire[340] ». Il ajoute :

> Je ne suis pas un savant ni un philosophe breveté. Je ne suis qu'un prolétaire qui a eu la chance de lire beaucoup […] et qui a eu aussi l'occasion d'agir, qui agit et qui veut continuer d'agir. À qui, il suffit d'être honnête avec lui-même et d'essayer, du mieux qu'il peut, de mettre en pratique ses convictions[341].

Enfin, le militant felquiste décrit son projet comme un « *témoignage* et un *appel* conscients […] faits librement, uniquement motivé par ce qui motive [son] choix politique [son] choix de la révolution : la conviction que […] les rapports humains demandent à être transformés radicalement[342] ». Cette posture d'humilité et de doute structure l'ensemble des démonstrations et des raisonnements de l'ouvrage, mais aussi des anecdotes personnelles et des éléments associés au récit de conversion, de manière analogue à l'histoire de Paul sur la route de Damas.

---

[339] *Ibid*., § 1.
[340] *NBA,* p. 12
[341] *Idem*.
[342] *Ibid.*, p.17

Pour Spinoza, les écrits des apôtres se fondent dans le « jugement propre et naturel de leurs auteurs » et « ne contiennent rien qu'admonition fraternelle[343] », un terme qui qualifie très justement l'attitude que développe Vallières par rapport aux « Québécois lucides [qui] doivent prendre leurs responsabilités en main[344] ». Si la suite de la déclaration propose en apparence l'exact contraire du message évangélique – « [Ils doivent] cesser de compter avec les messies qu'engendre périodiquement le système[345] » – elle se fait à partir des mêmes bornes d'énonciation que Paul, à savoir le jugement d'un homme confronté à la philosophie en acte. De la présentation jusqu'aux toutes dernières pages, Vallières réitère inlassablement sa fidélité à travailler à l'avènement d'une « société plus fraternelle », mais il maintient incessamment une flexibilité quant aux formes et aux moyens de lutte pour y arriver :

> Notre idéal à nous, l'idéal du Front de libération du Québec, n'est fondé ni sur le pragmatisme opportuniste des partis capitalistes ni sur l'obsession des "fatalités révolutionnaires" (sic !) des partis qui se sont donné le nom de "communistes". Notre idéal se fonde uniquement sur l'humain, sur les hommes, sur leurs activités, sur leurs capacités de produire et de créer, de détruire et de re-créer, de transformer, de défaire et de refaire, etc[346].

Dans son texte sur Paul, J. Durham Peters insiste sur la souplesse et la malléabilité qui caractérisent cette pensée. Il propose que pour l'apôtre, les idéaux corrompent et mènent irrésistiblement vers une pécheresse mimésis. Il ajoute :

---

[343] B. Spinoza, *op. cit.*, § 4.
[344] *NBA*, p. 23.
[345] *Ibid.*
[346] *NBA*, p. 322. L'édition définitive Typo ajoute après « sur les hommes », « sur les femmes ».

> Paul recognizes the performative impossibility of his position. Ideals – impossible in deed but honored in word and imagination corrupt us. The need for the ideal and the limitations of our ability to live up to it is a tragic, not disillusioning fact. Faith, hope, and love outfit us for the interim. Compromise is the political correlate of uncoordinated selfhood. Our humanity is not wrecked when we fail to achieve ideals; it would be wrecked if we did[347].

Ce rapport à l'idéal semble en correspondance avec celui décrit par le militant felquiste, en particulier dans son rapport à ce que l'on appellera la chose communiste. Il la connote positivement à plusieurs reprises – les sympathies politiques de son père, le renversement de la haine que leur voue le régime duplessiste, l'emballement à la lecture du jeune Marx, l'internationalisme prolétarien, pour n'en relever que quelques-unes – mais il institue aussi des distances importantes, non seulement quant au régime soviétique, mais aussi dans sa critique des textes et de la terminologie marxistes. La fraternité qui l'anime se présente très concrètement comme seulement possible par la négociation de compromis et de prises de conscience individuelles et collectives. L'influence paulinienne explique également la paradoxale cécité raciale (*color blindness*) sous-tendue par l'oxymore d'appropriation d'une expérience noire du monde. Au cœur de la praxis de Paul de Tarse se trouve la proposition qui caractérise « la nouvelle alliance » entre Dieu et les êtres humains : « Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme » (Gal. 328). Pour Vallières, les masses exploitées décrites ont la peau de couleurs différentes, des langues et des religions différentes, toute une série de

[347] J. Durham Peters, « Saint Paul's Shudder », p. 61.

particularismes dont les divisions et les contradictions sont entretenues par « l'argent, la violence et l'oppression[348] ». Tous se révèlent solidaires et égaux face à l'événement-révolution, dont la négativité pourra dissoudre les particularismes. Parallèlement, Paul de Tarse[349] propose un christianisme adiaphorique, adoptant une éthique de l'indifférence quant aux particularités ethniques ou culturelles. La « nouvelle histoire » qu'espère Vallières sera « sans maîtres ni esclaves, sans guerres ni racismes, sans banques ni voleurs[350] ». Le même motif se retrouve dans la déclaration de solidarité d'un groupe de jeunes chrétiens de l'Université de Montréal qui appellent à l'union et à l'action « [t]ous les hommes lucides, responsables et fraternels, de par le monde, athées ou non, chrétiens ou non, marxistes ou non, qui luttent pour la libération de l'Homme[351] ». Ce témoignage s'inscrit non pas dans un christianisme sectaire, mais se laisse plutôt « transformé par le renouvellement de [la] pensée » (Rom 12 : 2) pour se saisir des enjeux de l'époque. Alors que pour Paul, « la véritable subjectivation a pour évidence matérielle la déclaration publique de l'événement sous son nom, qui est "résurrection"[352] », elle prend chez Vallières le nom de « révolution ». Il ne s'agit pas d'une simple substitution. J. Vioulac démontre bien comment la tension entre christianisme et marxisme ne correspond pas strictement à un déplacement du religieux, mais plutôt comment « l'impératif communiste » et « l'exigence

[348] *NBA*, p. 68.
[349] A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*.
[350] *NBA*, p. 69.
[351] Ce texte se trouve en annexe de *NBA*, à la page 92.
[352] A. Badiou, *op. cit*., p. 107.

révolutionnaire » « apparaissent au premier siècle de notre ère comme dépassement de l'aliénation[353] ». Leur différence fondamentale réside dans leurs modes d'expression : forme religieuse ou forme scientifique, au sens large du terme.

Vallières, contrairement à Paul de Tarse, n'est pas fidèle à un événement idéaliste, ou « fabuleux », pour reprendre le terme proposé par A. Badiou. Il identifie plutôt la révolution comme une « loi non littérale de l'adresse universelle de la vérité dont il soutient le processus[354] ». Le processus révolutionnaire se présente alors comme une série politique d'événements et de changements de paradigmes, dont le déroulement conjoncturel a déjà commencé dans les Amériques, en Afrique, en Asie et éventuellement en Europe[355]. La position adiaphorique implique que ce qui vaut pour l'un, vaut pour l'autre : les révolutionnaires noir·e·s d'Harlem ou du Ghana, les combattant·e·s antiimpérialistes au Vietnam, en Algérie ou à Cuba incarnent tou·te·s la nouvelle alliance, prémisse à cette « nouvelle histoire » qu'espère Vallières. Conséquemment, leur langage, leur grammaire donnent à la révolution en cours son impulsion. L'internationalisme prolétarien en tant que conception impliquée par la décolonisation rejoint l'imaginaire d'un universalisme indifférent aux particularismes. Cette conception adiaphorique incarne un élément politique qui enrichit la compréhension de l'utilisation et de l'appropriation

[353] J. Vioulac, « Communisme et christianisme. Un problème du marxisme », p. 67 à 88.
[354] A. Badiou, *op. cit*, p. 106-107.
[355] Rappelons que la rédaction de l'essai de Vallières précède notamment les événements de mai et juin 1968 en France.

des figures raciales que fait Vallières.

Chez Paul de Tarse, l'adiaphorisme ne s'avère pas être une théologie ou une doctrine ; elle est la synthèse d'une praxis dans l'établissement des premiers foyers chrétiens, en particulier hors de Judée. Ceux-ci forment un vaste réseau de groupes publics inclusifs, égalitaires et urbains qui s'opposent, sur différents plans, à l'ordre impérial romain. Ce dispositif partage certaines similarités symboliques avec la nébuleuse felquiste : la lutte contre un ordre mondial corrompu, la fidélité à l'événement-révolution, l'organisation en cellules autonomes, localisées et majoritairement urbaines, la résistance à l'Empire, qu'il soit romain ou américain. Dans *NBA*, à travers l'annexe 1, sorte de lecture commentée par P. Vallières du texte de Juan José Arévalo, *Anti-Kommunism in Latin America*, on peut lire :

> We are thinking Jesus Christ, who, for Police Ruler Herod Antipas had neither country nor God. He was the prototype of the "social agitators", discontented, rebellious, heterodox, who spoke of a better life and other gods. […] His symbolic crucifixion between two vulgar thieves, Kommunists like him, calls for nor further explanations[356].

Les théologies chrétiennes de la libération proposent une lecture des évangiles centrée sur les béatitudes des pauvres et des persécuté·e·s. Elles voient dans cette relecture l'importance de la communauté pour Jésus et ses disciples, ainsi que son intervention contre les injustices

[356] *NBA*, p. 523.

sociales[357]. La nouvelle alliance, fondamentale à la théologie paulinienne, trouve écho dans le texte de Vallières, qui la définit comme :

> [L]a prise en charge des aspirations profondes, des revendications et des objectifs économiques, politiques et sociaux de la masse des hommes, non pas en tant que guides « éclairés » et paternalistes de « non-instruits », mais en tant qu'auxiliaires responsables et conscients d'hommes et de femmes égaux en droit, à qui l'histoire offre enfin l'occasion et les moyens de s'organiser, dans tous les pays, pour leur libération définitive de l'oppression, de leur millénaire statut de n*s, de « cheap labor », d'exploités et d'humiliés[358].

Cette référence aux « hommes et aux femmes égaux en droit » redouble la maxime paulinienne, mais elle constitue aussi la première interpellation des femmes en potentielles militantes. Cette implication d'égalité n'est ni en rupture ni dans un rapport fondamentalement critique avec le patriarcat. Elle témoigne surtout de la nécessité d'une reconnaissance, non pas cosmétique, mais bien argumentative, puisqu'essentielle aux fondements de l'universalisme, tout comme dans l'épître aux Romains. Les primochrétien·ne·s organisé·e·s par Paul ressemblent fondamentalement aux militant·e·s que Vallières souhaite rassembler :

> Ce noyau s'est formé à même des hommes et des femmes, des jeunes et des adultes, que le système a d'abord désillusionnés, puis écœurés et révoltés ; à même des hommes qui ont un jour perdu la foi en Dieu et dans le système, mais qui, avides de transformer ce monde mal fait, ont trouvé

[357] On consultera à ce sujet l'ouvrage de G. Gutierriez, *A Theology of Liberation : History, Politics and Salvation*. Dans sa lecture commentée de l'ouvrage d'Arévalo, Vallières renvoie à un ouvrage probablement cité par ce dernier, *Influencia del Christianismo* [sic] *en la economia*, traduction chilienne du socialiste italien Giovanni Lerda.
[358] *NBA*, p. 78.

> la solidarité des opprimés, la solidarité, muette encore souvent, mais réelle, du grand nombre[359].

Alors que la religion paulinienne est non-dialectique, notamment en ce qui concerne les voies de son incarnation dans le monde, la révolution de Vallières permet de concevoir matériellement comment accomplir la pleine réalisation de l'humanité et de ses besoins :

> N'attendez pas qu'un Grand homme vous fasse un nouveau sermon sur la montagne. Emparez-vous plutôt de la montagne. Emparons-nous-en ensemble, d'où que nous venions, où que nous soyons. Échangeons nos connaissances et nos talents et au lieu de prendre seulement un verre de bière ensemble, bâtissons notre force, organisons-là. Pour cela, unissons-nous au plus sacrant[360] !

Référence directe au sermon sur la montagne (Mat 5-7), ce passage reprend les promesses téléologiques des béatitudes[361] pour les déplacer dans le cadre politique de la décolonisation et de l'antiimpérialisme qui structure les années 1960. La rhétorique peut alors s'attaquer directement à la nécessité messianique de l'événement-Christ désormais subsumé par l'événement-révolution.

---

[359] *NBA*, p. 406.
[360] *Ibid.*, p. 420.
[361] « 1. À la vue des foules, Jésus monta dans la montagne. Il s'assit et ses disciples s'approchèrent de lui. 2. Et prenant la parole, il les enseignait : 3. Heureux les pauvres de cœur : le Royaume des Cieux est à eux. 4. Heureux les doux, car ils auront la terre en partage. 5. Heureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés. 6. Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice : ils seront rassasiés. 7. Heureux les miséricordieux : il leur sera fait miséricorde. 8. Heureux les cœurs purs : ils verront Dieu. 9. Heureux ceux qui font œuvre de paix : ils seront appelés fils de Dieu. 10. Heureux ceux qui sont persécutés pour la justice : le Royaume des Cieux est à eux. 11. Heureux êtes-vous quand on vous insulte, que l'on vous persécutera, et que l'on dit faussement contre vous toute sorte de mal à cause de moi. 12. Soyez dans la joie et l'allégresse, car votre récompense est grande dans les cieux ; c'est ainsi en effet qu'on a persécuté les prophètes qui vous ont précédés », (Mat 5, 1-12).

UNITÉ ET RACIALISATION

Si cette nouvelle union qu'espère Vallières implique la possibilité de faire table rase du passé, elle remet aussi en cause les particularités canadiennes-françaises : « [c]e que nous [la nation québécoise] avons été importe moins, à mes yeux, que ce que nous deviendrons, si nous le voulons[362] ». Cette résolution partielle de la question nationale tente une même résolution pour deux tensions distinctes. Alors qu'une large partie de l'essai est consacrée à présenter l'histoire politique de la nation québécoise dans le but affiché de démontrer les conditions spécifiques de son oppression et de sa prolétarisation, Vallières en vient ici à la conclusion que ces phénomènes ne sont ni restrictifs ni exclusifs. D'une part, malgré la médiocrité du passé, l'avenir peut s'avérer porteur d'espérance. D'autre part, en prenant conscience de l'universalité de l'oppression sous laquelle se trouve la plus large part de l'humanité, Vallières souhaite démontrer, au moins partiellement, comment le racisme et les discriminations religieuses, les discriminations culturelles servent à amplifier et à maintenir l'impérialisme tout comme le colonialisme. Bien que l'histoire de chaque nation, de chaque groupe humain, soit différente et que chacune de ces histoires forme les conditions spécifiques, les hiérarchies et les exclusions dans lesquelles ces groupes évoluent, tous se retrouvent sous un même système-monde capitaliste et colonial. Conséquemment, tous peuvent avoir intérêt à s'unir, c'est-à-dire à ne faire

[362] *NBA*, p. 293.

qu'*un*. Ainsi, les particularismes pourront continuer à exister adiaphoriquement, et peuvent même s'avérer utiles à l'accomplissement révolutionnaire dans certaines situations où les lignes de démarcation de l'exploitation socioéconomique sont presque identiques aux démarcations raciales, voire nationales. Il semble que c'est là le pari que fait P. Vallières quant à la possibilité d'un nationalisme québécois de gauche et internationaliste, au potentiel révolutionnaire.

Néanmoins, accepter le pari ne veut pas dire être convaincu de le gagner. Cette espérance s'inscrit plutôt dans une théorie événementielle de la politique. G. Minozzi la définit comme étant une « métaphorique chrétienne, [une] didactique catholique, dans la mesure où l'événement est le point de départ pour la construction d'une universalité – […] une vérité – capable de traverser l'infinité des différences et des particularismes culturels[363] ». Ainsi, « le recours à une […] matrice chrétienne vise moins à marquer une certaine transcendance au cœur du système qu'à montrer la structure intimement éthique de toute construction politique, à savoir la forme de pari sans garantie qu'elle assume[364] ». Les particularismes maintenus par l'exploitation sont appelés à se dissoudre dans l'événement-révolution pour ne faire place qu'aux particularités culturelles agentives, universelles et solidaires dans la différence. Vallières écrit :

> Plus vite les Québécois s'uniront pour balayer la pourriture qui empoisonne leur existence, plus vite ils pourront bâtir, solidairement avec les exploités, avec les n*s de tous les autres pays, une société nouvelle pour un homme nouveau, une société humaine pour tous les hommes, juste pour tous les

[363] G. Minozzi, « Introduction », dans A. Badiou, *De l'idéologie à l'idée*, p. 14.
[364] *Idem.*

> hommes, au service de tous les hommes. Une société fraternelle. Ce n'est pas par une addition de « réformettes » que l'on parviendra à réaliser cet idéal[365].

L'universalité de l'exploitation et la croyance en une reconfiguration de l'humanité par la « société nouvelle » permettent à Vallières de devancer la dissolution des particularismes, et d'utiliser des figures raciales spécifiques pour parler de l'ensemble du prolétariat mondial en faisant comme si les démarcations raciales ne tenaient qu'au discours et à la conscience du racisme. Pourtant, qu'il y ait partout de l'exploitation ne veut pas dire que toute exploitation soit identique. Comme le pose A. Badiou dans son commentaire sur Paul de Tarse, « s'il est vrai qu'au regard de ce que l'événement constitue, il n'y a "ni Juif ni Grec", le fait est qu'il y a des Juifs et des Grecs[366] ». De la même manière, il y a des Noirs et des Blancs, des Autochtones, des Asiatiques. Que la classification biologisante de l'idéologie raciste soit scientifiquement invalidée depuis longtemps et que la race soit reconnue en tant que construction sociale n'ont pas permis, comme l'explique S. Hall[367] de désamorcer de manière très efficace ni les préjugés les plus communs, ni le maintien des hiérarchisations et des exclusions systémiques. Hall propose plutôt de penser la race comme une structure complexe :

> Analytically, we may be able to understand how such systems operate in formal terms, as a structure or system of similarities and differences within which race is a figure or trope that produces meanings. But what matters historically is that these meanings then organize and are inscribed within

[365] *NBA*, p. 312.
[366] A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 119.
[367] S. Hall, *The Fateful Triangle*, p. 32.

> the practices and operations of relations of power between groups. This is to view such meanings not merely as textual or linguistic but as discursive systems […], systems where the signifying relations of similarity and difference depend not on some one-to-one relationship of race with a given order of « real » distinctions – biological or physical – out there in the world but on the ways in which the enormous spectrum of (apparently randomly distributed) differences that exist in the material world are constructed as a system of differentiations in language and thus made meaningful, constituting a system of intelligibility for human understanding, knowledge and everyday practice[368].

Il n'est simplement pas possible de sortir de ce dispositif par la rhétorique ou par l'énonciation. Badiou affirme en ce sens que le fait « que toute procédure de vérité dépose les différences et déploie à l'infini une multiplicité purement générique n'autorise pas à perdre de vue que, dans la situation (appelons-la : le monde), *il y a des différences*. On peut même soutenir qu'il n'y a que cela[369] ». Le parallèle entre l'essai de P. Vallières et la praxis paulinienne donne à voir que si les manipulations rhétoriques autour de la race en tant que « signifiant flottant » (S. Hall) produisent des effets, la déconstruction immédiate de la race par une raison universaliste ne s'avère ni performative ni éthique.

[368] *Ibid.*, p. 47.
[369] A. Badiou, *op. cit.*, p. 119.

UN MONDE DE COLONIALITÉ

Lorsque F. Fanon écrit *Peau noire, masques blancs*, en 1952, il se trouve confronté à un problème semblable, même si son point de vue n'est pas le même que celui de P. Vallières. Il écrit :

> Moi, l'homme de couleur, je ne veux qu'une chose : que jamais l'instrument ne domine l'homme. Que cesse à jamais l'asservissement de l'homme par l'homme, c'est-à-dire de moi par un autre. Qu'il me soit permis de découvrir et de vouloir l'homme, où qu'il se trouve. Le Nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc[370].

Ici aussi, il y a un écho à l'interprétation paulinienne de la nouvelle alliance. F. Vergès précise que ce texte n'est pas tant une condamnation du racisme que le manifeste d'un « nouvel humanisme » qui saurait incorporer une critique de l'universalisme extensif. Vallières se révèle également sensible à cet enjeu lorsqu'il s'interroge : « Comment transformer un monde dominé et perverti par l'argent, la haine et la violence en un monde sans argent, sans haine et sans violence ? Comment faire un monde sans n*s[371] ? ». Néanmoins, les conditions matérielles de la vie coloniale qui maintiennent la racialisation, tout comme la persistance de la ségrégation et du racisme ordinaire au sein de républiques fondées dans l'idéologie du droit rendent Fanon lucide quant aux limites concrètes d'un discours égalitaire trop vite proclamé :

> Et l'on est venu l'helléniser, l'orphéiser… ce nègre qui recherche l'universel. Il recherche l'universel ! Mais en juin 1950, les hôtels parisiens refusaient

[370] F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, p. 187.
[371] *NBA*, p. 74.

> de loger des pèlerins noirs. Pourquoi ? Tout simplement parce que les clients anglo-saxons (qui sont riches et négrophobes, comme chacun sait) risquaient de déménager[372].

Il y note également que « le nègre s'universalise, mais au lycée Saint-Louis, à Paris, on en balance un : a eu l'impudence de lire Engels. » F. Vergès propose de voir que « Fanon tout à la fois analyse combien la "race" est une prison pour l'homme "noir" et critique les propositions nativistes qui voudraient faire de l'expérience noire le fondement de l'organisation sociale et l'humanisme universel qui n'a pas su répondre au racisme colonial[373] ». Néanmoins, une fois cette prémisse établie, Vergès ajoute que « l'universalisme post-racial qu'il propose reste cependant vague et imprécis. Le lecteur s'interroge même sur sa possibilité : Fanon a pratiquement démontré au cours de son texte qu'il était improbable, car le racisme aurait trop envahi les consciences et les inconscients ». Fanon remet aussi en question les supposées solidarités interraciales – qui dans le cas français s'organisent plus ou moins autour du Parti communiste français (PCF)[374], mais qui sont concrètement largement insuffisantes, voire problématiques. Il écrit : « En pays colonial, disait-on, il y a entre le peuple colonisé et la classe ouvrière du pays colonialiste une communauté

[372] F. Fanon, *op. cit*., p. 170.
[373] F. Vergès, « "Le Nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc". Frantz Fanon, esclavage, race et racisme ».
[374] En ce sens, on rappellera que les différents mouvements révolutionnaires anticoloniaux qui attaquent l'empire précèdent les ruptures politiques contre le révisionnisme et le réformisme associées aux événements de mai et juin 1968 en France, ou à la création d'une « nouvelle gauche » antiguerre aux soi-disant États-Unis. On pourra consulter à ce sujet l'ouvrage de M. Elbaum, *Revolution in the Air*.

d'intérêts. L'histoire des guerres de libération menées par les peuples colonisés est l'histoire de la non-vérification de cette thèse[375]. »

Au chapitre IV, P. Vallières revient sur son séjour en France, où il côtoie des communistes et des militant·e·s catholiques ouvriers. Bien que son discours témoigne de quelques confusions et insiste grossièrement sur des exemples français très connus du grand public (la richesse de Versailles, la tour Eiffel, les conquêtes napoléoniennes, etc.), le texte témoigne d'une compréhension des contradictions politiques qui se déploient dans la France métropolitaine de l'époque et qui va dans le sens de la réflexion fanonienne :

> Les valeurs chauvines empoisonnaient et tuaient celles de la révolution, même chez les communistes antigaullistes. Ce n'était pas un fait très réjouissant à enregistrer quand on savait qu'à Nanterre il y avait des milliers d'analphabètes et d'affamés et que les communistes de Nanterre perdaient plus de temps à vous décrire l'erreur qu'avaient commise les Algériens en « se séparant » de la France immortelle qu'ils n'en prenaient à organiser les déshérités pour la lutte, dont chaque jour, verbalement, ils se faisaient les apôtres. Imbéciles de première classe ! « Voyez, disaient-ils, comme l'Algérie est aujourd'hui mal foutue sans nous. » Et la France, donc, elle n'était pas « mal foutue »[376] ?

Vallières introduit alors deux personnages : Marcel, « le seul marxiste français avec qui [il put] se lier d'amitié[377] », un « ancien prêtre-ouvrier défroqué [qui] n'avait aucun des complexes propres aux ex-curés » et sa « maîtresse adorable » Françoise qui « devint aussi l'une de [ses] meilleures

[375] F. Fanon, *Pour la révolution africaine*, p. 78.
[376] *NBA*, p. 258.
[377] *Ibid.*, p. 259-261. Cette référence vaut pour les citations suivantes.

amies ». Le rapport ambigu au catholicisme qu'entretiennent Vallières et Marcel explique certainement une partie de leur amitié. Si l'on dit que Marcel était « originaire de la Martinique », Vallières ne donne aucune précision quant à savoir si son ami est Noir ou non, bien que la démographie martiniquaise laisse présumer que cela est probablement le cas. Cette possibilité implique que ce « seul marxiste français » apprécié par Vallières corrobore en quelque sorte le jeu d'identité proposé entre Québécois et personnes noires. Cela expliquerait également pourquoi Françoise mentionne que Marcel vit un problème semblable à celui de Pierre et qu'elle souhaite lui proposer de déménager en Martinique[378]. Cette omission s'inscrit dans la perspective de cécité raciale que Vallières adopte plus ou moins consciemment et de manière inégale tout au long de son essai. En assumant la présence d'un personnage explicitement noir, le texte aurait été placé face à une contradiction entre l'utilisation de figures raciales d'ordre imaginaire et rhétorique, souvent mises à distance dans l'universalisme, et le récit de l'expérience précise d'un individu confronté au racisme, systémique et ordinaire.

Au contraire, Vallières maintient un certain flou, renforcé notamment par le qualifiant « français » utilisé pour Marcel et par l'absence de connaissance générale sur la Martinique du

[378] L'identité de Françoise est encore plus indéterminée que celle de Marcel. Le personnage joue un rôle sexué déterminant dans le texte, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir au troisième chapitre. Dans la biographie destinée au large public *Dissident. Pierre Vallières (1938-1998)*, D. Samson-Legault semble attribuer certaines des paroles de Françoise à la conjointe québécoise de l'ami « Louis » (identifié·e·s comme Norman et Lucie Ryan) que le protagoniste Vallières rejoint à Paris après avoir quitté Marcel et Françoise, sans néanmoins référer à une source précise.

lectorat québécois des années 1960, en particulier quant à l'histoire des personnes afrodescendantes. Inversement, les plus initié·e·s feront le lien entre Marcel et les grands Martiniquais révolutionnaires que sont A. Césaire et F. Fanon, renforçant la filiation avec la pensée décoloniale. Si Vallières échappe ainsi au lieu commun de l'« ami noir », il rate du même coup l'occasion de donner agentivité et importance politique à une personne présumée noire. Le « Marcel » du texte de Vallières propose une analyse très lucide de la situation française et souhaite « organiser un syndicat clandestin dont il voulait faire la cellule initiale d'un mouvement révolutionnaire clandestin, d'une nouvelle résistance, vraiment populaire celle-là » et rêve d'une « nouvelle organisation de la classe ouvrière totalement indépendante des institutions bourgeoises, y compris des syndicats actuels et des partis de gauche ». Pourtant, il n'est pas non plus impossible d'imaginer Marcel comme blanc, ce qui entraine un autre type de conflictualité, en particulier par rapport à la colonisation de la Martinique sur le modèle de l'esclavagisme. Dans tous les cas, l'identification française de Marcel est en droite ligne avec les propos de Fanon qui disent que « [par] l'inconscient collectif, l'Antillais a fait siens tous les archétypes de l'Européen[379] », puisque toutes les références politiques et culturelles de Marcel ne témoignent pas de la question coloniale ou de situations caribéennes.

[379] F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, p. 174.

Force est d'admettre que l'ambiguïté maintenue par Vallières autour de ce personnage n'aide pas à détendre les conflictualités du texte quant à la racialisation. Par ailleurs, l'analyse politique des organisations militantes françaises dirigées par des hommes blancs et le paternalisme face aux peuples colonisés qui en découle résulte en partie de la non-reconnaissance du fait que le prolétariat blanc métropolitain bénéficie du colonialisme et de l'exploitation racisante qui le maintient. Ce point est notamment soulevé dès 1948 par J.-P. Sartre dans son texte *Orphée noir*, préface à l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* de Léopold Sédar Senghor : « En dépit de lui-même, l'ouvrier blanc profite un peu de la colonisation : si bas que soit son niveau de vie, sans elle il serait plus bas encore[380] ». Le rapport entre la classe ouvrière blanche et la classe ouvrière noire issue des pays colonisés semble plus direct dans cet exemple, puisque toutes appartiennent au système économique de la France, mais le lien économique entre elles n'est fondamentalement pas si différent de celui identifié par W. Rodney entre les employé·e·s d'Alcan à Arvida et ceux et celles des Caraïbes. L'analyse de la reconfiguration des lignes d'exploitation impérialiste est essentielle à l'analyse politique d'une période où le prolétariat blanc des pays impérialistes bénéficie de manière grandissante des surplus dégagés par la mondialisation grâce aux modèles qualifiés d'« État-Providence », ou plutôt un État national « social[381] » selon la terminologie d'E. Balibar. Ces bénéfices sont aussi

[380] J.-P. Sartre, *Orphée noir*, p. 11.
[381] Cette terminologie est notamment utilisée par E. Balibar, dans « Le racisme, un universalisme ».

intellectuels : les réflexions et les pratiques développées par les divers mouvements anticoloniaux et antiracistes incarnent de nouvelles possibilités révolutionnaires qui seront mobilisées par les révolutionnaires blancs. F. Moten identifie d'ailleurs ce phénomène intellectuel comme une dette non consolidée envers la tradition radicale noire[382].

De là, il est possible de conclure partiellement que l'utilisation faite par P. Vallières des figures raciales fonctionne dans une conjoncture où l'universalisme se trouve à être à la fois une « revendication d'égalité qui commence par l'expression d'une révolte[383] » et l'objet fondateur d'une critique décoloniale de l'hégémonie occidentale. Cette ambiguïté se reconduit, à l'intérieur d'un certain périmètre limité s'il faut le répéter, dans l'écriture de P. Vallières : l'universalisme est un mode de pensée qui lui permet de se rapprocher d'une révolution décoloniale, espérant qu'une prise de conscience canadienne-française pourrait se faire immédiatement sur les mêmes termes. Mais le développement du terrain idéologique nationaliste en idéologie étatique

[382] « There is this debt at a distance to a global politics of blackness emerging out of slavery and colonialism, a black radical politics, a politics of debt without payment, without credit, without limit. This debt was built in a struggle with empire before empire, where power was not with institution and government, where any owner or colonizer had the violent power of a ubiquitous state. This debt attached to those who through dumb insolence or nocturnal plans, ran away without leaving, left without getting out. This debt got shared with anyone whose soul was sought for labor power, whose spirit was borne with a price marking it. And it is still shared, never credited and never abiding credit, a debt you play, a debt you walk, and debt you love. And without credit this debt is infinitely complex. It does not resolve in profit, seize assets, or balance in payment. The black radical tradition is the movement that works through this debt. The black radical tradition is debt work. It works in the bad debt of those in bad debt. It works intimately and at a distance until autonomia, for instance, remembers, and forgets. The black radical tradition is unconsolidated debt. » F. Moten, « Debt and Study » in S. Harney and F. Moten, *The2 Undercommons : Fugitive Planning and Black Study*, p. 64.

[383] E. Balibar, « Quel universalisme aujourd'hui ? ».

d'appareil entraine un glissement inévitable des propositions de Vallières. Comme le souligne E. Balibar : « Une nation existant en acte ou en puissance ne peut s'investir de la mission de sauver l'humanité, ou de lui apporter la paix, ou de la civiliser, etc. qu'à la condition de se penser comme immédiatement universelle dans sa singularité même[384] ». Il ajoute que celle-ci doit alors « "vider" cette singularité de tout caractère et de tout mode d'être particularistes, pour la "remplir" d'éléments universalistes [qui] consistent le plus souvent dans une version laïcisée des grandes religions, avec leur idéal de fraternité humaine universaliste[385] ».

Si l'utilisation de la figure d'appropriation d'une expérience noire du monde semble si efficace, c'est qu'elle mobilise tout un éventail de représentations littéraires, philosophiques et rhétoriques. Celles-ci servent à fixer dans l'imaginaire les rapports humains, traversés par la hiérarchisation, la racialisation, l'identité, la division, etc., utiles pour régler le monde selon les jeux économiques et politiques de domination. En dépit de ses quelques siècles d'existence, la figure du « n* blanc » possède au moment où Vallières la réclame, en particulier grâce à sa spectaculaire force oxymoronique, un effet significatif. Son utilisation par d'autres poètes contestataires de la période crée un sentiment de communauté et d'appartenance avec le texte felquiste, alors que son emploi à l'apparence plus politique ou plus économique, accentue son efficacité argumentative et symbolique. La commune reconnaissance nationale se trouve alors

[384] E. Balibar, « Le racisme, encore un universalisme ».
[385] *Ibid*.

exaltée par la textualité, entrainant un renforcement de l'attachement à cette figure rhétorique. La complexité de l'oxymore – notamment les couples « visible » et « invisible » ainsi que « pareil » et « différent » – permet de traduire l'ambiguïté de la situation de colonialité québécoise, en ce qu'elle est ressentie. Ce caractère sensible, proche de l'esthétique rimbaldienne, se révèle effectivement bien plus fondamental que la simple comparaison socioéconomique. Enfin, les références à l'autobiographie et au récit de conversion permettent de solidifier le stratagème de construction d'une identité politique révolutionnaire sur la base d'une identité nationale, entre autres parce qu'elles arrivent assez efficacement à répondre aux problèmes soulevés par les perceptions d'ahistorisme, de défaite et d'infériorité, tout en pouvant négocier les tensions ainsi créées par le recours à l'ironie.

Malgré sa méconnaissance de la situation des Noir·e·s au soi-disant Québec, il est probable que l'intérêt que porte Vallières aux mouvements décoloniaux et antiimpérialistes est sincère. Il s'engage pleinement pour la révolution – un engagement confirmé par son emprisonnement et son interpellation en terroriste – et nul ne la porte mieux que les communautés colonisées en lutte. Leur importance est absolument indispensable à toute analyse concrète de la situation économique et politique. Leur influence est à la fois directe, par des références aux textes et aux leaders ou par l'utilisation de mêmes poétiques ou de mêmes grammaires, et indirecte, par la réactualisation de l'universalisme, de la lutte démocratique, des notions de liberté, d'authenticité, de fraternité. Pourtant, ce sincère partage d'une contemporanéité politique ne suffit pas à instaurer un rapport éthique aux expériences noires

dans *NBA*. Vallières partage avec Paul de Tarse une « audace un peu excessive » (Rom 15 : 15) : loin de n'être qu'un débordement, elle est une nécessité de la structure prédicative même. L'utilisation rhétorique de l'appropriation d'une expérience noire doit dépasser les bornes de l'acceptable pour produire son effet et pouvoir se déployer sur de nouveaux territoires. Le fait reste que les personnes noires réelles convoquées par le texte de Vallières doivent nécessairement être maintenues à une certaine distance. Plus on se rapproche du foyer d'énonciation prolétaire canadien-français du texte, plus les références sont diffuses, symboliques, généralisantes, voire mystifiantes. Vallières ne peut s'approprier ce vêtement noir que s'il est seul dans la pièce à pouvoir le porter – sous peine de susciter le ridicule ou le malaise qui ruinerait l'effet. Les habits neufs de l'Empereur en disent plus que ce qu'ils révèlent. Ainsi, pouvons-nous constater qu'en dépit d'une sensibilité réelle aux luttes et aux conditions noires, l'intérêt de loyauté envers la communauté canadienne-française en tant que représentation imaginaire primaire maintient Vallières captif de l'arsenal argumentatif de la « prison de la race ».

Chapitre 2. La nation perdue : communauté imaginaire et enjeux coloniaux

« Je suis un fils déchu de race surhumaine,
Race de violents, de forts, de hasardeux,
Et j'ai le mal du pays neuf, que je tiens d'eux,
Quand viennent les jours gris que septembre ramène »
A. DesRochers, *À l'ombre de l'Orford*

L'appropriation de l'expérience noire dans *NBA* offre une source incommensurable d'emprunts, de calques, de pillages et de dettes. Si elle s'inspire de l'expérience réelle des mouvements associés au mot d'ordre « Black Power », elle se conjugue à la problématique et douloureuse absence d'une représentation adéquate des vies noires au soi-disant Québec. Surtout, elle ressemble à un voile, un vêtement qui recouvrent la communauté canadienne-française dont parle Vallières, cette « communauté blanche d'Amérique ». Si, comme le propose P. Néméh-Nombre, l'imaginaire proposé par Vallières s'est reconduit dans les discours contemporains sur la manière dont les Québécois·es se représentent eux-mêmes, jusqu'à en

justifier les dérives identitaires d'appropriation culturelle[386], c'est parce que, malgré certaines sensibilités décoloniales, le texte se déroule et se déplie entièrement sur le terrain de ce que l'on désignera comme la « nation québécoise ». Bien que le rapport du militant felquiste à la nation soit implexe, le fait est que l'objet de discours reste complètement pris dans un récit québécois dominant, qualifié par D. Giroux de « récit sclérosé, pris avec lui-même, […] dans un narcissisme blessé[387] ». Dès lors, il ne s'agit plus simplement de situer et de comprendre son « nationalisme » – au sens le plus large du terme, c'est-à-dire en tant que « principe de légitimation politique selon lequel il doit y avoir une convergence entre une unité culturelle réelle ou imaginée, et des frontières politiques[388] », ni de se restreindre à analyser l'essai de P. Vallières dans les bornes de l'histoire du nationalisme québécois (nationalisme traditionnel, ultramontanisme, néonationalisme, etc.). Il est nécessaire de déceler la manière dont ce rapport est construit dans et par l'œuvre, explicitement et par glissements, y compris dans sa négativité. Cette saisie permet alors de déconstruire partiellement l'histoire nationale qui loge, de manière parfois clandestine, dans l'œuvre de P. Vallières.

L'imbrication entre le nationalisme et la catégorie large de « culture » peut se faire à une certaine distance de l'instance économique. C'est-à-dire que cette culture est d'une part toujours

---

[386] P. Néméh-Nombre, « "Sauvage", "esclave" et "N*gres blancs d'Amérique" : hypothèses sur le complexe onto-politique québécois ».
[387] D. Giroux, « Libre parole et réciprocité : entre égales libertés et bien public », conférence prononcée le 15 avril 2021.
[388] F. G. Dufour, *La sociologie du nationalisme. Relations, cognition, comparaisons et processus*, p. 18.

explicitement ou implicitement nationale, incarnée dans des objets situés qui sont produits dans des coordonnées (spatiales, temporelles, linguistiques, religieuses, institutionnelles, etc.) elles-mêmes interprétées par ce prisme. Dans le cas de la littérature québécoise, l'intersection des simples coordonnées « langue française » et « Amérique » génère du signifiant national, avant même que de s'intéresser à la lettre du texte. D'autre part, les contradictions internes au champ culturel (querelles artistiques ou institutionnelles, effets de mode ou de vieillissement, etc.) se médient et se règlent sur le même terrain, sans relation de premier degré avec les changements économiques, essentiellement grâce aux appareils idéologiques et aux dispositifs de réglage, au sein desquels l'appareil scolaire joue un rôle de premier plan[389]. Parce qu'il est à la fois déterminé par sa situation de production et par sa situation de lecture, et parce qu'il donne spontanément l'impression d'appartenir à la « Culture », illusoirement indépendante du monde économique, tout objet national culturel se trouve à être facilement disponible pour l'idéalisation et le glissement théorique. Ainsi, il semble pertinent de souligner avec A. Ahmad que les réflexions autour des objets culturels ont historiquement inclus une forte tendance à la singularisation nationale, voire civilisationnelle, qui du même coup, donne corps aux emblèmes d'une culture

[389] On consultera à ce sujet l'ouvrage de R. Balibar, *Les Français fictifs*. Elle y précise notamment que « Dans la France issue de la Révolution française, nul n'est censé ignorer la littérature française. Tout citoyen français est en rapport officiel avec la littérature française puisqu'il est scolarisé, et que la littérature française est l'un des secteurs essentiels de l'enseignement d'État. Le statut national scolaire de la littérature française explique en dernière analyse les effets de valeur spécifiques des fictions consacrées à titre « littéraires » par les classes sociales dominantes dans le régime ». Dans le cas québécois, il faudrait interroger les mutations et les continuités du système scolaire québécois après la modernisation de l'État des années 1960 et 1970.

nationale prétendument unifiée[390]. L'essai de P. Vallières, avec sa figure-titre d'appropriation raciale qui qualifie la nation, du moins pour une période donnée, répond très clairement de cette tendance lourde. *NBA* fonctionne à la fois en tant que balise d'un changement sociohistorique irrévocable et comme témoin d'un rapport toujours conflictuel et insaisi de la colonialité en Amérique.

Deux piliers structurent le rapport à la nation dans le texte à l'étude. D'abord, la manière dont se rend visible l'imaginaire de la communauté canadienne-française, puis québécoise. Ensuite, à l'opposé, se trouve la manière dont s'efface et se dissimule le colonialisme blanc sur les populations autochtones, un processus qui correspond à la prise de possession de cette soi-disant Amérique dans les représentations symboliques. Dans ce chapitre, il s'agira d'abord de présenter le rapport ambigu qu'entretient le texte de Vallières avec l'idée même du nationalisme, et plus spécifiquement la façon dont celle-ci fonctionne en tant que signifiant flottant au sein d'un monde racialisé. Nous reviendrons sur certaines notions politiques comme le droit à l'autodétermination des peuples et l'internationalisme, ainsi que sur ce qu'implique l'idée même de peuple. Ces réflexions permettront de remettre en question l'appartenance de la communauté québécoise à l'hégémonie blanche, en particulier dans son rapport à l'autoreprésentation culturelle et au territoire. De là, dans un deuxième temps une réflexion sera entamée sur

[390] A. Ahmad, *In Theory*, p. 8.

l'américanité coloniale, indissociable de la première et pourtant souvent dissimulée. Si le premier chapitre se penchait sur l'*appropriation* d'éléments des cultures noires, liés à la racialisation et à l'esclavage, ce deuxième chapitre cherchera à mettre en lumière l'*expropriation*[391] culturelle et territoriale des populations autochtones comme processus de constitution nationale.

2.1 L'esprit de la nation

> « Nous sommes des moutons et, qui le veut, peut nous tondre. Il n'y a pas de race inférieure, mais il y a dans le monde un peuple qui fait tout en son pouvoir pour démontrer que cette race existe, et ce peuple, c'est nous, et cette race, ce serait la nôtre. Partout ailleurs la jeunesse a des élans; ici, elle n'a que des craintes. »
> Arthur Buies, *La lanterne*

L'essai de P. Vallières est habituellement perçu comme un jalon incontournable de l'histoire des idées nationalistes au soi-disant Québec. Il correspond parfaitement à ce que P. Bayard identifie comme un livre-écran, c'est-à-dire un livre qui n'est pas tant abordé du point de vue de l'analyse littéraire que traité comme « objet de substitution fabriqué pour la circonstance[392] ». Cette circonstance étant ici l'histoire politique et sociale de la communauté canadienne-française, blanche et catholique, dans son ensemble d'abord, mais aussi plus spécifiquement l'histoire d'un individu. L'emploi du livre-écran « donne une place majeure à ce que le lecteur sait ou croit savoir

[391] Nous empruntons cette expression à la militante décoloniale et panasiatique Joohee [Bourgain].

[392] P. Bayard, *Comment parler des livres que l'on n'a pas lus ?* p. 53.

du livre, et donc aux propos échangés à son sujet. Pour une large part, les discours que nous tenons à propos des livres concernent en réalité d'autres discours tenus sur les livres, et ce à l'infini.[393] » La majorité des discours ainsi générés et soutenus par la mention du livre-écran *NBA* sont corolairement ceux liés à la communauté nationale et au nationalisme, jusqu'au point où ils en deviennent pratiquement indissociables. Ces discours, qui appartiennent à cet ensemble virtuellement infini, sont composés d'une masse importante d'encombrements idéologiques, plus ou moins dissimulée derrière le processus-écran, qui revêt à son tour un caractère multiple.

La lecture de *NBA* révèle rapidement, et à de nombreuses reprises, que la conflictualité et la complexité caractérisent la relation du texte avec le nationalisme. Celles-ci s'identifient premièrement par le choix des mots et dans le recours à une terminologie qui distingue essentiellement le « séparatisme québécois » – que Vallières dit « appu[yer] à cent pour cent[394] » malgré ses problèmes – du « nationalisme canadien-français petit-bourgeois ». En effet, le terme « nationalisme » est fréquemment employé par Vallières dans cette locution, où apparaît un caractère dépréciatif marqué. Pourtant, cette distinction reste fondamentalement équivoque. D'abord, parce que le texte n'adhère pas strictement à cette opposition terminologique. À un endroit du texte, par exemple, Vallières « ne condamne […] que le nationalisme des exploiteurs

[393] *Idem*.
[394] *NBA*, p. 331.

et non pas celui des exploités, des pauvres, des humiliés[395] ». C'est donc qu'il y a une certaine synonymie entre le « nationalisme des exploités » et le « séparatisme québécois ». Par ailleurs, dans la section de *NBA* consacrée à la situation raciale états-unienne, le texte se conclut partiellement sur une série de comparaisons entre le « nationalisme noir » et le « séparatisme québécois », qui crée un ancrage dans l'imaginaire de la décolonisation tout en justifiant la figure-titre oxymoronique d'appropriation d'une expérience noire du monde. Enfin, le « séparatisme québécois » est une sous-catégorie abstraite de la catégorie plus large du nationalisme ; cette abstraction peut ne contenir que ses éléments les plus progressistes, elle en reste toujours néanmoins liée aux éléments les plus conservateurs, ne serait-ce que par la nécessité de leur contestation et de leur mise en distance.

La méfiance de Vallières devant le « nationalisme canadien-français petit bourgeois » est particulièrement bien illustrée au premier chapitre, consacré à une histoire commentée et imaginée du soi-disant Québec. En parlant d'abord du XIX^{e} siècle, puis du XX^{e} siècle, Vallières y fustige un « nationalisme absurde[396] » qui correspondrait aux intérêts de la petite-bourgeoisie, du clergé et de la « petite industrie familiale ». Cette dernière expression est connotée de mépris pour qualifier l'arrogance et le paternalisme de ces « petits patrons », qui comme la famille

[395] *Ibid.*, p. 369.
[396] *NBA*, p. 43.

Beaubien[397], exploitent leurs employé·e·s. En soulignant que « [la] petite bourgeoisie canadienne-française doit à son idéologie de clocher de n'avoir pas été complètement balayée par l'offensive économique des Américains, au XX^e siècle[398] », Vallières accentue le rôle relatif de cette bourgeoisie dans la médiation entre les nations. Cela lui permet de présenter du même coup une critique anticléricale. Le texte cherche à montrer non seulement les failles de cette histoire, mais aussi celles de son historiographie : « La Nouvelle-France idyllique du Chanoine Groulx n'a jamais existé ailleurs que dans l'imagination des apôtres de la théocratie et de l'obscurantisme[399] ». L'idéologie de la conservation relèverait d'une force de préservation revêtant un caractère national, qu'activent le clergé et ses institutions religieuses, en partenariat avec l'élite canadienne-française, notamment pour la période ultramontaine de la première moitié du XX^e siècle. Pour Vallières, cette élite aurait tenté de :

> [falsifier] délibérément l'histoire afin d'idéaliser la vie des Habitants sous le régime français faisant des synonymes des mots "rural", "catholique" et "français" et prêchant la croisade du "retour à la terre" comme l'unique solution aux graves problèmes sociaux de la nation canadienne-française[400].

---

[397] Vallières tient au sujet de cette famille pour laquelle il travaillera quelque temps, des propos incendiaires : « À l'occasion du Nouvel An, Madame de Gaspé-Beaubien, épouse du défunt fondateur de l'entreprise, venait dans sa chaise roulante, nous offrir des chocolats et son sourire de vielle cr… ! Elle était la présidente de l'hôpital Sainte-Justine (Justine, c'était son prénom) et toutes les infirmières de l'hôpital la détestaient. La maison de courtage L. G. Beaubien s'occupait des investissements des bonnes sœurs et le cardinal des pauvres offrait la Croix pontificale à la grande chrétienne dont la fortune était faite de l'exploitation et de l'aliénation du peuple. Ah ! Cette dépouille de notre bourgeoisie "nationale" ! À incinérer, camarades, à incinérer ! », *NBA*, p. 156.

[398] *NBA*, p. 50.

[399] *Ibid.*, p. 86.

[400] *Ibid.*, p. 37.

Vallières conclura en proposant que « ce nationalisme absurde fût qualifié de “miracle chrétien” et la misère fût arrosée d’eau bénite[401] ». La « nation embryonnaire[402] » serait alors le résultat d’une organisation du clergé, suivant la prise de possession britannique du territoire. La nécessité de sa préservation – nécessité contestée donc par Vallières, qui souhaite mettre l’accent sur les conditions matérielles d’une population démunie, plutôt que sur la survie nationale et culturelle – aurait permis de justifier idéologiquement et de régler les conditions d’exploitation économique et d’appauvrissement culturel. En ce sens, cette position du militant felquiste possède des similarités avec celle que présente l’historien E. Hobsbawm sur le cas québécois, au sein de son étude sur les nations et le nationalisme :

> […] Canadian French were in no sense threatened as languages, but their speakers did not require a socio-linguistic elite, and conversely, the speakers of the dominant language did not need to recognize the educated users of the vernacular as an elite either. What was under threat was not their language but the status and social position of the […] Québécois middle strata. Only political protection could raise these[403]

---

[401] *NBA*, p. 43. Il semble utile de souligner que Vallières présente l’idéologie du terroir comme une idéologie construite consciemment, ce qui semble un peu simpliste. Mais cette simplification a des effets rhétoriques – on dénonce ceux qui mentent et manipulent en utilisant la topique de la révélation – et des effets politiques – les choses auraient pu être autrement – tentant de mettre à mal un des piliers de l’historiographie nationaliste. Ainsi, on peut lire « Montréal était alors une ville plus anglaise que française et le milieu rural représentait, aux yeux de l’élite canadienne-française, la vraie nation, le vrai peuple. Mais si le peuple refusait de vivre dans ce milieu rural, “la nation” (c’est-à-dire la petite bourgeoisie et le clergé) ne disparaîtrait-elle, à plus ou moins brève échéance ? Que deviendraient l’Église et la petite industrie familiale ? […] C’est alors que l’instinct de conservation inspira au clergé et à la petite bourgeoisie l’idéologie du “retour à la terre” et de la “colonisation” des vastes régions inexploitées du Québec […] Laissant les impérialistes envahir silencieusement “la patrie”, Honoré Mercier, par exemple, transforma “la colonisation” en une politique de salut national et aidé par le clergé, il fit du “retour à la terre” une véritable épopée mystique. »

[402] *NBA*, p. 32.

[403] E. Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, p. 119.

Vallières tente ici de faire voir que l'élite canadienne-française, bien que moins puissante que l'élite britannique détentrice du pouvoir économique, utilise l'argument national pour mobiliser les masses populaires comme un levier afin de se maintenir et de s'élever politiquement. Ce subterfuge ne pourrait alors n'être pleinement neutralisé que par :

> [Une] longue lutte révolutionnaire, exigeant un niveau sans cesse plus élevé de conscience et de responsabilité [qui pourrait] permettre aux masses opprimées et humiliées d'échapper au fascisme, à la magie d'un nationalisme fanatique, fabriqué pour les besoins d'une minorité d'individus en quête d'une plus grande mesure de pouvoir économique et politique[404].

La tendance nationaliste agit comme une force de conservation. Un groupe d'individus relativement privilégiés parmi un ensemble communautaire cherche conséquemment à stabiliser les rapports politiques nationaux pour solidifier et accroître son rôle dans le grand jeu socioéconomique. C'est en ce sens que le « nationalisme petit-bourgeois » est intrinsèquement contraire aux tendances à l'abolition du capitalisme et du régime de propriété privée. Toutefois, cette contradiction n'exclut pas que la tendance nationaliste de la bourgeoisie puisse jouer un rôle progressiste dans certaines situations historiques précises. Cela peut être le cas lorsqu'il y a une occupation militaire (ou paramilitaire) d'une communauté par une puissance étrangère, voire une menace d'occupation. Cette élite peut aussi s'opposer à l'oppression ethnique, culturelle ou religieuse du groupe auquel elle appartient, et qui se voit ainsi discriminé, ciblé, exclu ou

[404] *NBA*, p. 333.

dépourvu de droits démocratiques accordés à d'autres groupes. Ce caractère dualiste du nationalisme, est intrinsèquement conservateur, mais peut s'avérer progressiste en situation et provoquer à son tour des glissements et des ambiguïtés entre les questions sociales et les questions nationales.

Vallières esquive la catégorie « nationalisme » en choisissant plutôt d'inscrire sa pensée et son action dans un rapport au « séparatisme québécois ». Néanmoins, l'adhésion à ce mouvement reste ambiguë, et se fait en deux étapes. D'abord, lorsque Vallières revient sur son expérience de journaliste à *Cité Libre*, il se questionne :

> Étais-je séparatiste ? Je le crois. Mais je ne l'étais pas à la façon [qui] doit servir les intérêts de la petite-bourgeoisie canadienne. Je voulais, par le socialisme, justifier un séparatisme révolutionnaire, celui de la classe ouvrière, un séparatisme qui soit synonyme de révolution sociale et pas simplement d'indépendance juridique[405].

Ce n'est que plus tard, à travers l'expérience et l'analyse qu'il développe notamment au sein de la revue *Révolution québécoise*, puis au Front de Libération du Québec, que Vallières en vient à « appuyer à cent pour cent » le séparatisme québécois. À première vue, ce concept semble présenter l'avantage de rompre ouvertement avec le fédéralisme canadien tout en s'éloignant des vaseuses questions d'ordre ethnique, linguistique ou religieuse, pour se concentrer sur un principe politique qui apparaît comme plus performatif que celui de la nation. Mais cette idée de

[405] *NBA*, p. 299.

« séparatisme » n'échappe pas de manière convaincante aux critiques dont le nationalisme était l'objet dans le texte même de Vallières ou dans d'autres écrits de l'époque qui partagent les mêmes sensibilités politiques. Par exemple, le « Manifeste 1964 » rédigé par l'équipe de *Parti pris*, n'hésite pas à amalgamer le séparatisme québécois au nationalisme et à le présenter même sous sa forme nouvelle comme « une idée vide, sans contenu politique réel, sans contenu social », « une idée bourgeoise », « l'idée par excellence dont les nouveaux bourgeois libéraux avaient besoin : elle apportait la seule solution réelle aux problèmes financiers entre autres, qui bloquaient le chemin de la "Révolution tranquille"[406] ». Le manifeste n'hésite pas à professer, en détournant le récit providentiel, que « la bourgeoisie allait vers l'indépendance comme vers son destin[407] ». Néanmoins, ce que reconnaît le comité de rédaction du manifeste, c'est que l'idée d'indépendance pourrait *aussi être* « l'incarnation d'une volonté de libération : par son caractère globalisant, cette idée ouvrait la voie à une nouvelle façon, radicale et révolutionnaire, de poser les problèmes[408] ». En 1964, Vallières publie un texte intitulé « Le nationalisme québécois et la classe ouvrière » dans la revue *Révolution québécoise* qu'il dirige avec C. Gagnon avant leur adhésion au F.L.Q. et qu'il qualifie dans *NBA* de revue « indépendantiste [marquée] « par une volonté […] nette de dissocier le socialisme révolutionnaire du nationalisme réactionnaire de la

[406] *Idem*.
[407] *Idem*.
[408] *Ibid.*, p. 6-7.

petite-bourgeoisie canadienne-française[409] ». Ce texte, comme le « Manifeste 1964 » souhaite reconnaître le potentiel révolutionnaire de « l'actuel mouvement nationaliste », en ce qu'il ne serait non pas une « question de races, mais une expression de la lutte des classes[410] », dans une conception politique où le prolétariat du soi-disant Québec serait constitué en classe nationale.

Seulement, ces tentatives n'arrivent pas à résoudre la conflictualité engendrée par la présence substantielle de la question nationale. La négociation entre l'hostilité devant un nationalisme traditionnel et l'adhésion au séparatisme québécois structure tout le texte de Vallières. Au-delà du potentiel politique de l'enjeu, identifié par *Parti pris* et par *Révolution québécoise*, le nationalisme se construit à même le développement de la conscience politique d'un groupe, puisque celui-ci ne peut voir son expression que dans des marqueurs de situation qui sont toujours en même temps ceux de la nation : l'oppression linguistique, religieuse, ethnique, d'origine, de droits civiques, etc. En présentant sa version de l'histoire du Québec, Vallières doit toujours lutter contre un courant qui le mènerait vers une analyse d'oppression nationale pour recentrer son propos sur la question sociale, c'est-à-dire la lutte des classes, l'exploitation, la pauvreté, contre la force d'unification de toute histoire nationaliste. Cette tendance lourde est définie par A. Ahmad qui la qualifie alors de singularisation nationale d'une histoire et d'une culture unifiée. Par exemple, dans un extrait sur le passage en régime

[409] *Ibid.*, p. 301-302.
[410] P. Vallières, « Le nationalisme québécois et la classe ouvrière », p. 19.

britannique, on peut lire dans l'essai felquiste : « [r]ien ne changea dans la vie frugale et monotone des habitants. Ils étaient toujours des bêtes de somme, méprisées dans un pays hostile[411] ». Ironique, Vallières ajoute aussitôt que « Dieu soit loué, le clergé reçut l'ordre du Ciel de faire de cette collectivité résignée et muette une nation dévouée à l'Église. Enfin, cette vie d'esclavage prendrait un sens en devenant rédemption ». À la critique anticléricale s'ajoute donc l'idée que l'unité nationale de la communauté canadienne-française catholique ne résulterait pas de l'autoreprésentation des habitants dans leur antagonisme avec le régime britannique, puisque leurs conditions de vie difficiles n'auraient pas changé. Il s'agirait plutôt d'une nécessaire invention idéologique de l'Église, encore en ce qu'elle joue le rôle que devrait tenir un État-nation.

NBA résume l'histoire de la présence blanche, française et catholique en Amérique en trois temps : l'exploitation féodale et l'accumulation primitive des ressources par le régime français, qui se poursuit de manière hybride avec le capitalisme en processus d'industrialisation sous le régime britannique, celui-ci arrivant à son développement et à sa stabilisation sous des intérêts anglo-canadiens et américains, toujours avec l'appui de la petite-bourgeoisie canadienne-française. Vallières souhaite ainsi s'opposer à une historiographie divisée entre « régime français », « régime anglais » et « Confédération canadienne » pour y substituer une historiographie des modes de production, où il devient plus facile de comprendre le rôle

[411] *NBA*, p. 32.

complexe et parfois contradictoire que peuvent jouer des forces appartenant à divers groupes nationaux. En effet, ce que veut faire voir Vallières, c'est que chacun de ces stades est d'abord marqué par une opposition de classe, qu'il n'y ait qu'un groupe « national » ou plusieurs[412]. Mais que pour deux de ces trois stades, y compris celui où le texte est produit, il y ait une situation nationale qui ne correspond pas à celle de l'État-nation, génère spontanément une lecture nationaliste, c'est-à-dire que le recoupement entre la majorité prolétaire de la nation et la majorité d'une population appartenant à un groupe culturel qui n'est majoritairement pas celui de ceux qui possèdent les moyens de production, donne l'impression d'une inadéquation, d'une lacune, d'une non-correspondance à fixer. Nous retrouvons alors le sentiment d'ahistorisme médié sous un mode ironique reconduit par les écrivain·e·s québécois·es de la période. E. Balibar, dans son ouvrage *La crainte des masses*, propose à ce sujet une réflexion intéressante :

> Dire que le nationalisme est, génériquement, organique de l'État-nation, ou mieux encore de l'époque de l'État-nation comme forme dominante, ce n'est pas dire que tous les nationalismes soient étatiques, pas plus que toutes les idéologies et tous les mouvements religieux ne l'étaient à une époque antérieure. Ce n'est pas non plus dire que l'État bourgeois fonctionne sur la seule base du nationalisme. Mais c'est dire que tous les nationalismes sont en rapport avec l'État-nation, c'est-à-dire le servent, le contestent ou le reproduisent[413].

[412] Nous reconduisons ici l'aporie du texte quant à la présence des populations autochtones. Retenons toutefois que cette omission est essentielle à la logique de l'articulation entre l'appropriation nationale québécoise du territoire et l'expropriation territoriale et culturelle des peuples autochtones.
[413] E. Balibar, *La crainte des masses*, p. 360.

Dans ces circonstances, impossible donc de produire un texte qui échapperait à la force constitutive de l'État-nation et de ses interventions idéologiques dans les processus de pensée. Vallières peut tenter de s'éloigner d'un discours nationaliste dominant en se recentrant sur les conflits sociaux, au détriment de « la présence d'éléments fascistes au sein du mouvement séparatiste[414] », mais il ne peut le faire complètement sans rompre avec ce qu'il a identifié comme le « potentiel révolutionnaire » de ce mouvement. Loin d'y voir une résolution, ne serait-ce que partielle et temporaire, le « séparatisme québécois » reconduit les problèmes posés par le nationalisme, et la digue créée entre les éléments progressistes et les éléments réactionnaires ne suffit pas à retenir les eaux. Prudent quant aux limites mêmes du nationalisme, Vallières écrit en ce sens que « ce n'est pas un projet d'indépendance ou de ''république'' qui donne à une lutte de libération dite ''nationale'' un caractère véritablement révolutionnaire [mais plutôt] un projet global de transformations radicales de tout le système économique et politique et des rapports sociaux qui s'y sont développés[415]». Il ajoute enfin qu'« [u]n gouvernement nationaliste docile [serait] le plus sûr des alliés pour Washington [puisque] ce que redoutent les Américains, c'est le socialisme, la révolution populaire[416] ».

---

[414] *NBA*, p. 331.
[415] *Ibid.*, p. 404.
[416] *Ibid.*, p. 61. Dans l'appendice à l'édition définitive publiée chez Typo, on peut lire dans l'annexe intitulée « Pierre Vallières et le Québec », qu'en 1967, « à Ottawa, le Conseil de sécurité canadien avait jugé le séparatisme plus ''dangereux que le communisme'' pour la sécurité nationale ». Cette évaluation des appareils répressifs d'État n'est à notre sens ni une affirmation qui invalide l'hypothèse de Vallières ni une spécificité qui distinguerait la situation canadienne de la situation états-unienne. Elle estime surtout qu'il est plus probable qu'advienne une séparation de

Ce qu'il faut ici retenir, c'est que le texte de Vallières se rallie au « séparatisme québécois », mais qu'il n'y trouve pas son fondement. Il y adhère après une évaluation de la situation réelle qui lui permet de parier, dans un geste près de la pensée de W. Benjamin, que ce mouvement ouvrira peut-être la porte de la révolution : « Je voulais, par le socialisme, justifier un séparatisme révolutionnaire[417] ». L'importance du « je » autobiographique est appréciable dans cet argumentaire. Il agit dans un rapport métonymique avec la nation à des fins propagandistes, c'est-à-dire que si un individu peut appuyer le séparatisme révolutionnaire, c'est que tous ceux qui partagent au moins partiellement son identité peuvent le faire à leur tour. Mais ce « je » indique aussi une position d'extériorité devant cette conception du monde, certes endossée, mais pas fondamentale. Le même effet se répète ailleurs : « Ma conclusion allait même jusqu'à avouer que j'étais très heureux que le séparatisme donne l'occasion à un nombre croissant de Québécois de s'affirmer, de prendre parti, de se libérer de l'ancestrale résignation aux fatalités dites historiques[418] ». Ce « je » heureux n'appartient pas au « nombre croissant de Québécois » qui s'affirment par le séparatisme. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, la notion d'alliance chez Vallières prend une importance structurante dans le développement de sa rhétorique politique, qui correspond en de nombreux aspects à la pensée de Paul de Tarse. À la

---

la province, en particulier par l'impulsion de la (petite)bourgeoisie nationale, qu'une révolution sociale, contraire aux intérêts de cette dernière. En ce sens, le Conseil de sécurité canadien vient confirmer l'hypothèse du « Manifeste 1964 » et de « Révolution québécoise », sur la possible brèche que créerait l'indépendance du Québec.

[417] *Ibid.*, p. 299.

[418] *Ibid.*, p. 244.

lumière de cette réflexion, la distance entre le « je » et le « nombre croissant de Québécois » se comprend mieux ; la singularité des individus interpellés par la politique se dissout, au moins partiellement, dans une subjectivation qui s'incarne alors dans la reconnaissance de la nécessité de la libération.

Plus encore, Vallières écrit que cette nouvelle alliance lui permet de mettre un terme à l'hostilité qu'il entretenait envers la communauté québécoise, et qui l'avait poussé vers le nihilisme, la misogynie et l'expatriation. Le texte se porte témoin :

> Tout en me réconciliant avec le monde et avec autrui, je me réconciliai avec la nation québécoise et francophone, non pas avec celle qui depuis des siècles a été « comblée » de pauvreté, d'ignorance et de religion, mais avec celle qui commence enfin à dire non à l'exploitation et cherche à s'émanciper totalement. Ce que nous avons été importe moins, à mes yeux, que ce que nous deviendrons, si nous le voulons. Longtemps notre devise a été « Notre maître le passé », et nous idéalisions ce temps révolu où le catholicisme, la résignation en bloc et la misère pour tous étaient le lieu de notre unanimité et la garantie de notre survivance comme de notre isolement. Aujourd'hui, nous devons prendre comme devise : « Notre maître l'avenir », et, sans détours inutiles, affirmer notre présence au monde[...][419].

La première phrase de l'extrait se conjugue à la première personne et met en scène le conflit entre le « je » et la « nation québécoise et francophone ». Malgré un léger décalage dans leurs parcours, le texte unit l'émancipation de l'individu Pierre Vallières à celle de la nation, qui arriveraient ainsi ensemble à maturité – le récit historique rejoignant alors l'autobiographie. La

[419] *Ibid.*, p. 293-294.

deuxième phrase de l'extrait introduit le « nous » comme sujet, sous les yeux de l'énonciateur ; la réconciliation tout juste annoncée peut s'incarner dans le texte. La possibilité de volonté, « si nous le voulons », semble témoigner d'un possible rapport authentique avec cette communauté nationale, en ce qu'elle pourrait aussi être communauté politique. Pourtant, la phrase suivante déplace l'intention non plus dans la réconciliation sincère, mais dans le recours à un dispositif rhétorique qui met en scène la prise de conscience. Rappelons que cet extrait s'inscrit dans le texte après presque trois cents pages d'argumentaire somme toute hostile au nationalisme traditionnel et à la pensée de Lionel Groulx[420]. Ce « nous » qui idéalisait un temps perdu et qui trouve son unanimité dans la misère est impersonnel, et représente – c'est-à-dire qu'il cherche à recréer des effets de présence – la communauté nationale canadienne-française. Il y a dissonance, puisque le « je » ne peut pas être métonymique du « nous ».

Toute la négociation entre l'appartenance à une communauté nationale située et la recherche d'un universel internationaliste telle qu'elle apparaît dans l'essai de Vallières confirme l'analyse déjà proposée par K. Marx et F. Engels dans le *Manifeste du Parti communiste* : « La lutte du prolétariat contre la bourgeoisie, bien qu'elle ne soit pas au fond une lutte nationale, en revêt cependant tout d'abord, la forme. Il va sans dire que le Prolétariat de chaque pays doit en finir,

[420] Pour une étude à propos des réactions de P. Vallières lors des commémorations entourant le centenaire de Lionel Groulx, on consultera l'article de J. Livernois, « Le retour du chanoine Groulx malgré Pierre Vallières : l'hypothèse d'une palinodie dans les années 1970 ».

avant tout, avec sa propre bourgeoisie[421] ». Avec insistance : une lutte qui n'est pas « au fond une lutte nationale », mais qui en « revêt […] tout d'abord, la forme ». Dans un texte structuré par l'oxymore-titre basé sur l'appropriation raciale – ces Blancs recouverts d'un vêtement noir, celui du dénigrement historique lié à la racialisation de l'exploitation et des hiérarchies sociales – ce revêtement[422] supplémentaire, celui du décalage entre le contenu d'une lutte politique, et sa forme, c'est-à-dire son caractère visible, ajoute aux renversements et aux dissimulations de la rhétorique. Il s'agit alors de voir dans quelle mesure la conflictualité générée par le champ idéologique de la nation dans le texte génère des glissements, des appropriations et des stratégies d'évitement et d'adhésion.

LA NATION : UN SIGNIFIANT GLISSANT

> « L'histoire d'un peuple colonial […] n'est pas l'histoire d'un peuple fait, c'est l'histoire attachante d'un peuple qui se fait. »
> Lionel Groulx*, Histoire du Canada français*

La notion de « signifiant glissant » permet de mieux comprendre comment l'idée de « nation », et celle de « nationalisme » qui lui est rattachée, se posent dans l'essai de P. Vallières. Elles sont de prime abord liées à tout un bagage de signification relatif à la représentation et à l'autoreprésentation philopolitique des groupes humains. Pourtant, son sens n'est pas fixé : il

[421] F. Engels et K. Marx, *Manifeste du Parti communiste*.

[422] La traduction française nous est utile, car elle permet de filer la métaphore textile. Néanmoins, dans le texte original allemand « *Obgleich nicht dem Inhalt, ist der Form nach der Kampf des Proletariats gegen die Bourgeoisie zunächst ein nationaler.* », la non-identité entre contenu (« *Inhalt* ») et forme (« *form* ») provoque un décalage qui appelle la topique du travestissement.

fluctue, il change, il évolue selon les contextes et les milieux. Dans son ouvrage, *The Rhetorical Foundations of Society*, le politologue E. Laclau s'intéresse au rôle de la rhétorique dans l'émergence de l'idéologie. Il débute sa réflexion à partir des débats sur la notion de « fausse représentation », qui serait elle-même abstraction de la « fausse conscience ». Celle-ci correspondrait aux effets de l'aliénation capitaliste, selon une proposition théorique se réclamant du marxisme, généralement associée au philosophe et critique littéraire hongrois G. Lukàcs. La popularité de ce concept en a fait un lieu commun du rapport entre capitalisme et idéologie, autant dans des conceptions intellectuelles se réclamant du marxisme que pour celles qui souhaitent le détracter. Dans *NBA*, P. Vallières recourt à cette conception humaniste de la conscience, en particulier parce qu'elle facilite largement le glissement de la rhétorique chrétienne vers une rhétorique révolutionnaire. Il propose que « toutes les révolutions ont eu pour point de départ la prise de conscience par une large fraction d'une population donnée du caractère conservateur et parasitaire de la classe dominante[423] ». La perspective humaniste subordonne la matérialité de l'existence – y compris les processus de pensée – à une prise de conscience première, supposée toujours-déjà remplie par l'événement révolutionnaire. La prise de conscience des masses peut alors correspondre à une forme d'épiphanie, c'est-à-dire à la manifestation attendue d'une réalité cachée : « [chaque] travailleur […] prend conscience de

[423] *NBA*, p. 76.

l'insupportable injustice du système actuel, chaque esclave, en somme […] s'instruit et dont les yeux s'ouvrent à la vérité que la propriété, la religion et l'éducation avaient été chargées par le système de lui cacher le plus possible[424] ». À l'importance des métaphores de la lumière et de la vue abordée précédemment, notamment dans son expansion chrétienne, il faut ajouter un autre paramètre du brouillage entre christianisme et une certaine conception du marxisme, à savoir que la prise de conscience est non seulement un acte de foi dans la nouvelle alliance, mais serait aussi une condition de sa vérité.

Pour sa part, E. Laclau cherche à s'éloigner de cette conception lukacsienne de la conscience, en adoptant certaines des propositions du marxisme antihumaniste. À son sens, l'hypothèse de la « fausse conscience » ne permet pas de comprendre que les discours organisent les pratiques sociales de manière incommensurable. Plus encore, cette conception est erronée parce qu'il n'y a ni « vraie » représentation ni « vraie » conscience à découvrir ou à révéler. Mais si l'histoire est un procès sans sujet, c'est précisément, comme l'explique Laclau parce qu'il est scientifiquement possible de dépasser l'aliénation subjective[425]. De là, il énonce la proposition qu'une certaine méconnaissance indépendante à tout système est essentielle. Le principe de la structuration sociale correspondrait alors à ce qu'il identifie comme une clôture (*closure*) opérée

[424] *Ibid.*, p. 69.
[425] E. Laclau, *The Rhetorical Foundation of Society*, p. 14.

par tout système symbolique[426]. En observant l'interaction entre la question sociale et la question nationale dans *NBA*, il est possible de repérer la manière dont la perspective révolutionnaire se présente en tant que clôture et conclusion. La révolution nationale et sociale proposée subsumerait toutes les autres propositions de résolutions impulsées par l'un ou l'autre de ces sous-aspects : souveraineté, réformisme, augmentation de la représentation, décentralisation des pouvoirs, etc. Néanmoins, et en dépit de son caractère radical, elle en reconduit les apories, les forclusions et les problèmes fondamentaux qui sont intriqués à l'idée de « nation », toujours en coprésence plus ou moins forte avec la racialisation, la suprématie blanche et la possession d'un territoire. Ces concepts-écran apparaissent dans le langage à travers ce qu'E. Laclau identifie comme des « signifiants flottants[427] ». C'est à notre sens ce qui caractérise le plus efficacement le signifiant « nation » dans l'essai de P. Vallières auquel il faut attacher notamment « nationalisme », « séparatisme québécois » et « peuple ». La tension identifiée entre la condamnation et l'adhésion au nationalisme non seulement s'exprime, mais se trouve par le fait même médiée par le flottement entre plusieurs définitions. Il est possible de relever, de manière non exhaustive, toute une série d'acceptions liées à la « nation » (québécoise) et au « nationalisme » dans *NBA* et qui témoignent d'un charivari de glissements sémiotiques et politiques : des nationalités à mettre en valeur dans l'histoire[428], la « nation embryonnaire »

[426] *Idem*.

[427] *Ibid.*, p. 20.

[428] *NBA*, p. 348–349.

organisée en « paroisses[429] », « la petite bourgeoisie canadienne-française[430] » « parasitaire[431] », « sans imagination qui rêve à la Nouvelle-France du chanoine Groulx[432] » « tentée de façon permanente par le fascisme[433] », « les chars allégoriques d'une fierté nationale factice[434] », la jeunesse qui veut lire et être libre[435], un « mouvement résolument séparatiste et laïque [avec] des objectifs politiques, économiques et sociaux précis[436] », « les non-instruits[437] », la classe ouvrière et agricole du Québec[438], un lieu de vie, la « nation québécoise du cheap labor[439] », la France, l'Église[440], le « nationalisme de Charles de Gaulle[441] », un groupe au sein de l'humanité, un groupe qui dit non à l'exploitation[442], l'arrière-garde de la classe ouvrière, les salariés, une collectivité, etc. Toutes ces acceptions ne sont pas synonymes, ou tout à fait interchangeables, et il serait faux de dire que c'est ce que le texte sous-tend. Mais le fait demeure qu'elles sont toutes présentes et qu'elles appartiennent toutes, d'une façon ou d'une autre, en tout ou en partie, consensuellement ou de manière controversée, au champ idéologique et rhétorique de la nation.

---

[429] *Ibid.*, p. 32.
[430] *Ibid*., p. 35, p. 44, p. 49, p. 50 et p. 299.
[431] *Ibid.*, p. 344.
[432] *Ibid.*, p. 341–342.
[433] *Ibid.*, p. 331.
[434] *Ibid.*, P. 42.
[435] *Ibid.*, p. 54–55.
[436] *Ibid.*, p. 56.
[437] *Ibid.*, p. 23, p. 58, p. 68, p. 77, p. 78, p. 154, p. 232, p. 332.
[438] *Ibid.*, p. 36, p. 41-42, p. 56, p. 60, p. 61, p. 101, p. 128, p. 294, p. 295.
[439] *Ibid.*, p. 132, p. 195.
[440] *Ibid.*, p. 32, p. 43, p. 88, p. 215, p. 236,
[441] *Ibid.*, p. 256.
[442] *Ibid.*, p. 21.

Le sens glisse entre elles et permet de les unifier, tout en gardant la singularité relative de chacune lorsque nécessaire.

Pour E. Balibar, « en quelque lieu qu'on parle du nationalisme et de quelque façon qu'on en parle, on est nécessairement en porte-à-faux. Car on est nécessairement porteur d'un nationalisme déterminé et virtuellement opposé à un autre.[443] » Il ajoute que « d'un côté, il y a entre tous les nationalismes une similitude formelle absolue […] et de l'autre côté, chaque nation, c'est-à-dire chaque nationalisme, a une façon absolument singulière de définir le nationalisme et notamment de le projeter chez l'autre[444] ». Puisque la position de P. Vallières sur la question nationale est irrésolue et traversée par une tension, une négociation entre son refus et sa pleine acceptation, des oscillations sont ainsi créées au sein du texte[445]. Ce flottement autour de l'idée

[443] E. Balibar, *La crainte des masses*, p. 354.
[444] *Ibid*.

[445] Il est certain que P. Vallières incorpore à son analyse des éléments liés au concept d'autodétermination des peuples. En 1914, Lénine rédige « Du droit des nations à disposer d'elles-mêmes » une réponse à la militante révolutionnaire Rosa Luxemburg, qui mettait de l'avant que les problèmes socioéconomiques ne trouvent pas de solution dans les nationalismes et qu'il fallait appuyer sans compromis les revendications d'égalité légale entre les individus, sans distinction de sexe, de religion, de race ou de nationalité. Mais elle considérait aussi que ce « droit à l'autodétermination » n'était qu'un slogan bourgeois qui n'a rien de socialiste, ni même quoi que ce soit de propre à la classe ouvrière. Ce principe relèverait d'une formule positiviste, opposée à une analyse matérialiste des situations concrètes. Dans sa réponse, Lénine replace le débat en insistant sur une définition très restreinte du principe, c'est-à-dire qu'il n'impliquerait rien d'autre que l'autodéfense politique d'un groupe opprimé sur une base ethnoculturelle, pouvant aller jusqu'à l'indépendance étatique. Cette acception limitée s'est avérée éclairante dans différentes situations, notamment pour les mouvements de décolonisation qui devaient composer avec des situations d'oppressions multiples et complexes qui impliquaient à la fois des éléments sociaux et nationaux, l'oppression militaire ou paramilitaire et la discrimination institutionnelle et législative. Lénine revient aussi sur certaines positions de Marx, en particulier lorsqu'il s'agit des questions nationales, lui qui dans sa jeunesse avait vilipendé le nationalisme allemand. À propos du cas irlandais, Marx comprend d'une part que le retrait de l'armée impériale britannique constituerait un gain incontestable pour le peuple irlandais qui en subit la répression et la terreur sur une base quotidienne. D'autre part, il en vient à la conclusion que la classe ouvrière britannique ne sera

de « nation québécoise » est possible, selon le modèle d'E. Laclau, parce que la relation entre le signifiant et le signifié était déjà en quelque sorte ouverte, relâchée (*loose*). Il se crée alors un phénomène de vide tendanciel autour de l'idée de « nation ». Le terme flottant est articulé de

---

pas en mesure d'accomplir quoi que ce soit d'émancipateur sans l'abolition de cette oppression, où les forces réactionnaires impériales ont leurs racines. Cette analyse peut être similairement reprise dans certains cas coloniaux du XX^{e} siècle, comme la Tunisie que décrit A. Memmi dans son *Portrait du colonisé* ou encore la situation au Congo « belge » et au Vietnam, sous les régimes français, puis sous la terreur du napalm américain. Des pays comme Haïti ou Cuba, où de larges groupes nationaux comme les communautés noires des soi-disant États-Unis sont autant d'exemples de domination coloniale où la dimension ethnoculturelle de l'oppression renforce la hiérarchie économique, tout en maintenant des caractéristiques qui lui sont propres. L'Afrique du Sud et Israël mettront aussi en place des systèmes basés sur la supériorité légale et militaire d'un groupe national.

Pourtant, alors qu'il est certainement juste de critiquer l'existence de l'armée canadienne d'un point de vue antimilitariste large, en particulier dans son rôle de maintien de l'impérialisme mondial, elle ne constitue pas un appareil d'État quotidiennement actif dans l'organisation de la vie socioéconomique canadienne-française des années 1960. Si octobre 1970 frappe autant les esprits, c'est notamment en sa qualité d'état d'exception. Pour les populations installées en Amérique dans le cadre du colonialisme de peuplement dont le statut de citoyenneté est reconnu par l'État, la majorité des droits démocratiques libéraux sont garantis au moment où Vallières rédige son texte. Ce sont plutôt les populations autochtones qui voient ces droits leur être refusés, de manière plus ou moins complète – le Québec sera la dernière province à élargir le droit de vote aux Premières Nations, en 1969, ainsi que les masses travailleuses immigrées dont le statut est précaire. Néanmoins, en se basant sur certains cas comme la discrimination à l'embauche ou à la promotion de candidat·e·s unilingues francophones ou les problèmes liés au système scolaire francophone hors Québec, une lecture très ample de ces discriminations pourrait impliquer que l'indépendance politique du Québec serait en mesure de pallier ces problèmes.

Que Vallières s'inspire directement ou non des thèses de Lénine et du parti bolchévique, importe bien moins que le fait qu'il reconduit, dans un contexte québécois, certains des débats politiques les plus animés autour des questions identitaires et nationales dans le marxisme du XX^{e} siècle. Malgré son ralliement explicite au séparatisme québécois, le texte de Vallières reste marqué d'une certaine animosité et se pose comme particulièrement critique de cette stratégie en ce qu'elle est porteuse de ses propres limitations : « [Alors] que les révolutions bourgeoises furent « nationales », la révolution globale des masses contemporaines sera multinationale et mondiale, ou bien il n'y aura pas de révolution globale, mais uniquement de ces révolutions mi-socialistes, mi-capitalistes que certaines collectivités se sont épuisées à réaliser... pour rajeunir au fond, la vieille société divisée en classes antagonistes[445] (p. 446). En définitive, l'appui au séparatisme apparaît dans le texte comme une considération stratégique. Le mouvement séparatiste québécois devient un terrain de lutte au caractère multiclassiste. C'est en ce sens que les critiques posées par R. Luxemburg s'avèrent toujours d'actualité : le « droit des nations à disposer d'elles-mêmes » n'est peut-être pas tant un mot d'ordre politique qu'une façon d'éviter le débat avec les forces nationalistes. En se ralliant au séparatisme québécois dans une sorte de concession basée sur la prémisse que celui-ci pourrait, sous certaines conditions, être un vecteur de progrès, tout laisse croire que le texte cherche à encadrer la question nationale dans une analyse de type léniniste, pour tout aussitôt se concentrer sur ce qui est présenté comme la contradiction principale, à savoir la question sociale.

manière différente dans des chaînes de signifiants opposés. Dans l'exemple de la « nation québécoise », on retrouve ainsi associées les chaînes du séparatisme socialiste, du nationalisme canadien-français petit-bourgeois ou du populisme conservateur xénophobe. Au sein d'une même chaîne, un signifiant en vient à devenir plus ou moins synonyme des autres termes qui la composent. De là, il faut comprendre que la délimitation d'un terme par une définition ou un contexte ne suffit pas à clore le sens produit, même s'il en donne l'illusion. En pensant non seulement l'idée de « nation » avec ses chaînes de signifiance, mais aussi en comparant un groupe national à une autre communauté humaine, par l'illusion de la racialisation et l'appropriation, le texte de Vallières devient un important exemple des mouvements d'incarnation et de déformation par l'expansion des logiques équivalentes autour des signifiants de la « nation ».

Cela mène à voir que les rapports à la nation dans le texte de Vallières ainsi que tous les glissements de sens qu'ils rendent possibles sont des marqueurs de rapports qui sont à la fois imaginaires et réels. C'est-à-dire que comme le souligne E. Balibar, seules existent des communautés imaginaires, reproduites dans et par les institutions d'État, et qu'elles seules sont réelles, c'est-à-dire dans le seul monde qui a existé et existe aujourd'hui[446]. Ce qui permet de lier ces glissements de sens, c'est que l'histoire des nations est toujours déjà présentée sous la forme d'un récit qui attribue aux éléments qui les composent la continuité d'un sujet[447]. Cette analyse

[446] E. Balibar, *Race, Nation, Class*, p. 93.
[447] *Ibid.,* p. 86.

s'avère fructueuse pour comprendre la « nation » dans le texte de Vallières, puisqu'elle focalise non pas sur la véracité de l'Histoire, mais tend plutôt à s'intéresser aux rapports imaginaires qui lient la « nation » et le « sujet », rapports formalisés textuellement par la rhétorique. Cette formalisation de l'ambiguïté de tout nationalisme se fait en s'adjoignant à d'autres figures comme celles de la représentation de l'État, de la racialisation et des hiérarchies qu'elle entraîne, de l'impérialisme, de la citoyenneté, du territoire.

Le texte de Vallières se trouve en tout temps confronté au pli de l'histoire qui le forme et le prolonge en tant qu'abstraction rhétorique de la question nationale, formalisée dans un objet culturel qui s'inscrit à son tour dans une constellation narrative. La nation y prend la forme d'un long récit des origines du groupe « canadien-français » et qui donne l'impression, dans le texte d'être arrivé à son aboutissement, à sa maturité, comme la conclusion d'un projet qui s'étire au-delà des siècles, ponctué de différentes étapes et de stades de conscience de soi. Le même phénomène se trouve réactualisé lorsque l'on fait de *NBA* le symbole d'un moment circonscrit et significatif de l'histoire nationale. Explicitement, Vallières s'oppose à une historiographie providentielle et cherche à focaliser son récit sur la constitution d'un prolétariat québécois au sein de systèmes mondiaux. En situant leurs origines européennes parmi « cette classe de plus en plus importante et menaçante de parias qui ne pouvaient trouver à survivre qu'en se livrant

au brigandage[448] », Vallières lie son histoire nationale au développement du capitalisme que présente Marx, dans *Le Capital*[449]. Ainsi, il propose une adéquation entre la maturité politique d'un peuple, ce « nous » qui s'affranchit désormais du passé, et l'arrivée du capitalisme à son stade avancé.

Néanmoins, cet explicite ne permet pas de résoudre la conflictualité entre libération nationale et libération sociale, parce que celle-ci ne peut pas être résolue par des moyens purement rhétoriques et textuels. Un contenu qui n'est pas national, mais une forme qui, d'abord, l'est, avions-nous retenu du *Manifeste du Parti communiste*. En produisant un texte autobiographique, celui d'un individu à l'identité située – « un Québécois, un Canadien français, un colonisé, un prolétaire et un baptisé, par conséquent un être extrêmement frustré[450] », Vallières ne peut échapper au fait que celle-ci est toujours une identité transindividuelle[451], qu'elle est porteuse à la fois de collectif et de systémique, qu'elle est la « constitution d'un lien qui se fait valoir dans la réalité entre des imaginaires individuels ». Le texte de Vallières est fondamentalement national, parce qu'il est fondamentalement ambigu dans son rapport à l'identité. En tissant à nouveau les référents symboliques d'une communauté imaginaire, il

[448] *NBA*, p. 28.
[449] K. Marx, *Le Capital*, Livre premier, « VIIIe section : L'accumulation primitive ». On consultera aussi à ce sujet l'ouvrage d'E. Meiksins Wood, *The Origin of Capitalism*.
[450] *NBA*, p. 18.
[451] E. Balibar, *La crainte des masses*, p. 45.

reconduit les effets de glissements, qui se réverbèrent à l'infini, et qui, du même coup, génèrent une impression – impressionniste, impressionnante – de complétude et de vérité.

UN KAÏROS QUÉBÉCOIS

Le texte de Vallières se produit dans un *kairos* particulier du développement de la nation québécoise et de son autoreprésentation, associée à la fidélité à l'événement « Révolution tranquille ». Le *kairos* est une conception temporelle grecque qui implique à la fois le temps technique de la mécanique – c'est le *momentum* latin, la petite quantité qui pour Archimède, fait pencher la balance – et un marquage temporel, où l'avant et l'après ainsi déterminés sont irréductibles[452]. Replacé dans la rhétorique politique, il devient le moment opportun dans un espace-temps donné, ici le soi-disant Québec moderne, où se joue un point critique de coupure et de réassemblage temporel, donc narratif et rhétorique.

En 1967, l'intégration du soi-disant Québec au capitalisme mondial est pratiquement complétée et les derniers relents idéologiques de féodalité que pouvait entraîner avec elle l'Église catholique sont abolis par les actions complémentaires de la passation des pouvoirs institutionnels vers l'État moderne, parallèlement à la « disparition concomitante des politiques et des idéologies » que les groupes paracapitalistes comme le clergé ou la petite production

[452] F. Balibar *et al*, « Moment, instant, occasion ». Dans l'*Iliade*, on le retrouve sous sa forme adjectivée pour décrire soit le défaut d'une cuirasse en son point d'assemblage, soit l'endroit de la suture osseuse d'un crâne.

agricole partiellement autosuffisante véhiculaient[453]. Une fois le processus de rationalisation de la production capitaliste accompli, l'État du Québec a pu bénéficier de ce que l'on appelle une « accumulation primitive du capital », dans les territoires du nord, c'est-à-dire une accumulation massive par dépossession. Dans son ouvrage *Red Skins, White Masks*, le politologue G. Coulthard (Yellowknife Dene) met en lumière un changement de paradigme du colonialisme canadien autour des années 1960 et 1970. Jusqu'alors, les politiques du gouvernement fédéral répondaient à ce que Coulthard identifie comme un « paradigme ouvertement assimilationniste[454] ». Ce changement s'opère à la suite d'une proposition de projet de loi porté par J. Chrétien, alors ministre des Affaires i*diennes et du Nord canadien pour le gouvernement libéral fédéral de P. E. Trudeau. Le projet « White Paper » ou « Statement of the Government of Canada on Indian Policy », prévoyait en effet l'abolition de toute loi antérieure, y compris la *Loi sur les I*diens* de 1876. Pourtant, à la suite des nombreuses oppositions autochtones, il ne sera jamais adopté. Ces résistances permettront également l'établissement de formes nouvelles d'actions politiques et de contestations anticoloniales. Le pouvoir se trouve alors contraint de modifier les structures assimilationnistes vers un ensemble de discours et de pratiques qui s'organisent emphatiquement autour des notions de « reconnaissance » et d'« accomodation[455] ». Le colonialisme de peuplement se libéralise, c'est-à-dire qu'il inclut désormais des mécanismes comme la

[453] D. Brunelle, « Le capital, la bourgeoisie et l'État du Québec, 1959-1976 ».
[454] G. S. Coulthard, *Red Skin, White Masks*, p. 5.
[455] *Ibid.*, p. 6.

reconnaissance des droits, la réconciliation interculturelle, la représentation au sein de certaines instances, etc. Mais pour Coulthard, cette modification importe peu puisque la relation entre les peuples autochtones et l'État reste coloniale dans ses fondements. Elle ne constitue pas métaphysiquement une étape dans la voie du progrès, mais bien un type de gouvernance capable de mieux préserver et de stabiliser les intérêts du capitalisme canadien par la conciliation.

Comme le souligne P. Trudel, dans les années 1960 et 1970, l'anthropologie et les recherches ethnographiques se développent en « même temps que le mouvement souverainiste [propose] au peuple québécois de posséder exclusivement "son" territoire[456] ». Il ajoute : « décidément, la question autochtone rendait difficile le passage du nationalisme 'ethnique' au nationalisme québécois moderne et territorial ». Bien que l'analyse spécifique des paramètres nationalistes québécois dépasse les limites de cette thèse, il semble utile de retenir cette idée de « nationalisme territorial ». Le développement politique et économique des années 1960 se saisit du territoire et des ressources naturelles pour poursuivre et intensifier les mouvements d'accumulation de capital. Au niveau de l'État canadien, il y a, depuis la Confédération, la mise en place d'une politique d'unification du territoire qui combine l'expansion et la stabilisation de la colonie de peuplement et l'exploitation accrue des ressources. L'État québécois s'investit à son tour sur cette voie pour accumuler assez de capital pour fonder un État-nation moderne, c'est-à-

[456] P. Trudel, « Lorsque Rémi Savard rédigeait un livre blanc ».

dire un « État-Providence », cet « État national social[457] », pour reprendre la terminologie d'E. Balibar. Ce sera particulièrement le cas sur le territoire du Nunavik où l'on redéploie le mythe de la page blanche en baptisant « Nouveau-Québec » un territoire déjà habité par des communautés inuit et cris, depuis au moins l'an 2000 avant notre ère[458]. Comme le relève P. Wolfe[459], le colonialisme de peuplement est un geste fondateur de la modernité, et c'est incontestablement cette modernité que l'État québécois souhaite alors embrasser.

Parallèlement, le processus de prolétarisation associé à l'expansion du capitalisme au soi-disant Québec intéresse spécifiquement Vallières dans *NBA*, autant dans la section consacrée à l'histoire nationale – populations déclassées et vagabondes, rapports de servage, conditions misérables de la paysannerie, émeutes de la faim et de la conscription, etc. – que dans la section autobiographique – travail en usine, travail de bureau, développement urbain, etc. Le *kairos* de la modernité québécoise implique une transformation définitive de l'emploi dans les secteurs primaires et secondaires, en plus de la « liquidation des rapports para-capitalistes de production[460] ». Le manifeste « Ne comptons que sur nos propres moyens », publié par la

[457] Cette terminologie est notamment utilisée par E. Balibar, dans « Le racisme, un universalisme ».
[458] On lira à ce sujet l'ouvrage de l'auteur inuit Z. Nungak, *Contre le colonialisme dopé aux stéroïdes* qui s'intéresse à l'implantation d'un colonialisme provincial sur le territoire récupéré du gouvernement fédéral en 1912, pour lequel la province n'a apporté aucun soutien matériel aux communautés pendant plusieurs décennies. Nungak témoigne d'un ressenti important face au gouvernement québécois nationaliste, en soulignant que « [les] politiciens du Québec, quand ils se lancent dans leurs délires nationalo-séparatistes et que leur caractère français devient une valeur suprême, ne montrent aucun respect pour les Autochtones ».
[459] P. Wolfe, « Settler colonialism and the elimination of the native ».
[460] D. Brunelle, *op. cit*.

Confédération des syndicats nationaux en 1971, est notamment propulsé par la fermeture des usines et les pertes d'emploi dans le secteur minier. Si les conditions de vie et de travail dans les usines et les grands chantiers comme ceux de la Manic' ou de la baie James sont pénibles[461], il n'en reste pas moins que la prolifération de ces projets de développement économique appartient au *momentum* de l'établissement de l'État québécois capitaliste moderne et à sa stratégie d'intervention dans l'économie capitaliste. Ces dynamiques intensives permettront l'accomplissement de la modernisation des appareils coloniaux et impérialistes dans le développement des régions où se concentrent des richesses naturelles qui peuvent être soumises à de nouvelles formes d'exploitation[462].

P. Vallières témoigne dans *NBA* de ces nouvelles dynamiques de production au soi-disant Québec :

> Et le fait que le pétrole importé du Venezuela soit raffiné à Montréal pour être ensuite vendu sur le marché canadien n'est pas un indice de

[461] Ces conditions mèneront notamment à l'augmentation des tensions, en 1974, entre les travailleurs du chantier, où les querelles entre les centrales recoupent de manière ambiguë les revendications ouvrières, comme c'est le cas de ce que l'on a appelé de manière dépréciative le « saccage de la Baie-James ». Par ailleurs, pour une critique intéressante de l'impact de ces projets à l'époque, notamment dans ses contradictions avec « l'ethno-écologie des Cris Waswanipis », on consultera l'ouvrage *La Baie James, c'est grave, grave, grave*, publié par la Société pour vaincre la pollution en 1972.

[462] C'est le cas par exemple de l'usine Canadian Electrolytic Zinc, établie à Salaberry-de-Valleyfield, qui reste aujourd'hui la plus importante installation de transformation primaire de zinc dans l'est de l'Amérique du Nord et qui fonctionne grâce à l'exploitation de mines au lac Matagami, en territoire Eeyou Istchee, depuis 1963. Inversement, les usines Angus, où travaillent le père de Vallières, connaissent un ralentissement important dès 1970, conséquence de la marginalisation de Montréal comme point de transbordement depuis l'ouverture de la voie maritime en 1959. Les usines Angus ferment définitivement en 1992.

> prospérité, mais de sous-développement[463], car ce pétrole volé au peuple vénézuélien par les corporations américaines est transporté et raffiné à Montréal-Est. […] On peut dire fondamentalement la même chose des avions que les Américains fabriquent à Canadair (Montréal) pour le ministère canadien de la Défense […][464]

Cette dynamique évoluera pourtant rapidement. Les raffineries de Montréal-Est ne sont utilisées aujourd'hui que comme réservoirs alors que celle de Pointe-aux-Trembles est reliée aux pipelines d'Enbridge qui traversent le continent dit nord-américain en réactualisant des formes primaires de pillages des ressources et des territoires. Enfin, l'américaine Canadair a été rachetée dans les années 1980 par la toute québécoise Bombardier. Il ne s'agit alors pas de dire que Vallières aurait pu – ou aurait dû – anticiper ces transformations économiques. Le fait est simplement que les éléments de preuve qui servent à sa démonstration économique existent dans un système capitaliste hétéroclite qui tend à stabiliser – sans toujours y parvenir – les formes de domination impérialistes, dans lesquelles se jouent non seulement la racialisation, mais aussi la représentation de la nation.

Par ailleurs, ces exemples ne suffisent pas à contrebalancer les effets téléologiques *produits* par les sections historiques et autobiographiques de *NBA* quant à l'avenir national. Surtout, éclairés de manière brutale par l'omniprésence symbolique de la figure-titre

---

[463] L'hypothèse que fait Vallières quant au sous-développement mériterait que l'on s'y attarde d'un point de vue économique. Par ailleurs, d'un point de vue rhétorique, il y a un non-dit dans cette déclaration, à savoir une implicite dégradation associée à la transformation de pétrole par des travailleurs et travailleuses de Montréal.
[464] *NBA*, p. 342.

oxymoronique, ils renforcent aussi l'idée que la domination de la nation canadienne-française est analogue à celle des populations racisées. Le « visage français » de cette domination y est présenté comme un simple artifice, restreignant l'agentivité de la bourgeoisie canadienne-française et surtout, oblitérant sa potentielle autonomie, pourtant déjà amorcée. Les années 1980 ouvriront un cycle de délocalisation liée à une nouvelle forme de mondialisation, différente de celles des siècles précédents, mais dans laquelle l'impérialisme et la suprématie blanche continuent de jouer des rôles structuraux.

Le texte de Vallières se replie en quelque sorte sur une tentative rhétorique d'agitation politique autour de formes passées qui appelle la révolution sur un mode providentiel et épiphanique plutôt que sur un contre-dispositif fondé dans un rapport éthique au monde. En ce sens, il rejoint, en contradiction apparente avec son propos le *modus operandi* de la perspective nationaliste conservatrice qui fait de la réparation d'une injustice historique le pilier de son historiographie. La « nation-prolétaire » n'existe que dans un temps bref, et l'impossibilité pour Vallières de se saisir pleinement de cette nouvelle configuration, au sein de laquelle le nationalisme joue un rôle dominant – dans la polyphonie du terme – témoigne de son embourbement rhétorique dans les ramifications de la « question nationale ».

LE PEUPLE. QUEL PEUPLE ?

Tous ces glissements – rhétorique, politique, temporel – qui opèrent autour de l'idée de nation dans le texte de Vallières semblent pouvoir s'expliquer par la difficulté intrinsèque à penser la question nationale en fonction de critères objectifs. Comme le propose E. Hobsbawm, dans son ouvrage *Nations and Nationalism,* la plupart des tentatives de définition du concept de nation – qu'elles soient politiques ou historiographiques (l'un n'excluant évidemment pas l'autre) – ont échoué. Que ces tentatives aient utilisé toute combinaison de critères linguistiques, religieux, ethniques, territoriaux, historiques ou culturels, il en résulte soit des définitions non performatives – parce que trop larges, ou encore purement subjectives, « est Québécois celui qui se définirait Québécois » – soit un nombre significatif d'exceptions[465]. De plus, Hobsbawm observe que la période où se développent les principaux changements quant au « principe de nationalité » est celle de 1830 à 1880[466]. Tout comme la « Révolution tranquille», les rébellions patriotes de 1837-1838 sont un événement générateur de fidélité dans la représentation imaginaire québécoise. La répression du gouvernement britannique, plus ou moins appuyée par l'Église catholique et ses élites, constituera politiquement l'idée d'un « sujet québécois ». Celle-ci développe alors un caractère à la fois libéral et populaire, au sens où il s'agit essentiellement de revendication pour l'obtention de droits démocratiques : gouvernement responsable,

[465] E. Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, p. 5.
[466] *Ibid*., p. 48.

autonomie relative, gestions locales, etc[467]. Leur aspect « anti-britannique » n'apparaît pas strictement dans une opposition de groupes culturels ou raciaux, mais plutôt parce que dans cette situation, le britannisme, est indissociable de la forme impériale, qui elle est remise en question par un mouvement démocratique. Le sentiment d'appartenance à une communauté tout comme l'explication de la situation par des critères ethnonationaux ne sont pas exclus du champ idéologique qui règle cet événement, mais ils n'en sont pas la face dominante.

Vallières se montre particulièrement critique à l'égard de L.-J. Papineau : « Nous ne sommes plus en 1837 et nous en avons soupé des Louis-Joseph Papineau[468] ! ». La problématisation proposée par E. Hobsbawm permet de dégager deux pistes de réflexion quant à cette tension. D'abord, l'idéologie nationaliste a une fonction à la fois sociale et politique[469], c'est-à-dire une période où s'établissent et se stabilisent les États-nations en tant que dispositif majeur de l'appareil politique en régime capitaliste, tout comme les formes idéologiques dominantes qui en découlent. D'autre part, Hobsbawm rappelle que le sens premier de la « nation » est politique et performatif[470]. Il renvoie à un endroit spécifique du champ signifiant de la nation, la notion de « peuple ». La nation constitue l'un des éléments fondateurs de la relation politique entre « le peuple et l'État », en tant que rapport signifiant irréductible, dans le régime de démocratie

[467] On consultera notamment à ce sujet l'ouvrage d'Y. Lamonde, *Histoire sociale des idées au Québec (1760-1896)*, vol. 1.
[468] *NBA*, p. 345.
[469] E. Hobsbawm, *op. cit.*, p. 109.
[470] *Ibid*., p. 18.

bourgeoise. Cette idée de « peuple » est au cœur des révolutions américaine et française. Le philosophe et parlementaire britannique J.S. Mill, penseur majeur du libéralisme au XIX^{e} siècle, définit, dans son traité sur la représentation gouvernementale, la nation comme impliquant les membres d'une nationalité désirant être sous le même gouvernement et désirant être gouvernés par eux-mêmes, ou par une portion d'eux-mêmes exclusivement[471]. Ce que l'analyse de Hobsbawm permet de saisir, c'est qu'il y a une équation – à la fois allusive et illusoire – entre la nation, l'État et le peuple, et que c'est ce dernier qui, reconnu souverain, permet de lier la nation à un territoire donné[472]. Cette opération rhétorique correspond au *locus* de la nation, c'est-à-dire à son lieu rhétorique fictif.

Alors que le mouvement révolutionnaire démocratique se fonde dans le concept de souveraineté populaire, son extension nationaliste accentue de manière importante le rôle de la nation dans le dispositif. Hobsbawm propose en ce sens:

> The very act of democratizing politics, i.e. of turning subjects into citizens, tends to produce a populist consciousness which is hard to distinguish from a national, even chauvinist patriotism – for if "the country" is "mine" then it is more readily seen as preferable to those of foreigners[473].

L'historien reconnaît en même temps que la combinaison de revendications socialistes et nationalistes, comme le propose le texte de P. Vallières, s'est avérée beaucoup plus mobilisatrice

---

[471] J. S. Mill, *Rationale of Representation*. Cette conception le mènera à appuyer les revendications des patriotes du Bas-Canada au sein du parlement britannique, comme en témoigne son article *Radical Party and Canada*.
[472] E. Hobsbawm, *op. cit.*, p. 18.
[473] *Ibid*., p. 88.

que le nationalisme seul qui n'est objectivement intéressant que pour les classes supérieures[474]. En soudant à l'idée d'indépendance un programme social, il se créerait un effet de synonymie qui interpelle au sein du signifiant « nation » les sujets issus des classes populaires pauvres. La correspondance entre les problèmes de la « question nationale » et ceux de la « question sociale » est naturalisée par l'équation entre « peuple » et « nation ». La dislocation de l'hégémonie nationaliste petite-bourgeoise, plus ou moins conservatrice, par l'idée d'un séparatisme, ou d'un néonationalisme, de gauche, pour la période 1960-1980 au soi-disant Québec, est justement rendue possible, non par une prise de conscience spontanée, mais par une accentuation de l'importance idéologique du signifiant « peuple » dans la conjoncture socioéconomique. De là s'opère un autre glissement entre le peuple et son territoire, plus ou moins soudés dans le modèle de l'État-nation ; la territorialité du « Maître chez nous » qui s'opère dans le *kaïros* de la « Révolution tranquille» retrace de nouvelles frontières, physiques et imaginaires.

L'idée de « peuple », symbole de la plus démocratique des figurations, est au centre de la pensée politique depuis J.-J. Rousseau et la période dite des Lumières en Occident, et plus particulièrement dans son rapport à la notion de « souveraineté populaire », lieu où se rencontrent indépendance nationale et gestion collective de la société. Le *Contrat social* pose,

[474] *Ibid*., p. 125.

presque méthodologiquement, qu'« avant donc que d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple. Car cet acte étant nécessairement antérieur à l'autre est le vrai fondement de la société[475] ». Elle est aussi importante dans la démarche de *NBA* en tant qu'embrayeur politique. Lorsqu'il revient sur sa démarche intellectuelle, Vallières écrit :

> Tout en me réconciliant avec le monde et avec autrui, je me réconciliai avec la nation québécoise et française, non pas avec celle qui depuis des siècles a été "comblée" de pauvreté, d'ignorance et de religion, mais avec celle qui commence enfin à dire non à l'exploitation et cherche à s'émanciper totalement[476].

Il y a, dans cet extrait, synonymie entre « nation québécoise et française » et « peuple québécois et français », en ce que la nation y apparaît comme métonymie du peuple, des individus qui le composent. Cette réconciliation rousseauiste rend possible l'institution d'un nouveau contrat social auquel aspire Vallières.

Paradoxalement en apparence, I. Wallerstein explique qu'il peut exister un mouvement « Black Power » à Trinidad, qui s'oppose à un gouvernement pourtant tout aussi noir. C'est parce que le mot d'ordre « Black Power », en s'opposant à l'idéologie dominante qui cautionne la suprématie blanche, ne cherche pas à simplement « mettre au pouvoir des personnes noires ». S'opposant à un simple ordre de substitution, il est poussé par le désir d'une force de subversion

---

[475] J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, chapitre V.
[476] *NBA*, p. 293.

du monde, où « Black » n'est pas synonyme de « Black Individuals », mais bien synecdoque de « Black People », le peuple. Le peuple noir, dans un système capitaliste où le travail et l'exploitation ont été racialement divisés, incarne le fondement, l'irréductible du signifiant « peuple », au sein de toutes les constructions discursives qui le mobilisent. Pour I. Wallerstein, ce rapport au rang racial explique aussi ce qui a permis à des séparatistes québécois blancs de s'autoreprésenter par l'appropriation de l'expérience raciale[477]. La race serait alors une représentation collective un peu brouillée d'une catégorie de classe internationale, celle des nations prolétaires. Cette représentation tente de, et échoue à, s'incarner dans ce qui apparaît comme une radicalité superlative – le peuple noir, comme « le plus peuple des peuples ».

Mais elle reconduit plutôt à notre sens une binarité manichéenne, entre le « blanc » et le « noir », où tous ceux qui partageraient certaines caractéristiques culturellement et socialement perçues comme noires, pourraient entrer, facilement, dans la catégorie. C'est exactement ce que tente de faire P. Vallières avec les Canadiens français : « Ne sont-ils pas, depuis l'établissement de la Nouvelle-France, au XVI[e] siècle, les valets des impérialistes, les « n* blancs d'Amérique » ?[478] ». Mais plus encore qu'une représentation discursive confuse, la racialisation de ces travailleurs découle du fait que l'opérationnalisation du racisme est essentiellement une ethnicisation de la

[477] E. Balibar et I. Wallerstein, *Race, Class, Nation*, p. 199. Notons qu'I. Wallerstein a été directement impliqué dans les milieux militants québécois, en sa qualité de président de l'association des professeur·e·s de l'Université McGill, syndicat politique combatif non reconnu par l'administration de l'Université, qui avait résolu en assemblée de donner leur appui au F.L.Q., voir M. Dixon, *Things which are done in Secret.*

[478] *NBA*, p. 26.

force de travail[479]. Ainsi, comme le souligne avec ironie E. Balibar, lorsqu'il n'y a pas assez de personnes noires pour remplir le rapport racialisé de la division du travail, on peut inventer des « n* blancs », dans une figuration qui met l'accent sur l'impropriété et l'indignité du travail[480]. Cette construction du discours répond au dispositif rhétorique de l'*impossibilia*[481], c'est-à-dire d'un événement qui ne pourrait pas normalement arriver. Cette impossibilité s'applique autant à l'oxymore – des Blancs noirs – qu'à l'absence de racialisation dans la division du travail.

Ainsi, le champ de la nation et celui du peuple se superposent et se rejoignent, comme dans une mathématique non euclidienne, où des droites parallèles peuvent se croiser. On comprend alors mieux comment *NBA* trouve son sens et son utilité rhétorique pour tous ceux et toutes celles qui réfléchissent ces champs, et ce, peu importe à partir de quelle perspective. Pourtant, ces notions sont à leur tour traversées par le rapport de classe, qui occupe également une place majeure dans l'essai de Vallières. La classe sociale relève en effet fondamentalement d'un *rapport* entre des groupes d'individus, eux-mêmes déterminés par leurs rapports aux rapports de production. Ce rapport entre individus se trouve toujours à être pensé dans l'idéologie, c'est-à-dire dans un système de processus de pensées unifié par une problématique. Ce faisant, l'idéologie *règle* le monde ; elle organise, elle tempère, elle arrange les processus de pensée qui

[479] E. Balibar, *Race, Nation, Class*, p. 42.
[480] *Ibid.*, p. 34.
[481] Pour la rhétorique latine. Dans la rhétorique grecque, il s'agit de la figure de l'*adynaton*.

rendent le monde compréhensible. L. Althusser écrivait dans *Pour Marx* que « les idéologies sont des objets culturels perçus – acceptés – subis, et agissent, fonctionnent sur les hommes par un processus qui leur échappe. […] Les hommes vivent leur idéologie […] nullement comme une forme de conscience, mais comme un objet de leur "monde"[482] ».

La classe sociale se révèle être l'élément d'un rapport (entre des groupes d'individus, face à la production) en lui-même inintelligible. L'idéologie la transfère dans un signifiant qui lui permet d'interpeller des individus en sujet. Ce transfert peut alors adopter des formes diverses, qui fonctionnent comme des champs idéologiques de transformation. Un simple exercice de pensée et quelques exemples permettront de mieux saisir la proposition. Prenons la question : « qu'est-ce qu'un prolétaire ? ». On pourra y répondre étymologiquement, par la formation du terme dans l'antiquité romaine – celui qui ne sert qu'à se reproduire – puis par son utilisation moderne, popularisée par Blanqui et Marx, qui ne vit que de son salaire, qui ne dispose de sa force de travail puisqu'il doit la vendre. On en fera enfin un synonyme, plus ou moins vieilli, de travailleur ou d'ouvrier. Mais lorsque l'on « pense un prolétaire », il nous vient toute une série d'images d'Épinal : c'est cet homme barbu, portant casquette et salopette défraîchie, les yeux mi-clos par la fatigue et l'usure. Puis, c'est, dans un deuxième temps, cette femme, un fichu dans les cheveux, une odeur d'ammoniac dans les jupes, prise entre l'usine et les chaudrons. La

[482] L. Althusser, *Pour Marx*, p. 239.

représentation imaginaire du « prolétaire » fixe un « autrefois » fictif et atemporel, alimenté par le fait même d'un imaginaire précis qu'il déforme et rétracte à son tour, essentiellement celui de l'industrialisation européenne, de l'ère victorienne à la Seconde Guerre mondiale. Ce que je souhaite ici démontrer c'est que P. Vallières doit nécessairement – et abondamment – recourir à ces représentations comme formes transférées du rapport de classe pour arriver à le mettre dans le texte d'une manière intelligible, pour arriver à nous faire « penser le prolétaire », ni dans l'altérité, ni dans l'atemporalité, mais bien dans le même et dans l'ici. Un de ces transferts est le recours au stéréotype, qui tend à fixer de façon immuable et quasi automatique les sujets sur la base de certaines caractéristiques communes et facilement identifiables. Malgré le passage du régime français au régime britannique, les « Habitants » « étaient toujours des bêtes de somme, méprisées dans un pays hostile[483] » ; cela va de soi, cela se voit même tant il y a proximité entre eux et les chevaux de trait. À l'inverse, « les entrepreneurs de la race anglaise [qui] se sont toujours considérés comme les seuls propriétaires de l'Amérique du Nord » sont élégamment racés. Les pauvres s'entassent, ivrognes, dans les tavernes de Montréal ; les membres du clergé « mènent une existence de millionnaires dans leurs presbytères cossus et qui boivent du scotch avec l'argent des pauvres[484] ». Plus efficace encore que le stéréotype, le transfert du rapport de classe dans la personnification, dans un personnage-synecdoque de sa classe est pratiquement

[483] *NBA*, p. 32. On notera par ailleurs le jeu que fait Vallières grâce à l'expression « pays hostile » qui renvoie à la fois à la notion de pays géopolitique et de région aux conditions climatiques difficiles.
[484] *Ibid.*, p. 55.

incontournable dans la fiction. Ce personnage – auquel correspond le « je » autobiographique de P. Vallières – devient alors l'exemple de ce qui peut sembler une caractéristique déterminante d'une certaine situation, d'un certain milieu : « je ne suis qu'un prolétaire qui a eu la chance de lire beaucoup (sans méthode, toutefois, faute d'argent pour acheter cette méthode à l'université[485] ». Il y a une tension entre le même – un prolétaire parmi les autres – et la différence – celui qui a beaucoup lu s'oppose à ceux qui sont présumés lire peu. Chaque moment de l'exemplification par le recours à un personnage-synecdoque est donc à la fois une corroboration et une bifurcation face à la correspondance entre la classe sociale et l'individu représenté dans le texte.

La section trois du premier chapitre de *NBA* présente une petite scène aux accents brechtiens, où échangent trois « ouvriers » fictifs, prénommés « Un Tel », « Un Autre » et « Joe ». Ils décrivent brièvement leurs réflexions quant à l'ordre des choses, l'instruction, les salaires et la révolution à venir, en les accompagnant d'exemples qui tentent de produire des effets de réel. Un Autre dépense aussitôt reçues ces « quelques piastres » à l'épicerie, chez le médecin et dans une taverne de l'est de la ville, alors que la femme de Joe doit encore faire des ménages comme revenu d'appoint pour arriver à boucler le budget familial. Ces exemples sont plus ou moins plausibles et apportent assez peu d'information outre la reconduction de lieux communs. Mais,

[485] *Ibid.*¸ p. 16.

ce qui nous intéresse, c'est que leur présence sert explicitement à personnifier le rapport de classe. La textualité crée alors un rapport de médiation supplémentaire en inventant ces sujets fictifs pour les soumettre au lectorat, composé d'individus réels, dont il est attendu qu'ils complètent eux-mêmes les « blancs », les « impensés » et les « non-dits » d'Un Tel, Un Autre et Joe. Les soins de santé d'Un Autre devraient être gratuits et son alcoolisme s'explique par son aliénation. Si la femme de Joe doit travailler, c'est parce que le salaire de Joe est insuffisant pour couvrir les besoins de la famille – on pourrait aussi être tenté de souligner que « sa femme » accomplit certainement une double journée de travail, en « faisant des ménages » pour les autres en plus de faire le sien. La conclusion sommaire de la scène repose sur une question, qui est presque une plaisanterie : « Au fait, vous connaissez ça, le petit journal La Cognée ? Je ne sais pas qui écrit là-dedans, mais c'est en plein dans le mille ! Lisez ça. Moi, si j'étais capable d'écrire, c'est de même que je le ferais[486] ». Il s'agit évidemment du journal du F.L.Q. auquel participe Vallières, notamment sous le pseudonyme de Mathieu Hébert. Cette information n'est pas nécessairement connue de tous – le lectorat de l'essai dépassant de loin le tirage de la publication clandestine, sans parler du public non québécois. On suscite peut-être alors de l'intérêt à se procurer la publication, mais on y perd aussi un peu de la mascarade de l'auteur louangeant les textes publiés anonymement. Si cette petite scène pèse lourd de didactisme, c'est notamment parce qu'elle

[486] *NBA*, p. 73.

expose clairement, mais toujours fictivement, une « conscience ». La personnification côtoie le stéréotype – rappelons le nom des personnages –, et l'effet rhétorique reste plat. Le message politique, grossier, mais consensuel est facilement décodé. Quand bien même nous le trouverions juste, cela ne suffit pas à le rendre efficace. C'est parce que la représentation explicite d'une conscience fictive dans le texte implique, de la même manière qu'un processus de pensée, d'être réglée et réfractée par l'idéologie.

D'autres formes métonymiques peuvent être utilisées dans le transfert figuratif du rapport de classe. Ce sont souvent les lieux communs de la condition humaine : l'appel au *pathos*, au misérabilisme, à la maladie, au fléau, à la damnation, etc., autant d'exemples présents dans *NBA*. « Je suis un prolétaire », « Un Tel est un ouvrier » ne sont que des expositions de base du personnage-synecdoque : il faut toujours bien que ce prolétaire parle une langue – et s'il est Québécois, ce sera le français, dans une variété précise, un sociolecte marqué d'expressions et d'idiomes eux-mêmes déterminés par l'évolution historique – et qu'il ait une religion – ou bien qu'il ne la pratique pas, qu'il la réfute, mais quoi qu'il en soit, il a été interpellé en sujet religieux, en sujet catholique romain. Le prolétaire qui parlerait anglais et qui serait de confession juive serait économiquement toujours un prolétaire, mais il ne serait pas synecdoque de la nation, parce qu'il n'a pas sa place dans l'équation identitaire où la nation est formée du peuple, c'est-à-dire la majorité d'une communauté tautologiquement qualifiée de nationale. Et cette majorité – dominée, puisque tel est le cas dans les sociétés de classe – s'exprime dans une langue, prie – ou blasphème – dans une religion, partage un récit providentiel qu'elle seule peut mettre en tension,

s'établit sur un territoire où elle reconnaît les mêmes balises, partage les mêmes tavernes et les mêmes feuilletons télévisés. La loyauté envers ce peuple-synecdoque – loyauté populaire, largement démocratique – implique la loyauté envers la majorité, et une exclusion de la minorité, même au sein du groupe opprimé.

La tension entre le récit autobiographique et l'histoire collective reproduite et illustrée dans l'essai de Vallières existe parce que, comme le démontre E. Balibar, l'identité est individuelle, mais il n'y a pas d'identité individuelle qui ne soit historiquement construite dans un champ existant de valeurs sociales, de normes et de symboles collectifs[487]. Elle est toujours ambiguë, surdéterminée, « toujours en transit entre plusieurs références symboliques, elle est aussi en ce sens, toujours à côté, exposée à se tromper sur elle-même[488] ». Il y a donc un point fuyant entre le transfert du rapport de classe dans la représentation fictive d'un sujet interpellé dans une situation qui a des coordonnées précises et la superposition entre « peuple » et « nation ». Cette fuite n'alimente pas seulement le dispositif de la nation en tant qu'entité politique, mais elle produit en elle-même de la signification et de l'identification. Le texte de Vallières nous permet de comprendre ces mécanismes – qui ne lui sont évidemment pas propres – parce qu'il se situe à la jonction de différents processus de réfraction et de déformation des problématiques qui se sont posées historiquement sur le lieu « Québec », à un moment où son développement

[487] E. Balibar, *Race, Class, Nation*, p. 94.
[488] *Ibid.*, p. 46.

historique permet de réinterpeller en sujets de type nouveau les individus qui s'y trouvent. L'opposition marquée à la tradition historiographique et politique conservatrice et la volonté rhétorique révolutionnaire de Vallières ne suffisent pas à créer une rupture imaginaire dans le réel, mais son impulsion est assez forte pour dévoiler les forces qu'elle tente de négocier, et ouvrir une brèche réelle dans l'imaginaire.

Ce qui reste indéfectible dans *NBA*, c'est que cette nation, ce peuple, existe par rapport à d'autres nations, un rapport constitué notamment par la racialisation et par la domination de certains groupes nationaux sur d'autres. Car il faut bien que ce groupe humain, même en tant que partie de l'humanité, existe en un endroit et en un temps. La force de l'oxymore-titre d'appropriation d'une expérience noire n'est donc pas tellement dans ce qu'il implique directement – la plupart des explications étant pour la plupart, comme nous l'avons vu au premier chapitre, des démonstrations simplistes ou alambiquées ou des emprunts plus ou moins cohérents. Elle se situe à notre avis dans l'exposition des causes qui la produise : le glissement entre « nation » et « peuple », la possibilité de liquider certains lieux communs dans le solvant de la « Révolution tranquille», et surtout, la redéfinition constante et mobile du rapport à la territorialité, à cette parcelle de soi-disant Amérique qui définit constamment cette communauté qu'elle définit à son tour. La classe sociale peut donc être lue partout, et en même temps, elle n'est saisie nulle part de manière résolue.

UNE CONFIGURATION PARTICULIÈRE DE LA COMMUNAUTÉ

> « De rage, sanglots de tout enfer renversant… Industriels, princes, sénats, périssez ! Puissance, justice, histoire, à bas! »
> Arthur Rimbaud, *Vers nouveaux*

B. Anderson dans son célèbre ouvrage *Imagined Communities* a proposé une définition de la nation désormais incontournable : elle correspondrait toujours à une communauté politique *imaginée*[489]. « Imaginée » parce que même les membres de la plus petite nation existante ne connaîtront jamais la majorité de leurs confrères et de leurs consœurs, ne les rencontreront jamais, ou n'entendront même pas parler d'eux. « Et pourtant dans l'esprit de chacun vit l'image de leur communion[490] », souligne-t-il. L'idée d'une « camaraderie horizontale », dispersée sur un territoire géographique correspond à l'origine de la nation moderne ; elle est aussi exactement le rapport d'organisation humaine qu'établit Paul de Tarse dans ses constellations de premiers chrétiens[491]. Si cette communauté imaginée peut rester indéfinie dans l'idée du monde, dans la *weltanschauung*, que s'en fait une personne, la représentation textuelle de la nation doit nécessairement se fixer, et elle le fait surtout grâce à la figuration. D'abord par des modèles empiriques : la famille au sein de laquelle on a grandi, ou le milieu immédiat deviennent autant de synecdoques de la nation. Toute la section autobiographique sur l'enfance de Pierre dans *NBA*,

[489] B. Anderson, *Imagined Communities*, p. 6.
[490] *Idem*.
[491] J. Durham Peters, *op. cit*., p. 33.

en particulier les sections consacrées aux parents, forme ces figures. Ce dialogue entre les parents représente clairement les tensions en jeu :

> « Je ne sais pas quand nous pourrons nous reposer un peu et jouir de la vie sans se poser de questions sur le lendemain », se demandait souvent mon père. Et ma mère répliquait avec une amertume mêlée de résignation : « Quand on est né pour un petit pain, il ne faut pas s'attendre à… »[492].

Ces deux pôles opposés correspondent aussi aux deux forces politiques – force de progrès et force de conservation – que cherche à représenter Vallières. L'expression populaire québécoise « né pour un petit pain » donne des coordonnées précises au trope de l'ordre du monde et des choses, et ce faisant, qualifie indirectement la nation canadienne-française, non pas en l'expliquant, mais en la refigurant, telle qu'elle se donne déjà à voir à elle-même. Un autre type de figuration implique l'énumération et l'accumulation de faits et de situations vécues qui viennent remplir cette image de la « communauté nationale ». Ces figures donnent l'illusion d'un ensemble unifié et composé d'une infinité d'exemples, qui sont à leur tour tous métaphoriquement représentatifs de la situation nationale, par le simple fait qu'il la concerne, et pourtant, ils sont toujours singuliers dans leurs particularités. La section historique de l'essai de P. Vallières utilise abondamment ce type de figure pour donner à voir l'histoire nationale, comme ici :

> Enfin, au début du XX^{e} siècle, on se mit à exploiter l'amiante dans les Cantons de l'Est ; l'or, le cuivre et le zinc en Abitibi ; les ressources hydrauliques de la Mauricie, pour la fabrication du papier journal, et celles

[492] *NBA*, p. 81.

> du Saguenay – Lac-Saint-Jean, pour la fabrication des lingots d'aluminium. La prolétarisation des Canadiens français ruraux, catholiques et français et l'urbanisation du Québec médiéval devinrent irréversibles[493].

Tous ces exemples d'exploitation de ressources et de développement économique sont factuels, incontestables, voire banals. Mais leur coprésence dans l'énumération génère un effet d'ensemble qui nourrit l'histoire nationale, effet fortement accentué par la thématique géographique qui fait apparaître des balises sur l'étendue du territoire « Québec », en lui donnant relief et dimension.

Vallières utilise spécifiquement et de manière marquée une figure rhétorique d'accumulation dans laquelle trois mots sont utilisés pour exprimer une idée afin de les mettre en valeur, l'*hendiatris*, du grec « un à trois », c'est-à-dire que trois mots exprimant trois concepts ou notions deviennent organiquement liés en une idée. Cette figure trouve son incarnation suprême dans le concept de « Trinité », tel qu'il existe dans la théologie catholique : « Dieu, considéré dans son mode d'existence en trois personnes distinctes et consubstantielles, unies dans une seule et indivisible nature éternelle[494] ». Dans ces deux exemples, chacun des termes est indissociable des autres, et ils forment ensemble un nouveau concept, tout en reconduisant et en consolidant leurs caractéristiques propres. Leur forme abstraite permet de dépasser les contraintes spatio-temporelles, en se posant comme des universaux et leur réification les

[493] *NBA*, p. 46.
[494] Selon la définition du Centre national de ressources textuelles et lexicales.

prédispose à être transférées dans d'autres figures – d'autres paraboles, d'autres métaphores, d'autres accumulations, etc. qui viendront à leur tour renforcer l'*hendiatris* originale. Mais comme la condition de possibilité de sa réalisation se trouve dans la réunion de l'existence des trois termes, l'*hendiatris* porte en elle conditionnalité (ce qui la rendrait possible, ce qui l'empêcherait, ce qui la différerait) et messianisme (l'accomplissement de sa réalisation). Ce sont là encore deux pôles majeurs de la proposition de Vallières. Le texte felquiste a recours plus de deux cents fois à des formes de triades hendiatriques, qui n'ont pas toutes la même force d'unité et de signification, mais témoignent de l'importance de ce type de figuration – et de l'influence rhétorique chrétienne – dans l'œuvre. L'organisation politique nationale à la suite de la conquête, par exemple, est ainsi qualifiée :

> Ensemble, ils se partagèrent le pouvoir : les Anglais monopolisèrent les affaires économiques et le pouvoir exécutif, le clergé put continuer à contrôler l'éducation et à percevoir la dime, les seigneurs conservèrent la propriété de leurs terres et obtinrent le droit d'exercer certaines charges administratives[495].

Chaque groupe (« les Anglais », « le clergé », « les seigneurs ») doit remplir ses responsabilités et possède son fonctionnement relativement autonome, mais c'est la combinaison de ce partage à trois qui donne figurativement à voir l'État du Québec pour un moment donné.

Le recours à la figuration hendiatrique chez Vallières dépasse les questions liées à la nation, grâce à des formules comme « la connaissance [est] inséparablement liée à la pratique, à

[495] *NBA*, p. 31.

l'expérience, à la vie[496] », « les éléments constitutifs de cette liberté sont le pari, l'espoir de réussite et en même temps la possibilité constante d'échec ou d'erreur[497] », une « révolution pratique, collective, radicale[498] ». Mais elle constitue la plupart du temps un moyen par excellence pour Vallières de témoigner d'une réalité située complexe, qui trouve notamment sa force dans les effets d'universalisme sous-tendus par la tradition chrétienne[499].

Enfin, l'*hendiatris* chez P. Vallières confirme le caractère que l'on souhaite unifié de la communauté nationale grâce à la présentation d'aspects spécifiques qui forment une totalité en devenant ensemble un groupe. On peut lire :

> Les hommes de telle ou telle civilisation, de telle ou telle classe, de telle ou telle nation, etc. peuvent porter "le sens de l'histoire" sans que ce soit dans la forme d'un "Je pense", car l'histoire de la vie humaine n'est pas d'abord de l'ordre de la connaissance, mais de la communication, de la lutte, de l'échange, qui s'exprime dans et par la praxis[500].

Plus loin, Vallières propose d'établir « une société humaine pour tous les hommes, juste pour tous les hommes, au service de tous les hommes[501] ». Grâce à ces précisions, il tente d'éviter les écueils

---

[496] *Ibid.*, p. 284.
[497] *Ibid.*, p. 288.
[498] *Ibid.*, p. 366.
[499] En reprenant le cadre théorique d'E. Balibar, on dira que l'utilisation de l'hendiatris et d'autres éléments de rhétoriques chrétiennes s'expliquent comme « conséquence de l'identification proprement européenne de la notion générale du symbolique avec les idéalités religieuses » et qu'en ce sens « [n]ul ne sait ce qu'est la religion en général, ou plutôt nul ne peut définir la différence entre un symbole religieux et un symbole profane autrement que par une référence tautologique a ce qui a été […] identifié comme «religion» […] partout où l'histoire a été repensée à l'européenne». (*La crainte des masses*, p. 389)
[500] *NBA*, p. 292.
[501] *Ibid.*, p. 312.

d'un projet universalisant trop hâtif – la société à venir doit non seulement être « pour les hommes », elle doit l'être d'une manière « juste », elle doit se mettre « au service de », c'est-à-dire non pas au-dessus de l'humanité, mais bien sous elle. À propos du nationalisme, il ne « condamne ici que [celui] des exploiteurs et non pas celui des exploités, des pauvres, des humiliés[502] ». La précision apportée par la formule hendiatrique permet d'inclure dans la masse des nationalistes légitimes un groupe plus large que celui des dominés économiques – l'humiliation étant somme toute un état subjectif. L'avènement de la nouvelle société serait alors porté par l'union des « « [c]ultivateurs, ouvriers et étudiants [qui] ne cachent pas leur profonde insatisfaction et [qui] ne cessent de la manifester sous une forme ou sous une autre[503] ». C'est le « cheap labor en chômage dans les villes, dans les banlieues et jusque dans les "colonies" les plus éloignées[504] ». Le bas clergé est exclu de ce tiers état contemporain jusqu'à preuve du contraire : « Tous les prêtres seront pour moi des profiteurs tant que je ne les verrai pas aider les ouvriers, les cultivateurs et les étudiants du Québec à brûler leurs églises, leurs séminaires, leurs presbytères, leurs Cadillac et le reste ![505] ». La forme hendiatrique permet d'insuffler dynamisme et recherche d'équilibre dans les constructions politiques représentées dans la textualité par

[502] *Ibid.*, p. 369.
[503] *Ibid.*, p. 60.
[504] *Ibid.*, p. 45.
[505] *Ibid.*, p. 192.

Vallières ; elle insiste ainsi sur le procès d'unité essentielle au projet révolutionnaire démocratique.

La figuration peut aussi se faire à partir de modèles archétypaux. Dans la représentation nationale québécoise, la figure du coureur des bois correspond à cet archétype de vie d'homme qui échapperait à la systématisation du monde et au colonialisme, et qui porte, à des degrés divers, l'essence d'une liberté que l'on associe à la communauté nationale québécoise[506], et qui contribue pourtant, comme on le verra plus en détail, à l'expropriation territoriale et culturelle des premiers peuples en Amérique. Dans cet ordre d'idées, Vallières décrit les premiers peuplements de colons blancs : « Les soldats sont venus, longtemps après Champlain, pour combattre les Anglais, et ils demeurèrent en Nouvelle-France parce qu'ils n'avaient pas l'argent nécessaire pour retourner dans la métropole. Pour subsister, ils se firent trafiquants, artisans ou coureurs des bois[507] ». Ainsi, dans la Nouvelle-France imaginée de Vallières, s'ajoute au « coureur des bois » le « trafiquant » aux airs rimbaldiens. Ces hommes ont des vêtements de brigands, figures protorévolutionnaires, bandits échappant aux règles du capitalisme mondial fraîchement triomphant. La figure archétypale, dont le caractère général et flou est masqué par l'impression d'universel du symbole qu'elle porte, permet à Vallières de produire sur le signifiant « coureur

[506] On consultera, pour trouver de nombreux exemples, les travaux de S. Couture, « L'itinéraire historiographique de la ''figure'' du coureur de bois, 1744-2005 » ou encore de S. Fournier, « Le coureur des bois au pays du Québec : une figure, une parole – son univers et son évolution ».
[507] *NBA*, p. 27.

des bois », une signification qui lui est propre, et qui s'inscrit en relation dialectique avec tout le champ de signifiance qu'elle ouvre, notamment dans la constitution d'un être québécois révolutionnaire.

Ces figures archétypales peuvent être aussi des personnages issus de l'histoire nationale et qui en deviennent les synecdoques de moments historiques précis, parce que leur simple mention est porteuse de significations imbriquées dans la représentation nationale. Les patriotes de 1837 jouent ce rôle dans l'essai felquiste. Alors que ces figures sont habituellement des emblèmes de la libération nationale ou démocratique, Vallières tente d'opérer une distinction entre le peuple en révolte lors des insurrections de 1837 et 1838 et les « Patriotes », c'est-à-dire les parlementaires, membres du Parti patriote, des « petits-bourgeois » qui « avaient cherché uniquement […] à faire pression sur les Anglais en vue d'obtenir par eux, pour leur classe […] un nouveau partage des pouvoirs qui leur aurait procuré certains revenus additionnels et permis de participer dans une plus large mesure aux avantages économiques du système[508] ». Il fustige plus sérieusement encore « le« révolutionnaire » Louis-Joseph Papineau, alors seigneur de Montebello », qu'il dépeint comme un personnage mystificateur et hypocrite. L'utilisation de la figure archétypale, même lorsqu'elle se veut détournée, ou à contre-courant, produit de la signifiance dans le champ national. Vallières appelle consciemment le glissement entre

[508] *NBA*, p. 33-34.

l'interprétation du récit historique et l'appréciation de la situation politique alors contemporaine. En mettant l'accent sur la conflictualité de classe au sein de la question nationale, Vallières produit un variant dans le récit historique, mais le procédé de figuration n'arrive pas à sortir des limites du cadre déjà imposé. Cet exemple illustre encore une fois le rapport foncièrement ambigu du texte au nationalisme.

Rien n'empêche ces différentes manières de créer de la figuration de se croiser, de s'entre-alimenter, voire de générer des contradictions fructueuses, qui structurent un objet culturel, lui-même interpellé en objet culturel national au sein d'une communauté imaginée. Ces explications permettent de voir comment la nation est partout et nulle part à la fois, l'image de la communauté nationale étant toujours-déjà là, bien au-delà des intentions d'écriture. Elle glisse d'un signifiant à l'autre, et par le fait même échappe à certains écueils, redynamise certains lieux communs. Elle semble au cœur de la proposition de Vallières, et pourtant elle y échappe toujours, elle est mise entre parenthèses, jouée avec un bémol. La nation est au plus proche du peuple, mais elle ne peut correspondre aux mêmes frontières. Cet ensemble fuyant, insaisissable constitue dans la textualité le dispositif spectaculaire déjà annoncé par la force de l'oxymore-titre d'appropriation d'une expérience noire du monde. Toute la rhétorique de Vallières – de la posture clandestine au déguisement racialisant, de l'opposition entre l'ombre et la lumière à la recherche de la vérité – œuvre un appareil textuel difficile, enchevêtré de mascarades, de renversements et de travestissements.

2.2 Carnaval-Machine

Dans les sections dédiées à l'histoire de la communauté canadienne-française, Vallières souhaite attaquer le féodalisme et son idéologie catholique conservationniste, qui structure l'établissement de la colonie de la Nouvelle-France, et qui se maintiendra, dans des formes partielles et limitées, jusqu'à l'achèvement de son remplacement par un état capitaliste moderne dans les années 1960. Le colonialisme de peuplement répond dans un premier temps de cette logique féodale, mais il fonctionne aussi grâce aux dynamiques du développement capitaliste. Cette contradiction fructueuse alimentera trois siècles d'existence française en soi-disant Amérique. Parce que Vallières aspire à faire voir le caractère déjà dépassé du capitalisme, il gagne somme toute à associer, autant que faire se peut, les représentations d'ordre féodal et celles d'ordre capitaliste : « Ces ''chevaliers d'industrie'', ces aventuriers du dollar, n'avaient ni patrie ni ''intérêt national''. Ils n'avaient que des intérêts de classe et des soucis de fortune[509]. » Il ajoute que « [...]le capitalisme doit, dans les pages politiques et idéologiques de [la] presse [écrite et parlée] avoir recours à la nécessité, tout comme les classes dirigeantes du Moyen-Âge[510] ». Enfin, la contradiction sociopolitique s'illustre par ce simulacre de discours rapporté, qui se veut moqueur des classes dirigeantes :

> Les financiers anglo-américains, la petite bourgeoisie canadienne-française et le clergé – solidaires dans leurs intérêts malgré leurs « chicanes »

[509] *NBA*, p. 47.
[510] *Ibid.*, p. 361.

> continuelles – s'interrogeaient : « Que va devenir notre peuple si paisible, si industrieux, si profondément religieux (lire : résigné), si docile ? » Le Moyen-Âge catholique et l'oppression capitaliste ne voulaient pas mourir[511].

Le recours à l'imaginaire du « Moyen-Âge » et à toutes les figures de la « noirceur » et des « ténèbres » qui en découlent est récurrent. Le dispositif est assez simple et se base sur une adéquation, plus ou moins libre, entre « Moyen-Âge » et « féodalisme ». Il permet d'accentuer le caractère arriéré des phénomènes ainsi qualifiés, puisque le sens commun accepte que cette ère devrait avoir été dépassée[512]. Tous ces éléments sont représentés dans les discours sur l'ahistoricité du Québec. La chaîne rhétorique de ce « Moyen-Âge » fictif implique aussi les champs idéologiques du terroir, de la paysannerie et de l'exode urbain.

Alors que S. Couillard, dans son article « *N* blancs d'Amérique* de Pierre Vallières : un anticolonialisme colonisé » voit dans ce caractère médiéval un recours aux stades de développement des sociétés qu'il qualifie de propre au matérialisme historique et qui partagerait avec l'historiographie canadienne-anglaise une même perspective « idéologique anticatholique et anti-québécoise[513] », cette explication fait fi du conflit de loyauté entre le protagoniste et la communauté canadienne-française qui traverse et structure le texte de Vallières et qui médie

---

[511] *Ibid.*, p. 102

[512] Les débats historiographiques et épistémologiques sur les divisions entre Moyen-Âge et modernité sont nombreux et complexes et dépassent largement les considérations de cette thèse. Qui plus est, nous proposons que l'argumentative de Vallières quant au « Québec médiéval », ne dépasse pas, quant à elle, cette explication primaire. Nous verrons dans les pages suivantes que c'est dans sa textualité que cette médiévalité fictive anime la structure du texte.

[513] S. Couillard, « *N* blancs d'Amérique* de Pierre Vallières : un anticolonialisme colonisé ».

pourtant beaucoup mieux la question nationale québécoise qu'une conception dualiste le ferait. Il s'agit maintenant de voir comment cette tension du texte autour de la question nationale se trouve non seulement dans l'exposé historique, mais bien aussi parce que celui-ci existe conjointement avec un récit historiographique, au sein d'un dispositif textuel complexe, qui dans son ensemble, a valeur politique et produit de la signification.

UNE NOIRCEUR MÉDIÉVALE

> « Toute mythologie dompte et domine et façonne les forces de la nature dans l'imagination et par l'imagination et disparaît donc lorsqu'on parvient à les dominer réellement. […] Achille est-il possible, lorsqu'apparaissent la poudre et le plomb ? Ou toute l'Illiade, est-elle compatible avec la machine à imprimer ? Est-ce que les chants et légendes et la Muse ne disparaissent pas nécessairement devant la barre du typographe, est-ce que les conditions nécessaires de la poésie épique ne s'évanouissent pas ? La chose difficile n'est pas de comprendre que l'art grec et l'épopée soient liés à certaines formes du développement social, mais de comprendre qu'ils puissent encore nous procurer des jouissances esthétiques et soient considérés à certains égards comme norme et comme modèle inaccessibles. »
>
> K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*

Dans son article « The Unique, its Double and the Multiple: The Carnivalesque Hero in the Québécois novel », M. Hajdukowski-Ahmed identifie dans l'essai de Vallières le maintien d'une certaine confusion quant à la présence de « conditions médiévales » dans le soi-disant Québec du XIX^{e} siècle et de la première moitié du XX^{e} siècle. L'*Avertissement* de *NBA* le pose clairement :

il s'agirait d'« un milieu, le Québec, qui vient de sauter du Moyen-Âge au XX^{e} siècle[514] ». Plus loin, il y a une référence à « l'urbanisation du Québec médiéval[515] ». On souligne aussi que « […] les descendants des conquérants de 1760, par les Américains et par la plupart des observateurs étrangers qui daignent accorder quelque intérêt à ce peuple curieux, [sont perçus] comme un ''reste de société médiévale'', sans puissance et sans avenir[516] ». Les guillemets, retirés dans l'édition définitive, permettaient pourtant de mieux marquer la distance entre une affirmation socioéconomique plus ou moins infondée, et le recours à une figure de style qui s'inscrit plus largement dans un champ rhétorique récurrent du texte. Ce « reste de société médiévale » apparaît spontanément comme un irréductible village gaulois, un lieu hors du temps et hors du progrès, « sans puissance », c'est-à-dire sans force et sans potentiel. Cette conception du Québec en tant que bloc monolithique uni dans la négativité de la religion et de la ruralité, quitte le Moyen-Âge pour renaître dans le discours de la « Révolution tranquille ». Elle est aujourd'hui perçue comme un mythe historique, par la plupart des historien·ne·s contemporain·e·s, en dépit des divergences dans leurs fondements politiques[517].

---

[514] *NBA*, p. 15.
[515] *Ibid.*, p. 46.
[516] *Ibid.*, p. 89.
[517] Les travaux qui se penchent sur la construction mythique de ce récit historique sont désormais plutôt fréquents, depuis le tournant du XXI^{e} siècle. On pourra consulter, pour un panorama de postures historiographiques sur la question, J. Rouillard, « La « Révolution tranquille » : rupture ou tournant ? » (1998), P.A. Linteau, « Un débat historiographique : l'entrée du Québec dans la modernité et la signification de la « Révolution tranquille» » (1999), L. Cardinal *et al*, « La «Révolution tranquille» à l'épreuve de la 'nouvelle' historiographie et de l'approche postcoloniale. Une démarche exploratoire » (1999), É.M. Meunier et J.-P. Warren, *Sortir de la « Grande Noirceur ». L'Horizon personnaliste de la « Révolution tranquille »* (2002), G. Bouchard, « L'imaginaire de la grande noirceur et

Mais ce qui nous semble à la fois plus intéressant, et pourtant aussi tout à fait évident, c'est qu'il *reste* de la société médiévale, c'est-à-dire des éléments et des symboles indissociables du Moyen-Âge dans le soi-disant Québec de la première moitié du XX^{e} siècle. D. Brunelle qualifie cet ensemble de « rapports para-capitalistes de production[518] ». Plusieurs exemples pourraient servir à illustrer ce constat; j'en retiendrai deux, qui semblent à la fois suggestifs et déterminants. D'abord, et cela a déjà été remarqué, la symbolique médiévale est reconduite par la présence de l'Église catholique non pas en tant que religion ou croyance privée, mais en tant que force sociale structurante et déterminante, bien que non monolithique, dans la constitution, l'interpellation et l'autoreprésentation de la communauté canadienne-française. Bien que légalement ni le Bas-Canada, ni le Québec n'aient jamais formé un État constitutionnellement religieux, P. Lucier souligne néanmoins qu'« à la faveur d'un processus dont les historiens situent les points d'origine tantôt à la Conquête, tantôt au milieu du XIX^{e} siècle, l'Église catholique avait, dans les faits […] pris le contrôle de la vie collective, du moins dans les lieux de proximité qui comptait le plus[519] ». En reprenant le concept de « sortie de la religion » développé par le philosophe M. Gauchet, Lucier identifie qu'il y a « très nettement […] un déplacement de la religion comme pôle de structuration de la vie collective québécoise[520] » avec la période dite de la « Révolution tranquille

---

de la « Révolution tranquille » : fictions identitaires et jeux de mémoire au Québec » (2005), J. Rouillard, « Sortir de la Grande Noirceur grâce aux documents d'archives » (2019).

[518] D. Brunelle, « Le capital, la bourgeoisie et l'État du Québec, 1959-1976 ».

[519] P. Lucier, « La « Révolution tranquille » : Quelle sortie de religion ? Sortie de quelle religion ? », p. 19.

[520] *Ibid.*, p. 18.

», ce qui correspond par le fait même à une « dislocation des ordonnancements réalisés tout au long du Moyen-Âge [par et avec l'Église[521]] ». Ce déplacement rend visible la structuration de l'Église catholique jusqu'alors déterminante, une vision centrale à la conception du monde mise de l'avant par les militants·e·s québécois·es anticléricaux des années 1960, comme Vallières.

Il est également possible de souligner les persistances de la propriété seigneuriale au soi-disant Québec, jusqu'au XX^{e} siècle. B. Grenier et M. Morissette relèvent que les dernières rentes versées aux seigneurs (individus, familles ou groupes religieux), l'ont été en date du 11 novembre 1940, en pleine Seconde Guerre mondiale. Ceci est dû au fait que l'*Acte seigneurial* de 1854 qui a dans les faits aboli le système de droits et de devoirs seigneuriaux, a du même coup garanti la propriété privée des terres aux seigneurs et à leur descendance. Les censitaires ont continué à payer non plus une rente, mais une dette correspondant à la valeur de la rente, un changement « bien subtil[522] » pour Bernier et Morissette. Celle-ci correspondait à un montant de plus ou moins trois millions de dollars, dont environ 19 % auraient été payés au fil des ans. À la fin des années 1920, plus de 60 000 personnes étaient encore liées par ces dettes, sans compter leurs familles et leurs proches. Il faudra attendre la *Loi abolissant les rentes seigneuriales* en 1935 pour que cesse, cinq ans plus tard, le paiement de la dette liée à la rente envers des individus ; ce seront les municipalités qui toucheront, jusqu'en 1970, des redevances territoriales. Pour

[521] *Ibid.*, p. 15.
[522] B. Grenier et M. Morissette, « Les persistances de la propriété seigneuriale au Québec. Les conséquences d'une abolition partielle et progressive (1854-1970) ».

B. Grenier et M. Morissette, « la fin du rapport personnel entre seigneurs et censitaires, le 11 novembre 1940, devrait être considérée, plus que 1854, comme la véritable abolition de la féodalité en sol québécois [sic][523] ».

P. Vallières ne s'intéresse pas explicitement au sort de ces milliers d'individus liés à une dette seigneuriale dans *NBA*, bien que l'on puisse sans difficulté extrapoler qu'il leur aurait été sympathique. Il s'agit surtout d'utiliser cet exemple pour mettre d'une part en évidence qu'il y a comme un *reste* de féodalité dans la société québécoise du XX^{e} siècle, ce qui donne une assise matérielle, aussi médiée et réfractée soit-elle, aux représentations discursives et culturelles. Ce reste n'est d'ailleurs ici pas simplement un reliquat marginal, mais bien un élément central de l'exploitation et du système de classe sous le féodalisme. P. Vallières, dans la section de son essai consacrée à l'histoire du Canada français, accorde beaucoup d'importance à ces seigneurs, en tant que classe dominante dans la première phase de la société de colonialisme de peuplement. Ceux-ci partagent le pouvoir avec les conquérants britanniques tout en conservant « la propriété de leurs terres et [obtenant] le droit d'exercer certaines charges administratives[524] ». Ils s'occupent « davantage de spéculation et de commerce que d'agriculture [alors que] les terres s'appauvrissaient et [que] la misère des habitants était devenue insupportable[525] ». Et encore :

> Les seigneurs canadiens-français n'avaient aucun souci pour le

[523] *Ibid*., p. 94.
[524] *NBA*, p. 32.
[525] *Ibid.*, p. 30.

> développement de l'agriculture, contrairement aux colons anglo-américains qui comprirent rapidement que le développement de l'agriculture était, à cette époque, le fondement même de l'accumulation du capital et qui instituèrent l'esclavage pour justement accélérer et accroître cette accumulation par l'exploitation maximum du travail humain[526].

Il s'agit ici de montrer non seulement que les seigneurs canadiens étaient de piètres dominants, inaptes à se saisir des dynamiques économiques, mais que c'est justement cette inaptitude qui *justifierait* l'absence de mise en esclavage à grande échelle de personnes noires sur le territoire de ladite Nouvelle-France. D'une certaine manière, l'incompétence aurait permis d'éviter l'horreur. Mais cette explication se base trop largement sur une lecture de l'histoire ancrée dans la rivalité entre la France et l'Angleterre, dans une compétition historique pour le développement de ce « Nouveau-Monde », oubliant, au plus simple, comme nous l'a déjà enseigné R. Maynard, que les larges plantations sont, de manière simple et banale, incompatibles avec le climat canadien[527]. À cela il faut ajouter que ce désintérêt pour l'agriculture locale supposé par Vallières

[526] *Ibid.*, p. 86.

[527] R. Maynard, *Policing Black Lives*, p. 20. En dépit de ces limitations géoéconomiques et des dynamiques de commerce mondial, les dirigeants de la Nouvelle-France ne manqueront pas d'ingéniosité pour inventer des dispositifs qui auraient permis l'exploitation des populations noires mises en esclavage. M. Trudel dans *L'Esclavage au Canada français : histoire et conditions de l'esclavage*, au premier chapitre « Nous voulons des n* », relève : « La canne à sucre avait nécessité la présence de n* aux Antilles : la main d'œuvre servira aussi d'argument pour le Canada. Les ouvriers et les domestiques sont très rares et ils coûtent tellement cher qu'ils ruinent tous ceux qui se lancent dans une entreprise, et le meilleur moyen de remédier à cette situation serait d'introduire des esclaves n* : c'est ce que le gouverneur Denonville et l'intendant Bochart-Champigny écrivent au Roi en 1688. […] Les colonies voisines méritaient d'être mises en exemple, puisque, pour sa part, la Nouvelle-Angleterre comptait déjà en 1680 environ 200 n*, mais [on] néglige ou évite de noter que le climat de la Nouvelle-Angleterre est tout de même moins rigoureux que celui du Canada. […] [le procureur général Ruette d'Auteuil] trouve d'ailleurs plus fort que les chiffres : il recourt au plus ingénieux des stratagèmes pour résoudre au bénéfice de tout le monde le problème du climat. Afin de tenir les n* au chaud […] "leur vêtement sera de peau de castor qui par sa fourrure les empêchera de sentir les incommodités de l'hiver et qui ne coûtera que peu, parce qu'en s'en servant ils l'engraisseront, ainsi ils

n’a pas empêché certains seigneurs de bénéficier du travail des esclaves noir·e·s dans le système impérialiste français, comme c’est le cas par exemple de Charles de la Boische[528] (1726-1747), seigneur de Beauharnois qui mariera la riche veuve Renée Pays de Bourjolly, dont les revenus viennent majoritairement d’une plantation de canne à sucre à Saint-Domingue. S’interrogeant sur la transition vers le capitalisme, Vallières propose que contrairement aux classes dominantes francophones, « [les capitalistes anglais, américains et canadiens] réclamèrent l’abolition du régime seigneurial qui limitait leur liberté de tracer des routes, de s’adonner à la spéculation foncière et d’exploiter, en vue de l’exportation, les riches forêts du Québec[529] ». Enfin, rappelons que Vallières aime à railler Louis-Joseph Papineau, sur la base de son statut de « seigneur de Montebello » : celui-ci appuiera l’abolition *de jure* du régime seigneurial, tout en demandant

---

l’augmenteront de prix”. Pour comprendre toute l’habilité du stratagème, il faut se rappeler que l’on faisait commerce de deux sortes de castors : le castor sec, c’est-à-dire, selon une expression de l’époque, “la peau du castor telle qu’elle sort de dessus l’animal” et le castor gras, celui dont les s* portaient la fourrure pour l’engraisser de leurs sueurs et de leurs huiles et pour faire tomber le long poil ; ainsi portée, la fourrure n’était plus qu’un fin duvet fort recherché dans la confection et valait d’ordinaire le double du castor sec. Donc, non seulement les n* seraient bien protégés du froid, mais encore, en se tenant bien au chaud, ils donneraient à leurs vêtements une valeur double ; une fois la fourrure bien engraissée, on habille le n* à neuf et l’on recommence. Dans ces conditions, habiller chaudement son n* n’était pas une dépense, ni même seulement un placement : c’était une source immédiate de revenus ! » (p. 20-21).

[528] Ce même seigneur de Beauharnois tiendra de hautes responsabilités militaires dans l’Ouest, notamment pendant les deux guerres des Renards (nom francisé de la nation Meshkwahkihawi, aujourd’hui regroupée sous le libellé moderne de nation Sauk et Fox), et dont la seconde guerre mènera à un génocide. La population Meshkwahkihawi/Fox/Renard constitue la principale source d’esclaves autochtones dans la vallée du Saint-Laurent pour la première moitié du XVIII[e] siècle. Dans une lettre adressée au gouvernement français, Beauharnois écrit qu’il faut « tuer les Renards sans penser à faire un seul prisonnier, de manière à ne pas laisser la race vivante dans les Pays d’en Haut. Si le [Sieur de Villiers] doit exterminer les hommes, les femmes et les enfants devraient être amenés ici, spécialement les enfants ». On consultera à ce sujet l’article de Brett Rushforth, « Slavery, the Fox Wars, and the Limits of Alliance ».

[529] *NBA*, p. 45.

d’importantes compensations.

De ces considérations sur le régime seigneurial, on notera l’absence de révolution démocratique bourgeoise, au sens des révolutions américaine de 1783 et française de 1789, sur le territoire du soi-disant Québec. La transition d’une domination du mode économique féodal vers le mode économique capitaliste se fait lentement et surtout inégalement, selon les aléas des besoins du commerce et des possibilités juridiques et marchandes, dans un contexte où la prise de possession du territoire par l’Empire britannique défavorise nécessairement la population d’origine française, ne serait-ce que par l’absence de liens organiques avec les réseaux commerciaux anglais. Cette situation se représente par toute une série de rapports conflictuels à la territorialité. La paysannerie, en tant que classe dominée sous l’ordre féodal, devient synonyme du peuple. Même Papineau, qui adoptera certaines idées républicaines et dont la figure historique reste associée au progressisme, n’est pas un franc bourgeois, mais bien un seigneur, dont la propriété foncière lui permet de s’intéresser, de manière indirecte, à cette « accumulation du capital » que mentionnait Vallières. Cette absence de rupture franche, dont les persistances de la propriété seigneuriale jusqu’en 1940 sont un exemple probant, accolée à la présence structurante de l’Église catholique et de sa symbolique médiévale, accentue l’effet perçu du retard historique de la société québécoise. Elle reconduit aussi l’idée qu’il n’y aurait pas eu de justice, de rétribution pour la terre travaillée, défrichée, *colonisée* par les Habitants. Tout le propos de la section « En guise de présentation » permet à Vallières d’affirmer qu’il « n’a d’autre prétention, en écrivant ce livre, que de témoigner de la détermination des travailleurs du Québec

à mettre un terme à trois siècles d'exploitation, d'injustices silencieusement subies, de sacrifices inutilement consentis, d'insécurité résignée[530] ». Si cette situation est après tout assez similaire à d'autres transitions du féodalisme au capitalisme, notamment au Royaume-Uni, elle est tout à fait distincte du cas de la France, cas politique par excellence, où le long cycle de révolutions et d'insurrections, qui de la prise de la Bastille de 1789 à la Commune de Paris de 1871, va structurer les imaginaires politiques des révolutionnaires du monde entier. Le passage du régime français au régime anglais épargne au Québec ces bouleversements politiques. Pour un nombre important d'intellectuels du XIX^{e} siècle, en particulier chez les membres du clergé, cette situation devait être vue comme positive en dernière instance, malgré son apparence négative, puisqu'une Monarchie anglaise valait toujours mieux qu'une République française ; c'est la thèse de la « Conquête providentielle ». Bien que fidèle à une interprétation théologique de l'histoire, Lionel Groulx s'opposera à cette considération historiographique en y voyant non pas une bénédiction, mais bien une épreuve divine – il lui attribue un caractère catastrophique – destinée à renforcer la nation, au même titre que la Révolution française l'a été pour les catholiques de France[531]. L'École de Montréal, influencée par la pensée du chanoine, développe cette position en faisant de la conquête :

> une catastrophe parce qu'elle allait provoquer le remplacement d'une source de colonisation par une autre, pulvériser les cadres sociaux de la

[530] *NBA*, p. 21.
[531] L. Groulx, *Lendemains de conquête : cours d'histoire du Canada à l'Université de Montréal*, notamment p. 182-183 sur la critique de l'historiographie.

> société de la Nouvelle-France pour les remplacer par ceux d'une autre métropole et refouler les Canadiens dans l'agriculture. D'une société diversifiée, qui contrôlait son développement avec l'appui de sa métropole, elle est devenue une société « anormale » dont l'activité économique principale se résume à l'agriculture, alors que les principaux leviers politiques et économiques lui échappent[532].

Cette interprétation historique trouve une certaine cohérence avec les représentations textuelles de l'ahistorisme, de l'anomalie et du caractère ridicule de la situation transmis par l'ironie. Vallières s'oppose lui aussi implicitement à la thèse providentielle, mais sa position n'est encore que marginalement nationaliste, comme nous l'avons vu précédemment : c'est fondamentalement la question de la révolution politique populaire qui lui apparaît comme une défaite par le renoncement, et qui ne pourra se résoudre que dans la révolution à venir.

La fin de la féodalité convoque par le fait même le début de son achèvement dans la pensée occidentale : la Renaissance, elle-même porte ouverte vers la période des Lumières. Cette convocation se fait surtout dans le discours qui à son tour génère interpellations et autoreprésentations. Évidemment, il n'y a aucun besoin de s'attarder à constater que les années 1940 à 1970 au soi-disant Québec n'ont factuellement pas beaucoup en commun avec l'Europe du XV^{e} siècle. Le fait est plutôt que certains changements – constitution d'un État moderne qui s'approche au plus près d'un État-nation, déstructuration de l'Église catholique, fin du régime seigneurial, etc. – sont resignifiés d'une manière similaire à celle dont des

[532] J. Lamarre, « La Conquête et l'école de Montréal », p. 43.

changements semblables l'ont été dans l'Histoire et la pensée occidentale. Cette « renaissance » de l'humanité se rejoue, au soi-disant Québec, dans cette « sortie de la Grande Noirceur » duplessiste et catholique. Se percevant désormais comme en possession de ses moyens, sorti allégoriquement de la caverne platonicienne, le Sujet québécois des années 1960 que souhaite incarner Vallières regarde son passé, son enfance, comme une période sombre, et pourtant fertile. La reprise de l'imaginaire médiéval à partir du point de vue que l'on attribue à la Renaissance produit en ce sens, une « jouissance esthétique », pour reprendre la formule de Marx, similaire à celle de celui qui y retrouve sa propre enfance.

LA LITTÉRATURE QUÉBÉCOISE ET LE CARNAVALESQUE

Cet imaginaire médiéval se configure narrativement dans la littérature québécoise des années 1960 et 1970 notamment par ce qui a été identifié comme le recours à la carnavalisation. Dans une citation largement retenue, A. Belleau exprimait qu'« [un] Québécois ne peut lire le *Rabelais* de Bakhtine sans une singulière délectation. Il s'y retrouve pour ainsi dire à chaque ligne[533] ». Cette affirmation est représentative du développement de toute une dynamique de recherche historiographique, concentré dans les années 1970 à 1990, autour de la pensée de Bakhtine et des phénomènes reliés au carnavalesque dans la littérature québécoise. Je propose ici de revenir brièvement sur les principales positions de ce moment précis de la critique littéraire

[533] A. Belleau, « Bakhtine et le multiple », p. 486.

québécoise, pour ensuite voir comment les développements récents de la pensée décoloniale nous permettent de l'approfondir. Bien qu'à notre connaissance, *NBA* de P. Vallières n'a pas été directement associé à la littérature québécoise carnavalisée, contrairement par exemple aux œuvres de M.-C. Blais, J. Godbout ou V.-L. Beaulieu qui lui sont contemporaines et qui partagent des sensibilités, il est possible de croire que cela s'explique par l'absence d'analyse littéraire du texte, lié à son caractère essayistique et polémique. Néanmoins, il porte très clairement les marques de cette carnavalisation. A. Belleau dans son texte « Carnavalisation et roman québécois : mise au point sur l'usage d'un concept de Bakhtine » fournit les réflexions théoriques les plus articulées. Il revient sur la définition que fait Bakhtine de la notion de carnavalisation, en tant qu'elle est une « structuration par la culture populaire de certains textes littéraires sur divers plans[534] » et qu'elle implique une « imprégnation des discours littéraires par les conduites carnavalesques dont on a par ailleurs observé l'existence dans la vie sociale culturelle du peuple », dont « l'expression la plus complète et la plus profonde [se trouve] dans les comportements et discours du carnaval ».

Deux critères sont alors proposés pour l'identification de la carnavalisation littéraire. D'abord, il y aurait un critère narratologique de base, celui de l'hybridation, c'est-à-dire qu'au sein d'un même texte se côtoient tous les modes possibles de présence du discours, autant pour les

[534] A. Belleau, « Carnavalisation et roman québécois », p. 52.

personnages que dans les énoncés narratifs[535]. Cette hybridation inclut aussi l'insertion de langages sociaux extérieurs, d'une variété de procédés de pastiches et de parodies ainsi qu'une présence significative de stylisation. Enfin, Belleau y associe la tension entre le discours rapportant et le discours rapporté. Ce modèle d'hybridation décrit très bien le texte de P. Vallières, dans le jeu de synecdoques entre l'histoire d'un individu et celle d'un groupe social historique tel qu'imaginé, entrecoupé de soliloques aux allures de rêveries solitaires, de descriptions philosophiques, de petites scènes et de fantasmes historico-narratifs. L'antinomie apparente dans l'idée d'une « autobiographie précoce » rend bien la présence du ton parodique. Enfin, rappelons que l'édition originale du texte est marquée par des centaines de mots entre guillemets – complètement retirés dans l'édition définitive, tout comme le sous-titre « Autobiographie précoce d'un "terroriste" québécois » d'ailleurs – et qui illustrent à la fois l'importance du discours rapporté dans la conception du monde représentée et le malaise ou l'incertitude de l'auteur quant à l'utilisation de certains termes. En déconstruisant le caractère monosémique du signifiant, l'omniprésence de ces guillemets crée un effet de tension à la lecture, puisqu'elle laisse voir non seulement le décalage entre les différents contextes d'énonciation, mais aussi la possibilité de les renverser, de les déplacer, et plus largement, de les contester. Ainsi, l'économie capitaliste « semble "fonctionner"[536] », l'engagement n'est « ni un "choix gratuit" ni

[535] *Ibid.*, p. 59.
[536] *NBA*, p. 289.

une ‘‘folie de jeunesse[537]’’ », des militants seraient « peu à peu “possédés[538]”» et le pain manufacturé chez Weston ne sert pas à « nous « nourrir », mais [à] faire du profit[539] ».

À ce premier critère narratologique, Belleau identifie un critère sémantique, c’est-à-dire soit la représentation directe du carnaval, soit la présence d’une isotopie carnavalesque, qui implique que les constructions narratives et topiques carnavalesques sont indirectement utilisées dans le texte littéraire. Ces deux modes sont présents dans *NBA*. Le recours à l’imaginaire médiéval, comme représentation de l’évolution des forces sociales et historiques, permet aussi d’attribuer à ces mêmes forces un rôle. Par exemple, « [l]e Grand Inquisiteur de l’époque, le cardinal Villeneuve fut, avec Duplessis, le principal artisan de l’anticommunisme québécois, version canadienne-française et catholique de la chasse aux sorcières du sénateur MacCarthy[540] ». Le dispositif de carnavalisation est simple : ce rôle de « Grand Inquisiteur » peut bien être celui d’un antagoniste en position d’autorité, force est de constater que l’anachronisme de la fonction dans le soi-disant Québec des années 1960 produit surtout un effet comique. Contre la parade de la St-Jean-Baptiste[541] – organisée, ordonnée, surveillée – Vallières affirme de

---

[537] *Ibid.*, p. 297.
[538] *Ibid.*, p. 338.
[539] *Ibid.*, p. 363.
[540] *Ibid.*, p. 91. L’analogie entre luttes gouvernementales anticommunistes et « chasse aux sorcières » a été développée, puis largement popularisée dans la pièce *The Crucible*, d’Arthur Miller. Fait intéressant à noter, Miller transpose l’époque du maccarthysme sur celle des procès de Salem, à la fin du XVII[e] siècle, dans la société puritaine des colons du Massachusetts. La représentation politique en Amérique trouve sa symbolique la plus fertile, chez Miller comme chez Vallières, dans un retour historique aux débuts de la colonisation du soi-disant Nouveau-Monde.
[541] Aussi connu sous le nom de « Lundi de la matraque », voir l’ouvrage publié sous ce titre aux éditions Parti pris et qui publie les témoignages de militant·e·s présent·e·s. Le traditionnel défilé de la rue Sherbrooke avait inclus une

manière prophétique : « Le peuple va se lever debout, défiler lui-même dans les rues et faire de ce pays autre chose qu'une mascarade médiévale dirigée par des épiciers dont l'horizon dépasse à peine les frontières de leur paroisse[542]... ». Tout le contraire d'un spectacle, le carnaval pour M. Bakhtine n'est pas vu, mais bien vécu par les masses, qui l'habitent et y participent[543]. Pour Vallières, cette parade ordonnée, métonymique de l'ordre social québécois est à son paroxysme dans les défilés du 24 juin, qu'elle soit fête religieuse, fête du drapeau ou fête nationale. L'auteur felquiste en appelle aux cris de ralliement : « Tuons saint Jean-Baptiste ! Brûlons le carton-pâte des traditions avec lequel on a voulu mythifier notre esclavage[544] ». Cet appel à l'action collective cherche par le fait même à abolir ce spectacle capitaliste bien ordonné – règne autocrate de l'économie de marché en tant qu'accélérateur d'une souveraineté irresponsable[545]. Les attentats

---

estrade où siégeaient certaines personnalités publiques, parmi lesquelles P. E. Trudeau, alors premier ministre. Conséquemment, P. Bourgault, pour sa part, a refusé d'occuper la place qu'on lui proposait, appelant plutôt à rejoindre une manifestation citoyenne. D'abord la cible d'un lancer d'œuf qui initiera une pluie de projectiles, le politicien outremontais refusera de quitter l'estrade alors que les responsables de la sécurité le supplient de le faire. Il assistera ainsi au spectacle des policiers, dont plusieurs à cheval, piétinant et réprimant la foule. On notera au passage que le bilan qu'en fait le dramaturge et historien J.-C. Germain dans sa chronique « L'émeute qui a transformé la Saint-Jean-Baptiste en fête nationale », parue dans *Le Devoir* du 21 juin 2003, quelques jours après la mort de P. Bourgault, reprend le champ symbolique médiéval : « Il y a 35 ans, le Québec attend un messie et le Canada anglais désespère d'un saint George. Pierre Elliott Trudeau choisit alors d'être ce paladin qui terrasse le dragon du nationalisme sur son cheval blanc ». Preuve que la représentation carnavalesque a lourdement affecté la mémoire collective de cet événement. Enfin, l'aspect prémonitoire de l'invective de Vallières se trouve forcément réduit lorsque l'on considère que les manifestations sont les résultats de corps politiques plus ou moins organiques et conséquents, mais qui pensent et qui se pensent, et qui voient par exemple, dans ces spectacles organisés où se mêlent un vieux nationalisme conservateur, une religiosité confuse et un respect de l'ordre établi, un potentiel de renversement, une occasion politique à saisir. Le vrai est un moment du faux.

[542] P. Vallières, *NBA*, p. 42.

[543] M. Bakhtine, *Rabelais and His World*, p. 7.

[544] *NBA*, p. 24.

[545] G. Debord, *La Société du spectacle*, p. II.

felquistes contre des statues par exemple ont pour effet de remplacer un ordre immobile – il n'y a pas de spectacle moins vivant qu'une statue commémorative – par les réjouissances vécues symboliquement autour de sa dynamique explosion.

Plus loin, dans un ton plus sobre, Vallières écrit : « Je retrouvais la réalité sociale non plus comme "pesanteur" ou comme obstacle à la liberté, mais comme lieu de notre liberté ; non plus comme "spectacle", mais comme responsabilité à assumer ensemble[546] ». Pour Bakhtine, le carnaval célèbre la libération temporaire de l'ordre établi de vérité qui prévaut habituellement. Il marque la suspension de l'ordre hiérarchique, des privilèges, des normes et des prohibitions. Le carnaval est une fête du devenir, du changement et du renouveau. Tous les symboles du carnaval sont chargés de ce pathos, qui accentue la joyeuse relativisation des vérités et des autorités dominantes[547]. Il y a une proximité très forte entre la révolution et le renversement, que celui-ci soit décrit sur un mode carnavalesque ou sur un mode politique ; il s'agit toujours de faire de la partie supérieure la partie inférieure, de mettre le haut en bas, et le bas en haut. Le renversement de l'ordre politique est une donnée importante de la conception révolutionnaire de P. Vallières qui implique « la conviction […] que les rapports humains demandent à être transformés radicalement, que l'impérialisme doit être définitivement renversé[548] ». Cette perspective sert aussi à comprendre les limites des propositions du christianisme, puisque malgré la charité

[546] *NBA*, p. 285.
[547] M. Bakhtine, *Rabelais and His World*, pp. 10–11.
[548] *NBA*, p. 17.

chrétienne, la religion « s'oppose farouchement à une remise en question du système capitaliste – qui permet qu'il y ait tant de miséreux dans le monde – et surtout à la conséquence pratique d'une critique lucide et honnête du système : son renversement[549] ». Soulignons aussi l'importance du caractère populaire du carnaval, médié dans le discours littéraire par la carnavalisation, en tant qu'elle est productrice de motifs et de formes narratives. En effet, s'établir sur les marques culturelles du peuple constitue un terrain fertile pour un texte qui se veut non seulement engagé, mais qui cherche à incarner le témoignage-manifeste d'une cause et plus largement d'une prise de conscience politique – un texte qui fait prendre parti. De là, retour aux signifiants glissants de la « nation » et du « peuple », existant dans des chaînes rhétoriques liées les unes aux autres. Ce caractère « populaire » enrichit le caractère « national » de l'œuvre littéraire.

Émettant certaines réserves intéressantes quant à l'utilisation du carnavalesque comme outil théorique[550], P. Popovic écrit à propos de la critique littéraire québécoise :

> Basée sur une idée à ce point haute de la démocratie qu'elle en oublie de tenir compte des antagonismes entre les groupes sociaux et des incompatibilités et rivalités entre les intérêts privés, fondée sur une conception impérativement pluraliste et du jeu social et des jeux littéraires, l'herméneutique bakhtinienne convient à merveille à une instance critique décidée à renforcer à sa façon l'évidence sociopolitique vite consacrée par la doxa d'un passage radical de la Grande Noirceur à la «Révolution

[549] *Ibid.*, p. 236.
[550] Voir à ce sujet P. Popovic, « Le festivalesque (La ville dans le roman de Réjean Ducharme ». Cette position est reprise par M. Biron dans le texte « Il est permis de rire. Note sur le roman québécois des années 1960 ».

> tranquille», de la communauté refermée sur elle-même à son ouverture au monde, du passéisme clérical au progrès laïque, de la tradition à la modernité, etc.[551]

Ce que je souhaite mettre en évidence, c'est que cette analyse ne s'applique pas seulement à l'instance critique, mais tout aussi bien à la construction narrative de la carnavalisation dans plusieurs œuvres littéraires québécoises des années 1960 et 1970. L'attachement à une « haute idée de la démocratie » est caractéristique de cette littérature, c'est-à-dire une œuvre pas toujours explicitement engagée, mais qui cherche à se faire progressiste. Les glissements entre « peuple » et « nation » peuvent alors être redynamisés par le mode carnavalesque. Le passage de la noirceur à la lumière correspond à une construction narrative répétée qui permet aux œuvres de se constituer en corpus « national », lié et structuré grâce au recours à un topos déterminant de la pensée occidentale en tant que système de culture. Ainsi, J. Ferron réécrit le mythe faustien dans La Nuit – incessante métaphore de la lumière – et le protagoniste de Prochain épisode commence sa folle descente aux enfers après une projection d'*Orfeu Negro*[552]. La carnavalisation du roman québécois des années 1960 et 1970 agit comme cette « dénivellation entre les discours » qu'identifiait M. Foucault, entre ceux « qui "se disent" au fil des jours et des échanges, et qui passent avec l'acte même qui les a prononcés ; et [ceux] qui sont à l'origine d'un certain nombre d'actes nouveaux de paroles qui les reprennent, les transforment ou parlent

[551] P. Popovic, « Le festivalesque (La ville dans le roman de Réjean Ducharme) », p. 116-117.
[552] Voir à ce sujet l'étude de S. Benoît, « La marche d'Hubert Aquin parmi les ombres : le mythe d'Orphée et Eurydice dans le roman *Prochain épisode* suivi de *Les grimoires de l'ombre* ».

d'eux[553] ». Tout cet imaginaire est marqué par la multiplicité de la vision, elle-même caractéristique des jeux de composition et de recomposition culturelles de l'époque : le renouvellement passe par la nouveauté de ce qui est vu[554]. Le spectacle que l'on regarde et le carnaval auquel on participe sont intrinsèquement liés.

JEUX DE MASQUES ET TOPOS DU MONDE RENVERSÉ

Dans cet univers carnavalesque, l'oxymore-titre d'appropriation d'une expérience noire du monde apparaît comme un masque ou un déguisement dans le texte de P. Vallières. Si Fanon titrait son ouvrage *Peau noire, masques blancs*, c'était d'abord pour émettre une proposition à valeur topique et phénoménologique. Jamais Fanon ne propose explicitement de définition à cet ensemble de « masques blancs » qu'arborent les individus noirs dans un contexte de suprématie blanche. Le psychiatre ne se laisse pas aller à la facilité des critères diagnostiques. Il donne plutôt à voir des conditions de brouillage ontologique qui résultent de la racialisation du monde :

> L'ontologie, quand on a admis une fois pour toutes qu'elle laisse de côté l'existence, ne nous permet pas de comprendre l'être du Noir. Car le Noir n'a plus à être noir, mais à l'être en face du Blanc. Certains se mettront en tête de nous rappeler que la situation est à double sens. Nous répondons

[553] M. Foucault, *L'ordre du discours*, p. 24.

[554] Rappelons par exemple que l'événement-lieu « Expo 67 » a pour chanson officielle : « Un jour, un jour, quand tu viendras / nous t'en ferons voir de grands espaces / un jour, un jour, quand tu viendras, pour toi nous retiendrons le temps qui passe ». Le « nous » québécois moderne a désormais symboliquement l'agentivité de « te faire voir » ces « grands espaces », fondements de la souveraineté territoriale. Ce « nous » est symboliquement tellement rechargé par le renouveau qu'il défie les lois de l'Histoire et se propose de « retenir le temps » pour « toi » ; le temps d'un après-midi de divertissement moderne. Mais cette nouvelle vision moderne est aussi celle qui mène à la construction de palissades et à la destruction des vieux faubourgs de l'est de Montréal.

> que c'est faux. Le Noir n'a pas de résistance ontologique aux yeux du Blanc.[555]

Pourtant, chez Vallières, ce sont les Blancs, en l'occurrence les Canadiens français qui portent ce masque noir. Comme nous l'avons abordé au chapitre précédent, il ne s'agit pas d'un simple renversement, car ce sont toujours les Blancs qui regardent – qui se regardent eux-mêmes ou qui regardent l'autre, perçu dans une infériorité qui se trouve donne l'impression d'être matérialisée dans le texte. Le regard blanc, pour Fanon, interpelle le Noir selon des codes déterminés, fondés sur l'exclusion par l'inclusion, et ne permet pas de le constituer en sujet :

> Et puis... Et puis il nous fut donné d'affronter le regard blanc. Une lourdeur inaccoutumée nous oppressa. Le véritable monde nous disputait notre part. Dans le monde blanc, l'homme de couleur rencontre des difficultés dans l'élaboration de son schéma corporel. La connaissance du corps est une activité uniquement négatrice. C'est une connaissance en troisième personne. Tout autour du corps règne une atmosphère d'incertitude certaine[556].

Le jeu de masques utilisé par Vallières se fonde dans cette « atmosphère d'incertitude certaine » entretenue par la racialisation. L'oxymore-titre apparaît d'abord comme un contraste évident et primaire entre le « noir » et le « blanc », entre l'absence de couleurs et leur totalité. Mais il implique rapidement un jeu de perception et d'autoreprésentation, de masquage et de dévoilement. Pour M. Bakhtine, le thème du masque est peut-être le thème le plus complexe de la culture populaire[557]. Il incarnerait à la fois le changement et la possibilité de réincarnation de

---

[555] F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, p. 108-109.
[556] *Ibid.*, p. 89.
[557] M. Bakhtine, *Rabelais and His World*, p. 37–39.

l'individu, qui n'a ainsi plus à se conformer à une unique façon d'être au monde. Comme le souligne G. Tanase à propos du *topos* du masque dans la littérature médiévale, « [l]'homme masqué devient donc un exclu, se plaçant en marge de la société. Mais il a de cette manière la possibilité d'oblitérer les normes sociales, de les défier dans un questionnement perpétuel[558] ». Se retrouve ici la posture politique de la nécessité révolutionnaire, celle du militant d'avant-garde, qui est à la fois avec et à côté de la communauté. Qui plus est, ce jeu de masque et de révélation participe d'une esthétique de la clandestinité, associée à la posture d'écrivain-terroriste et à la voix du prisonnier politique, qui emprunte à leur tour aux motifs romantiques.

Pourtant, dans un monde racisé, dans un lieu de colonialisme de peuplement comme les soi-disant Amériques, poser que le masque « brouille les frontières entre la civilisation et l'état sauvage, le réel et le surnaturel, la spiritualité et la bestialité[559] », c'est aussi révéler qu'il est l'un des artifices de la subjectivité coloniale québécoise. Ni Français, ni Autochtone, l'homme masqué québécois appartient au spectacle du Nouveau-Monde, il incarne la possibilité de réincarnation et de changement, le rêve éveillé de la Renaissance humaniste. Peu importe si le rêve de l'un forme le cauchemar de l'autre. L'homme masqué appartient pleinement au spectacle carnavalesque de la société, mais il se tient à l'endroit – un lieu marqué par son corps voilé, recouvert, difficilement reconnaissable et subversif – où il peut donner l'impression qu'il lui est

[558] G. Tanase, « Tristan : à partir du monstrueux, vers une spiritualité », p. 103.
[559] *Idem*.

possible de renverser le monde. Mais ce masque est aussi, dans *NBA*, celui de l'impossibilité, de l'*adynaton*, c'est-à-dire la figuration de l'impossibilité : ce qui est noir ne peut pas à la fois être blanc, et vice versa. Pour renverser ces impossibilités et les faire coexister dans un cadre spectaculaire ou narratif fonctionnel, il faut retourner les conditions mêmes de la possibilité, en l'occurrence investir le *topos* du monde inversé[560]. Là où le bas devient le haut, l'ordre devient le désordre, l'homme âgé rajeunit et la vieille femme donne naissance, là seulement le Canadien français blanc peut-il bien être noir, l'Autochtone éternellement évanescent et un monde peuplé de plus de cent millions d'habitants devenir nouveau et vide.

Le carnaval interrompt l'évolution des sociétés, le passage du temps, le vieillissement – il retient le temps qui passe. Vallières écrit dans *NBA* : « Mais cette société peut-elle dépérir à la façon d'un homme, qui vieillissant malgré lui dépérit et meurt ? Pour ma part, je crois que la société capitaliste ne peut être que renversée[561] ». Continuant le parallèle biographique entre l'individu et l'histoire de sa communauté nationale, l'auteur felquiste semble méfiant quant aux conclusions naturelles de leurs évolutions. Dans l'espace carnavalesque, le temps ne répond plus du lieu. Conséquemment, il partage aussi une proximité avec le temps du cycle, de la répétition, voire de la résurrection, fût-ce sur un ton ironique :

> La « cité libre » faisait figure de pieux souhait et, d'ailleurs, se résumait souvent à réclamer pour les laïcs le droit de parole dans les affaires

[560] Tel qu'identifié par E. R. Curtius, dans *European Literature and the Latin Middle Ages*, pp. 95–97.
[561] *NBA*, p. 352-353.

> concernant « la nation » et l'Église, inséparables l'une de l'autre : toute une révolution... à obliger Clovis à ressusciter, pour voir s'il ne pourrait pas revivre dans ce Québec retardataire ce qui, jadis, l'avait rendu célèbre ![562]

Toutes les reconfigurations de l'Église et de l'État se trouvent ainsi à rejouer perpétuellement le baptême de Clovis, intriquées qu'elles sont dans le tissu de l'histoire occidentale et de sa pensée, notamment pour la civilisation française. Par le fait même, la « cité libre » – ce groupe d'hommes libres constituant une société politique indépendante – peut revêtir des habits patriciens et se hisser à la tête des institutions d'État.

Chez Aristote, cette suspension de l'incrédulité est nécessaire au public de théâtre pour vivre la *catharsis*. En insistant sur le fait que le carnaval n'est pas un spectacle vu, mais un spectacle fait et vécu, pour lequel il n'y a pas de hors lieu, mais seulement une multitude de points de fuite, il y a dans l'autoreprésentation québécoise blanche revêtue d'une identité noire empruntée, une composante résolument cathartique. Elle allie la jouissance de la représentation avec la purification de l'âme – ici non plus l'âme individuelle, mais l'âme sociale d'un groupe imaginé, sa conscience collective – par le châtiment du coupable, en l'occurrence lui-même, qui s'est laissé travestir par le dénigrement, contre l'ordre établi. Le *topos* du monde renversé fait sortir le temps hors de ses gonds. Mais cette atemporalité est à la fois traversée par les forces conservatrices de la remise en place, et travaillée par le guet de ces portes intangibles et sans fixité par laquelle pourrait arriver la révolution, comme chez W. Benjamin. C'est le renversement

---

[562] *NBA*, p. 215.

d'un monde qui était déjà à l'envers. Bien que cette suspension du temps assume explicitement le dépassement de l'état des choses initial plutôt qu'un retour à ce qui était, force est de constater qu'elle se doit de repasser par les mêmes positions, à la manière du mouvement de révolution de la Terre autour du Soleil. En se renversant encore et encore, le *topos* laisse des traces visibles et invisibles du passé dans le hors-temps du carnaval politique qui se constitue textuellement.

FOLIE ET DÉRAISON

> « J'ai honte de le dire, nous avons montré de la faiblesse pour cela. Cependant, tout ce qu'on peut oser dire – je parle comme un fou – moi aussi, j'ose le dire ! Sont-ils hébreux ? Moi aussi. Sont-ils israélites ? Moi aussi. Ils sont de la descendance d'Abraham ? Moi aussi. Ils sont serviteurs de Christ ? – Je parle comme un fou. – Je le suis plus encore: j'ai bien plus connu les travaux pénibles, infiniment plus les coups, bien plus encore les emprisonnements, et j'ai souvent été en danger de mort. »
> Paul de Tarse*, Deuxième épitre aux Corinthiens 21-23.*

Par son renversement de l'ordre établi, le carnaval donne l'illusion de déconstruire la hiérarchie entre raison et folie. Rien ne le caractérise plus clairement que la « Fête des fous ». Mascarade dérivée des Saturnales romaines, organisée entre Noël et l'Épiphanie[563], cette fête largement popularisée par l'ouverture du *Notre-Dame-de-Paris* de V. Hugo suffit à invoquer tout un univers d'inversion et de transgression. La raison se trouvant renversée par le carnaval, le roi des fous devient alors le plus sage. Ainsi, la folie travaille un enjeu de vérité en ce qu'elle éclaire

[563] Pour l'histoire détaillée de cette fête, on consultera P.-E. Guilleray, *La Fête des fous dans le nord de la France (XIVe -XVIe siècles)*.

sur la raison. Pour M. Foucault, elle est une expérience transgressive « sous la forme d'un discours sur la production de subjectivité comme désassujettissement, c'est-à-dire aussi sous la forme d'un rapport éthique à soi[564] ». Le fou est à la fois responsable de sa parole et messager d'une parole métaphorique du corps social qui lui échappe partiellement. Dans l'antiphilosophie de Paul de Tarse, la folie est supérieure à la raison, justement parce qu'elle échoue devant elle – c'est là toute la leçon de l'échec à l'Aréopage[565]. Échec qui crée excès, un différent, qui revêt ici le nom de foi, mais qui a connu bien d'autres avatars. Folie de la résurrection, folie de la croix, c'est la croyance en l'impossibilité de la renaissance. La pensée paulinienne de la folie implique le renversement de la perception de l'ordre établi : « Je le répète, que personne ne me regarde comme un insensé, sinon, recevez-moi comme un insensé, afin que moi aussi, je me glorifie un peu. Ce que je dis, avec l'assurance d'avoir sujet de me glorifier, je ne le dis pas selon le Seigneur, mais comme par folie » (2 Cor 11 : 16-17).

« Insensé », le narrateur de *NBA* n'est pas seulement paré d'un masque noir : dans son appel populaire à faire du Québec un véritable carnaval politique, il joue le rôle du fou. Cet *ethos* est établi dès l'avertissement :

---

[564] J. Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, p. 37.

[565] Le discours de Paul de Tarse à l'Aréopage d'Athènes est résumé dans les Actes 17 : 22-31, un texte traditionnellement attribué à Luc, mais qui relate des épisodes de la vie de Paul. Il propose aux philosophes athéniens une explication du *telos* du Dieu unique, qui aurait créé le monde et fait les êtres humains à son image et insiste sur l'importance de l'*athanasis*, la résurrection du Christ. À ces mots, les Athéniens, « [l]orsqu'ils entendirent parler de résurrection des morts, les uns se moquèrent et les autres dirent : "Nous t'entendrons là-dessus une autre fois" » – la différance, au sens derridien, rejouant le mépris.

> [Ce livre] a été écrit dans un bruit permanent de cellules ouvertes et fermées d'une main de fer, au milieu des cris des gardes répondant à ceux des prisonniers, dans le cadre d'une discipline absurde (qui s'appelle le règlement de la prison) inventée et appliquée pour abrutir les détenus au maximum. La section où [nous] sommes toujours détenus au moment où ces lignes sont écrites est réservée principalement aux malades mentaux, aux narcomanes, à ceux qui sont accusés d'homicide et qui sont passibles de l'emprisonnement à vie, aux dépressifs, aux fous 'politiques' enfin qui, comme Charles et moi, sont un peu considérés par les officiers comme des esprits dérangés[566].

Dans l'univers concentrationnaire de la prison des *Tombs* – une véritable « fabrique de monstres » pour reprendre l'expression de C. Gauvreau – il s'opère un renversement primaire entre le haut et le bas, entre la lumière et l'ombre, entre les dominants et les dominés, entre la folie et la raison. Des profondeurs d'une forteresse établie au cœur de la métropole du plus grand empire nous parvient une voix qui appelle et incarne le renversement. Figuration politique du mot de Matthieu : « Ce que je vous dis dans les ténèbres, dites-le dans la lumière ; et ce que je vous dis à l'oreille, prêchez-le sur les maisons (Matthieu 10 : 27) ». Comme avec Paul, cette influence laisse comprendre le retour de Vallières aux principes fondateurs d'une Église primitive[567].

La leçon de Foucault réside bien dans la compréhension que ce sont les classes dominantes

---

[566] *NBA*, p. 11.

[567] Le masque de l'apôtre Paul est aussi emprunté par le réformateur Luther, comme le souligne K. Marx en ouverture du *18 Brumaire de Louis Bonaparte*, en illustration de son propos : « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans les conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé. La tradition de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants. Et même quand ils semblent occupés à se transformer, eux et les choses, à créer quelque chose de tout à fait nouveau, c'est précisément à ces époques de crise révolutionnaire qu'ils évoquent craintivement les esprits du passé, qu'ils leur empruntent leurs noms, leurs mots d'ordre, leurs costumes, pour apparaître sur la nouvelle scène de l'histoire sous ce déguisement respectable et avec ce langage emprunté » (p. 14).

qui sont aptes à marquer le sujet du sceau de la folie, avec ses asiles et ses prisons, à partir de ses propres critères de raison, qui coïncident évidemment avec le maintien de sa société. Dans une dénonciation du conservatisme des élites québécoises, Vallières identifie ce point de bascule :

> Vous devenez ipso facto un « communiste », un « anarchiste », un homme irresponsable et dangereux que la société a intérêt à enfermer, au plus tôt dans une prison ou un asile d'aliénés. Tant que vous ne faites que prêcher votre utopie, l'ordre établi se contente d'enregistrer, avec mépris ou indifférence, votre « dissidence ». Mais dès que vous vous mettez à agir, le vieux système se dépêche de faire de vous un « danger public » et un « criminel », afin de pouvoir vous enterrer vivant avant que votre « idéalisme » n'ait armé de cocktail-Molotov, de dynamite et de fusils les travailleurs et les jeunes qui sont très perméables à l'Utopie, qui n'attendent que cela pour se soulever en masse contre les organisateurs, les profiteurs et les défenseurs de l'oppression[568].

Les propriétaires reconnus de la raison, maîtres de « cet univers qui s'appelle la Justice, le Droit, l'Intérêt Public, le Bon Ordre[569] » associent cet argumentaire à une démonstration de folie. Désormais enfermé, Vallières embrasse pleinement le rôle de « fou politique » qu'on lui attribue, pour faire voir que son explication du monde, basée sur un renversement de tout le système, implique non seulement un renversement de corps politiques – déjà modifiés par la figure-titre oxymoronique d'appropriation d'une expérience noire – mais aussi un renversement de valeurs, de perceptions, de systèmes d'idées. Tel Paul à Athènes, Vallières à Manhattan « dit comme par folie » :

> Pourtant dans mon esprit, tout cela se tient. Je précise dans mon esprit.

[568] *NBA*, p. 79.
[569] *Ibid.*, p. 83.

> Dans le bruit d'enfer où je suis contraint d'écrire, mon esprit n'a pas tellement la liberté de s'exprimer clairement, car depuis que je suis en prison je n'ai pas connu une seule heure de silence et de paix. Je vous livre quand même ce texte sans le modifier, n'étant pas en mesure dans l'état de fatigue où je me trouve (c'est aujourd'hui le 11 janvier 1967) de distinguer clairement ce qui vaut d'être retenu et ce qui demanderait à être retranché ou réécrit. Je me demande comment tout cela a pu naître dans cet enfer ! Je vous assure que chaque jour j'ai eu la tentation d'abandonner la partie et de m'endormir de pilules, comme plusieurs autres font ici, pour oublier[570].

Et pourtant cet échec de la folie face à la raison – le fou inspiré, puisque « dans mon esprit, tout cela se tient » – dégage aussi un excès dans la perte, en s'adressant à ceux qui ont aussi perdu[571]. Il nous ramène ainsi à la proposition de M. Foucault, pour qui « la folie de la folie est d'être secrètement raison. Et cette non-folie comme contenu de la folie est le deuxième point essentiel à marquer à propos de la déraison. La déraison, c'est que la vérité de la folie est raison[572] ».

Avant que d'être ce « fou politique », lucide, mais emprisonné, Vallières a été un « fou religieux ». En effet, quelques années après sa sortie du collège[573], il rejoint le noviciat des

---

[570] *Ibid*., p. 375.

[571] Et nous rappelons ici que la majorité de ces « perdant·e·s » au jeu de la Raison réifiée dans les institutions du système, sont majoritairement des personnes noires, autochtones et racisées. Dans cet « enfer » où naît le texte, Vallières souligne qu'à « la Manhattan House of Detention, l'une des plus grandes prisons de l'État de New York […], quatre-vingts pour cent des prisonniers (c'est un minimum) sont des Noirs ou des Portoricains » (*NBA*, p. 96-97). Il ajoute « Les vingt pour cent qui restent sont formés, en majorité, de Grecs, d'Italiens, de Juifs, de Polonais, etc., en somme de n* blancs ».

[572] M. Foucault, *Folie et déraison : Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 256.

[573] Une époque marquée par une certaine bohème et l'engouement pour la poésie : « Avec mes amis, je me mis à fréquenter les tavernes de Longueuil. Nous y lisions ensemble *Une saison en enfer*, de Rimbaud, qui était rapidement devenu notre évangile. Nous multipliâmes les excentricités et les scandales à un point tel que les autorités du collège songèrent […] à nous expulser "en bloc". Nous devenions un "danger public" pour les nouvelles générations d'étudiants à qui nous fournissions les livres à l'index qui étaient les "bêtes noires" des professeurs. En juin, je passai les examens avec une indifférence totale dont seule la bière, consommée à la taverne, était capable de me tirer. Je

Franciscains : « à l'automne de 1958, c'est dans la vie religieuse que je plongeai, les yeux fermés, comme on se suicide[574] ». Cette folie de la foi communique avec celle de Paul de Tarse, mais correspond aussi à un contresens historique où le jeune rebelle, à une époque de déstructuration sociale de la religion, décide d'entrer dans les ordres. Il était alors « comme un fou, mi-poète, mi-philosophe, [il essayait] de [s]'unir, à travers Dieu, à l'univers qu['il] ne comprenai[t] pas [575]». Le passage entre les deux formes de folie s'opère dans un même désir d'appartenir au monde, mais elles s'opposent dans leur résolution : d'un côté, l'acceptation, de l'autre côté, la transformation. Le noviciat pourtant semblable à la prison sous certains aspects – expérience de solitude, contraintes d'horaires et d'obligation, hiérarchie, etc. – représente finalement pour Vallières la pire folie, la folie condamnable, celle de la résignation muette. Il écrit : « Mon année de noviciat se déroula dans la paix qui accompagne la folie des malades mentaux "euphoriques", pas de crises de rage. Pas de coups de poings sur les murs. Rien qu'une bienheureuse indifférence au monde[576] ». Béatitude des pauvres, béatitude des persécutés, béatitude des simples d'esprit. Bien qu'il y ait une transformation entre le « fou franciscain » et le « fou felquiste », symbolisé d'abord par un passage du silence vers la parole, ces deux postures servent aussi narrativement à mettre l'accent sur le déséquilibre et le besoin de rupture.

---

résolus alors de ne plus remettre les pieds à l'externat et de me consacrer totalement aux œuvres romanesques dont j'avais commencé à tracer les grandes lignes », *NBA*, p. 193.

[574] *NBA*, p. 230.

[575] *Idem*.

[576] *Idem*.

Alors que Vallières peut adhérer à certaines propositions théologiques, comme celles de Teilhard de Chardin ou de Charles de Foucauld[577], la critique socio-historique de l'Église en tant que force de conservation et en tant qu'ensemble de pratiques régissant les sociétés l'emporte sur les aspects purement théoriques de la foi. S'il croit aux vertus de la charité chrétienne et aux fondements des textes inspirés par l'Église primitive, la dissonance qu'il observe entre ceux-ci et la gestion quotidienne d'une société où le catholicisme est une force de l'ordre est majeure et irrémédiable. Il écrit :

> Les laïcs qui osaient dire aux prêtres de s'occuper davantage de Dieu, et un peu moins de politique et de syndicalisme, étaient automatiquement qualifiés de « révoltés » et de « communistes », calomniés et persécutés. Le Moyen-Âge ne serait pas le Moyen-Âge sans une Inquisition bien organisée. Et Dieu, malgré les efforts des capitalistes américains, ne voulait pas que le Québec perde son caractère médiéval. C'est tout juste si la Sainte Vierge n'apparut pas à quelque enfant, comme au Portugal, pour nous supplier d'obéir aux continuateurs du schizophrène Mgr de Laval, qui au XVII^{e} siècle, avait jeté les fondements de cet univers d'asile d'aliénés[578].

Près de la vision foucaldienne, la société québécoise tout entière est pour Vallières un « asile d'aliénés » ; la carnavalisation est complète, partout présente et toujours fuyante à la fois. La vérité, la certitude et la raison peuvent par le fait même être constamment interrogées, tournées au ridicule, mises à distance, masquées et contestées. La textualité de l'œuvre littéraire s'avère une matière puissante pour cette opération rhétorique, notamment parce que les jeux entre le

[577] *Ibid.*, p. 230.
[578] *Ibid.*, p. 53.

fond et la forme, entre le contenu et la présentation, sont illimités et amplifiés par les discours sociaux qu'ils alimentent et qui les alimentent.

Dans son *Éloge de la Folie*, considéré par M. Bakhtine comme l'expression la plus complète de l'humour latin médiéval au plus haut point de la Renaissance[579], Érasme, à travers un jeu de personnification, démontre que la folie est au cœur de la connaissance de l'expérience humaine. Elle s'avère en cela une immense force de transformation. Elle atteint son moteur dans le renversement entre le possible et l'impossible : « [La folie] blanchit le N* d'Éthiopie et d'une mouche, fait un éléphant[580] ». Cette présence montre bien le caractère structurant de cet oxymore pour la pensée phallogocentrique occidentale parce que l'opposition sensuelle de base entre le noir et le blanc a été naturalisée dans la racialisation de l'humanité et dans ses effets de réfraction, toujours illimités et inquantifiables. La figure impossible de l'homme « blanc-noir » personnifie la folie et le carnavalesque, parce qu'elle est l'impossibilité rendue possible par le renversement. Si le monde est un asile, il est aussi un spectacle.

> Supposons ceci : des acteurs sur scène jouent une pièce de théâtre, et un individu tente d'arracher leurs masques, pour révéler au public, dans sa vérité, leur visage naturel : ne mérite-t-il pas que les gens l'expulsent à coups de pierre comme un détraqué ? C'est qu'alors de but en blanc, les choses vont surgir avec figure nouvelle : la femme d'il y a un instant, voici qu'elle est homme. Le jeune homme de tout à l'heure, un vieillard. Le roi de naguère se révèle, sans transition, un quelconque Dama et l'ex-dieu, un gnome. Mais détruire l'illusion, c'est ruiner l'ensemble de la pièce.

[579] M. Bakhtine, *Rabelais and His World*, p. 14.
[580] Erasme, *Eloge de la Folie*, p. 23.

> Travestissement et maquillage sont précisément ce qui captive les spectateurs. Eh bien, toute la vie des hommes est-elle autre chose qu'une pièce de théâtre, où chacun fait son entrée avec un masque différent, et joue son rôle à lui, jusqu'à l'heure où le meneur de jeu le renvoie de la scène ? Souvent d'ailleurs celui-ci lui impose de tenir des rôles contrastés : tel, qui incarnait un roi couvert de pourpre, paraît à présent en guenilles d'esclave. Le travesti est partout ; il n'en va pas autrement de la comédie humaine[581].

Pour Érasme, chercher à déséquilibrer la suspension de l'incrédulité, c'est briser le pacte social en ouvrant une brèche vers ce qui s'appelle « folie ». La posture que prend Vallières dans *NBA* implique un constant travail de mise en lumière et d'exhibition de mythes logés dans le discours national, des phénomènes d'aliénation socioéconomique, de contradictions religieuses, de lieux communs, etc. Pourtant, loin d'opter pour la sobriété et le dénuement, Vallières opte à son tour pour ce « travestissement » et ce « maquillage » qui « sont précisément ce qui captive les spectateurs », notamment la triade entre le « fou », le « terroriste » et le « Noir ». Amplifiée par la force spectaculaire de l'oxymore-titre d'appropriation d'une expérience noire du monde, la dynamique pamphlétaire provocatrice de l'ouvrage trouve toute son ampleur dans l'atmosphère contestataire contre-culturelle de la fin des années 1960.

DU CARNAVAL AUX FESTIVALERIES

Si A. Belleau identifie une importante présence de la carnavalisation romanesque dans la littérature québécoise moderne, il relève qu'elle « commence surtout avec les années 1950 alors

[581] Erasme, *Eloge de la Folie*, p. 59-60.

que la vie traditionnelle [et les rituels de carnaval] [sont] disparu[s][582] ». C'est le cas notamment du charivari, une des formes héritées de la tradition populaire française où des festivités bruyantes et tumultueuses sont organisées contre des individus en guise de réprobation symbolique[583]. Ce décalage mène P. Popovic à remettre en question le modèle même de la critique carnavalesque. Avec une touche d'ironie, il propose plutôt de suivre un « autre type de manifestation socioculturelle, dont la ville de Montréal fait une consommation ostentatoire et boulimique : le festival[584] ». Il y retrouve une « mystique matérialiste de l'événement[585] » qui caractérise la période des années 1960 et 1970. Le *kaïros* québécois de la « Révolution tranquille» permet les transferts et les renversements d'une foule d'éléments de discours appartenant aux imaginaires traditionnels au sein de nouveaux dispositifs modernes de signification. Ainsi, la

[582] A. Belleau, « Carnavalisation et roman québécois », p. 62.

[583] Le premier charivari connu au soi-disant Québec se serait déroulé en 1683 ; ses participant·e·s auraient été menacé·e·s d'excommunication (voir R. Hardy, *Charivari et justice populaire*). Pour A. Greer (*The Patriots and the People*), jusqu'en 1837, la grande majorité de ces événements étaient liés à des questions de mariage, c'est-à-dire des unions entre des partenaires qui présentaient soit un grand écart d'âge, soit une différence significative de classe sociale, le plus souvent les deux ensemble. Ces charivaris impliquent des déguisements et des jeux contre l'ordre établi, comme on peut le voir dans le témoignage de J. Palmer à propos d'un charivari à Québec : « the young men assemble […] and disguise themselves as satyrs, n*groes, sailors, old men, Catholic priests, etc. ». (Journal of Travels in the U.S. of North American and in Lower Canada performed in the year 1817, repris dans A. Greer, The Patriots and the People, p. 69). Ce n'est qu'avec les soulèvements de 1837 et 1838 que le charivari deviendra politique. Par exemple, devant la maison de Lord Brougham – qui avait refusé l'annulation, demandée par Lord Durham, de l'exil de certains patriotes condamnés -, on amènera dans une voiture à quatre roues une effigie du notable où Satan le traîne par le cou, avant de la brûler (R. Hardy, Charivari et justice populaire, p. 83). Le carnavalesque enflammera l'inconscient collectif et fera de ce moment de révolte le lieu d'un monde renversé : dans son article « L'échec du mouvement insurrectionnel, 1837-1838 », F. Ouellet rapporte que L.-J. Papineau, mythifié, aurait été vu par des témoins de l'époque, « passer dans les airs, assis dans un grand canot d'écorce tiré par plusieurs chevaux blancs », ou même en train « d'envahir le Bas-Canada à la tête de 50 000 n*, cyclopes par surcroît, et armés de carabines à plusieurs coups ». R. Hardy répertorie plus de cent soixante charivaris au soi-disant Québec, entre 1800 et 1934.

[584] P. Popovic, « Le festivalesque… », p. 122-123.

[585] *Idem*, p. 124.

coupure entre la « carnavalisation » et la « festivalisation » de l'art n'est donc ni très nette, ni strictement liée à leurs existences matérielles historiques contemporaines. La culture du festival s'édifie sur la fixation temporaire et limitée d'effets de reprise et de mimétismes sociaux. Elle correspond à l'événement-lieu du spectacle que l'on voit et que l'on fait, une forme de divertissement associé beaucoup plus franchement au développement du capitalisme moderne.

La culture du spectacle en Amérique reconduit de manière importante, dès la fin du XIX^{e} siècle, différents phénomènes de spectacularisation de la racialisation. Le travestissement et la fascination pour l'altérité seront notamment mis de l'avant dans les *minstrel shows* des spectacles burlesques basés surtout sur la pratique du *black face*. Comme le démontrent les recherches de C. Thompson, les troupes qui utilisent cette technique dégradante sont fréquentes à Montréal. Bien que d'expression anglaise, elles comptent dans leurs rangs plusieurs artistes francophones, notamment Calixa Lavallée[586]. Le caricaturiste Henri Julien utilise aussi fréquemment ce type de procédés dans les caricatures politiques de la série *Song of the By-Town Coons*. L'oxymore-titre d'appropriation d'une expérience noire du monde n'est pas imperméable à une lecture qui en ferait à son tour une figure spectaculaire de « black face ». L'auteur felquiste s'oppose pourtant à la spectacularisation de la misère et de la tradition alors qu'il souhaite plutôt faire de la « réalité sociale […] une responsabilité à assumer ensemble[587] ». L'imagerie médiatique

[586] A. MacLellan, « What is the History of Blackface in Quebec? ».
[587] *NBA*, p. 285.

des machines nucléaires de la Guerre froide, des massacres coloniaux, des épidémies et des famines, de toutes ces horreurs humaines contemporaines appelle Vallières à penser que « nous ne voulons plus travailler au spectacle de la fin d'un monde, mais à la fin du monde du spectacle[588] ». Et pourtant, en voulant faire voir cette spectacularisation capitaliste dans le texte, Vallières doit recourir à des procédés théâtraux et à des dispositifs de travestissement spectaculaire. Une des raisons qui justifient la popularité du « black face » et des *Minstrel Shows* s'explique par le fait que ce déguisement permet aux artistes de se distancier des propos et ainsi d'émettre une critique sociale à partir d'une position factice[589], tout comme Vallières le fait par rapport aux discours dominants entourant la québécité. Néanmoins, ces justifications occultent d'une part le caractère raciste et déshumanisant de ces caricatures vivantes, et d'autre part contribuent à maintenir au silence les véritables paroles noires.

De cette tradition émergent en quelque sorte bon nombre d'aspects appartenant à la culture du festival, qui atteint son paroxysme dans la contestation du plein développement de la société de consommation moderne dans les années 1950 et 1960. Ces événements-lieux sont aussi le théâtre d'une panoplie de gestes d'appropriation culturelle, en particulier par rapport aux peuples noirs et autochtones. Ils incarnent une forme spécifique de contestation – majoritairement blanche et à composante patriarcale – à l'intérieur de l'ensemble forclos des

[588] G. Debord, *La Société du spectacle*, p. 118.
[589] Voir à ce sujet A. MacLellan, « What is the History of Blackface in Quebec? ».

sociétés capitalistes américaines. La jeunesse prolétaire blanche américaine y voit une solution temporaire à sa situation ambiguë. En effet, il y a une contradiction relative entre son statut racial dominant, en particulier dans un contexte où les luttes noires pour les droits civiques occupent une place déterminante dans la politique américaine, et son appartenance à un prolétariat blanc en mutation. Dans son ouvrage *Settlers. The Mythology of the White Proletariat*, J. Sakai propose que la déprolétarisation des masses blanches constitue un processus historique de pacification qui a mené à l'augmentation de la décadence et du parasitisme au sein de ces groupes sociaux[590]. Il ajoute que les Blanc·he·s pauvres correspondent socioéconomiquement aux relents des luttes de classe surannées, et que s'il se trouve un bon nombre de travailleurs et travailleuses blanc·he·s, ceux-ci ne se combinent plus en une classe prolétaire aux intérêts communs et convergents[591]. Loin d'être nouveau, ce phénomène d'embourgeoisement avait déjà été identifié cent ans plus tôt par F. Engels, qui écrivait, à propos du prolétariat anglais qu'il ne cessait de s'embourgeoiser, « so that this most bourgeois of all nations is apparently aiming ultimately at the possession of a bourgeois aristocracy and a bourgeois proletariat alongside the bourgeoisie. For a nation which exploits the whole world this is of course to a certain extent justifiable[592] ».

Ce malaise se retrouve aussi dans l'expérience de la *Beat Generation* qui se développe et culmine dans des formes à la fois semblables et renouvelées dans la contre-culture après la

[590] J. Sakai, *Settlers*, p. 136.
[591] *Ibid*., p. 145-146.
[592] F. Engels, dans une lettre à Karl Marx datée du 7 octobre 1858.

Seconde Guerre mondiale. Dans une rare entrevue en français accordée par Jack Kerouac à Fernand Séguin pour l'émission *Le Sel de la semaine* en 1967, l'écrivain affirme « j'entendus des vieux bonhommes dire ça, dans le su', dans le su' de l'Amérique. Des vieux n* dire ça "beat", [dans le sens d'écraser, vaincus], oui, pauvres ! Après ça j'ai été dans l'église de Sainte-Jeanne d'Arc, ahhh *beat*, béate ! [il y avait aussi le sens de *beat* de l'orchestre de jazz] et le sens de ça et de ça, le canoe ? le drum ! ». L'appropriation de l'expérience noire du monde, ici incarnée par un emprunt lexical rejoint l'expression américanisante qui se substitue aux cultures autochtones. L'ouverture du poème *Howl* (1956) d'A. Ginsberg travaille aussi à partir de ces dynamiques : « I saw the best minds of my generation destroyed by madness, starving hysterical naked,/ dragging themselves through the n*gro streets at dawn looking for an angry fix, angelheaded hipsters burning for the ancient heavenly connection to the starry dynamo in the machinery of night[593] ». Dans une approche similaire à celle de P. Chamberland, L. Ferlinghetti est aussi inspiré par les tensions provoquées par les tropes de l'Indien évanescent et de la page blanche en Amérique dans son poème « Wild Dreams of a New Beginning » : « The washed land awakes again to wilderness / the only sound a vast thrumming of crickets / a cry of seabirds high over / in empty eternity / as the Hudson retakes its thickets / and Indians reclaim their canoes…[594] ». L'expression poétique de la jeunesse américaine blanche trouve toute sa force de signification politique dans

[593] A. Ginsberg, *Howl*, p. 10.
[594] L. Ferlinghetti, « Wild Dreams of a New Beginning », p. 11.

les lieux les plus chargés de la racialisation et des phénomènes économiques, culturels et sociaux qui y sont associés.

En 1957, le romancier et journaliste Norman Mailer fait paraître dans le magazine *Dissent* un article intitulé « The White N*gro: Superficial Reflections on the Hipster » où il s'en prend à cette génération *beat* qui ne connaît, selon lui, ni le patriotisme, ni la normalité, vivant dans un monde de contestation extrême qui fixerait à toute analyse du monde un caractère à la fois duel et risible. Bien que Mailer dénonce cette appropriation d'une posture noire, il le fait d'un point de vue conservateur et sa vision associe les communautés noires aux pires clichés patriarcaux, hypersexualisants et capacitistes. L'écrivain James Baldwin répondra implicitement à Mailer, en 1961, dans son texte « The Black Boy Looks at the White Boy ». Il reprend par le fait même un extrait du roman *On the Road* de J. Kerouac :

> At lilac evening I walked with every muscle aching among the lights of 27th and Welton in the Denver colored section, wishing I were a Negro, feeling that the best the white world had offered was not enough ecstasy for me, not enough life, joy, kicks, darkness, music, not enough night... I wished I were a Denver Mexican, or even a poor overworked Jap, anything but what I was so drearily, a "white man" disillusioned. All my life I'd had white ambitions; that was why I'd abandoned a good woman like Terry in the San Joaquin Valley I passed the dark porches of Mexican and Negro homes[595].

La désillusion blanche de ce protagoniste irrégulier, *off beat*, l'emporte dans des délires d'appropriation et d'expropriation culturelles et raciales. Le lectorat de Vallières reconnaîtra

[595] J. Kerouac, *On the Road*, dans J. Baldwin, « The Black Boy Looks at the White Boy », p. 278.

immédiatement dans ce « 'white man' disillusioned » la posture du « Canadien-français, baptisé et extrêmement frustré[596] » de l'auteur felquiste. Baldwin commente avec lucidité : « Now, this is absolute nonsense, of course, objectively considered, and offensive nonsense at that: I would hate to be in Kerouac's shoes if he should ever be mad enough to read this aloud from the stage of Harlem's Apollo Theater[597] ». Cette mise en lumière de l'absurdité rejoint d'une certaine manière le rire de Césaire face à l'exagération de Vallières, mais elle identifie encore plus ouvertement que les dispositifs littéraires d'appropriation d'expériences racisées du monde, et plus particulièrement d'expériences noires, ne tiennent que dans un contexte d'énonciation correspondant à un entre-soi blanc. Imaginer Vallières affirmer que « [nos ancêtres] n'ont-ils pas, tout comme les Noirs américains, été importés pour servir de main d'œuvre à bon marché dans le Nouveau Monde ? Ce qui les différencie : uniquement la couleur de la peau et le continent d'origine[598] » sur la scène du Apollo relève de la même absurdité objective et offensante. Césaire comme Baldwin démontrent que l'appropriation de l'expérience noire est inadéquate d'un point de vue factuel et d'un point de vue éthique. Et pourtant, à la fois sensible et précis, Baldwin ajoute à sa lecture de Kerouac : « [a]nd yet there is real pain in it, and real loss, however thin; and it *is* thin, like soup too long diluted; thin because it does not refer to reality, but to a dream[599] ». Cette

[596] *NBA*, p. 18.
[597] J. Baldwin, « The Black Boy Looks at the White Boy », p. 278.
[598] *NBA*, p. 26.
[599] J. Baldwin, *op. cit.*, p. 279.

souffrance, réelle, mais diffuse, transposée dans un imaginaire sans prise avec la réalité rejoint de manière souterraine l'amertume et l'affliction qui teintent l'essai de Vallières.

Cette ambiguïté de la souffrance blanche trouve une résolution factice dans l'appropriation raciale et se renverse dans le grotesque carnavalesque. Dans les cultures coloniales de plantation, le carnaval est un événement-lieu déterminant et problématisable pour les cultures noires qui l'ont fait naître et grandir :

> Le carnaval est l'événement culturel festif le plus populaire des sociétés créoles construites par le brassage des peuples et des civilisations dont les fondements reposent sur le christianisme. Ce brassage s'étant effectué sous le mode colonialiste et esclavagiste, il apparaît alors, comme un mouvement continu des peuples concernés dans la recherche et la construction identitaire, c'est-à-dire une dynamique d'adaptation, de transformation, de mutation dans la créativité artistique et culturelle, un exutoire où tout déboule en un temps du calendrier chrétien, une sorte de folie imaginaire[600].

Il y a quelque chose de très « américain », au sens continental, dans le carnaval, non plus médiéval, mais moderne, celui du « mode colonialiste et esclavagiste ». Le carnavalesque bakhtinien fonctionne tout à fait dans un texte comme le *NBA* de P. Vallières parce qu'il brouille et masque l'appropriation de l'expérience noire du monde et des modes de colonisation et de possession du territoire. Pour M. Ahmed, il y a dans l'esprit du carnaval un renversement absolu, un désir de *tabula rasa*, de retour à un « chaos primitif[601] ». En ce sens, le retour au chaos originel

[600] P. Roselé Chim, *Le carnaval et la folie imaginaire des peuples*, p. 13.
[601] M. Ahmed, « The Relevance of the Carnivalesque in the Québec Novel », p. 128.

donne un sens politique à l'écriture carnavalesque. La suspension du temps et le renversement logique qu'il implique permettent de pallier au problème de la perception ahistorique qui marque l'imaginaire culturel québécois. Le carnaval est l'illusion de la sortie du temps chrétien – et donc de la rigidité de la structure sociale catholique – et d'un système d'ordre nominalisé et formel vers un *modus operandi* alimenté par l'esprit du lieu. Il est en ce sens un mode sémiotique de cultures coloniales. Il faut insister sur le fait, finalement très simple, que le colonialisme est un rapport de domination, un rapport de lutte donc, entre deux parties, et que ce qui en caractérise l'une est nécessairement contestée par l'autre. Le carnavalesque permet l'expression d'une culture québécoise syncrétique qui associe un substrat de langue et de culture françaises à la représentation imaginaire du territoire américain à peupler, dans la polysémie du terme – une représentation que l'on peut nommer « américanité ». Celle-ci est une génératrice infinie d'illusions et de brouillages, de créolisations et de nouvelles racialisations, dans laquelle l'ouvrage de Vallières avec son oxymore-titre d'appropriation d'une expérience noire du monde trouve forces et résonnances, particulièrement dans le « rêve de Champlain[602] » et le mythe du Québécois « sang mêlé[603] ».

---

[602] Dans son ouvrage *Le Rêve américain de Champlain*, C. Morissonneau rapporte qu'en « 1633, cette vision d'un peuple nouveau, né du métissage, se transforme en projet déclaré devant une assemblée d'Amérindiens [sic]. Champlain y évoque clairement son rêve : "Quand cette grande maison sera faite, alors nos garçons se marieront à vos filles et nous ne serons plus qu'un peuple" » (p. 19).

[603] En 1962, H. Aquin relevait dans « La fatigue culturelle du Canada français » : « Nous avons même inventé le snobisme de la goutte de sang indigène qui coulerait dans nos veines, concession raffinée à une pré-existence sauvage et instinctuelle ! » (p. 313).

*2.3 Jouer à devenir i*dien : de l'Autre en Amérique*

> « Si seulement on était un I*dien, tout de suite prêt, et qu'incliné en l'air sur son cheval lancé on frémissait sans cesse brièvement sur le sol frémissant, jusqu'à abandonner les éperons, car il n'y avait pas d'éperons, jusqu'à jeter les rênes, car il n'y avait pas de rênes, et qu'on voyait à peine le pays devant soi comme une lande tondue à ras, déjà sans encolure ni tête de cheval »
> Franz Kafka, « Désir de devenir un I*dien », *Contemplation*

Chaque discours en Amérique peut être questionné dans son rapport à l'effacement, à la dissimulation, à l'atténuation, au remplacement, au déplacement du colonialisme sur les populations autochtones. La prise de possession littéraire de l'objet « Québec » génère conséquemment une série de stratagèmes de marquages et de permutation. Cette Amérique coloniale apparaît partout dans l'essai de Vallières – à commencer par son titre même – et pourtant, elle semble évanescente, emportée par les divers processus d'invisibilisation. Elle se construit spécifiquement sur l'expropriation, la réduction[604] et l'usurpation d'une autre figure raciale de la construction de l'Autre par le colon blanc canadien-français, la figure de l'« I*dien ».

[604] La réduction est utilisée comme approche méthodologique par H. Destrempes dans ses travaux sur la figure de l'I*dien dans la littérature canadienne-française au XIXe siècle. On relèvera particulièrement cette hypothèse : « En mettant l'accent sur les contraintes architextuelles et narratives de la figure de l'I*dien, il est ainsi possible de montrer que cette figure n'existe pas en soi et qu'on ne peut l'isoler de ses multiples conditionnements : contextuels, intertextuels, paratextuels, génériques et esthétiques ». Destrempes s'inspire de l'approche développée par J.-

Il s'agit d'une construction rhétorique coloniale qui opère grâce au redoublement factice de la présence des diverses communautés autochtones réelles sur le territoire de l'établissement. Contrairement à la figure noire, ostentatoirement et absurdement présente, la figure i*dienne reste toujours partiellement dissimulée dans *NBA*. Il s'agit de commencer à la retrouver et à démêler les fils de ces métissages imaginés.

Vallières contribue par son essai à une réécriture, continuelle et mouvante de l'histoire dans le contexte nord-américain des années 1960. Qualifiant cette époque, P. Deloria (Standing Rock Sioux) affirme :

> Sixties rebellion rested, in large part, on a politics of symbol, pastiche and performance. […] White radicals sought political power by appropriating and cobbling together meanings that crossed borders of culture and race. In the process, they devalued words like *Indian* and *n*gger* and deemphasized the social realities that came with those words[605].

Le désir révolutionnaire de Vallières le pousse à s'opposer à l'hégémonie du pouvoir en place. Et pourtant, il n'arrive pas à s'abstraire réellement de cette situation de domination, notamment par

---

J. Simard dans son étude *La réduction. L'autochtone inventé et les Améri*diens d'aujourd'hui* : « Réduire », écrit-il, […] signifie à la fois refouler, diminuer, amenuiser, appauvrir, simplifier, classifier, subjuguer, conquérir. Appliqué aux Améri*diens, il permet de définir spécifiquement la condition qui leur est faite dans la société canadienne : leur horizon […] sociohistorique a été à ce point réduit, tant du point de vue empirique que du point de vue imaginaire, qu'il leur est interdit de maîtriser et de définir leur destin collectif en tant que communautés ethniques dynamiques. […] Ils se trouvent comme emmurés (pratiquement et intellectuellement) dans un univers clos et simplifié, hors de l'espace-temps où se déploiera la société ouverte et complexe à laquelle ils appartiendront […]. Plutôt que ceux, banals et mal appropriés, d'exploitation économique, de domination politique ou d'assimilation culturelle, c'est le concept de réduction qui, me semble-t-il du moins, rendra le plus fidèlement et le plus spécifiquement compte du statut singulier des autochtones, en tant que catégorie composante de la société canadienne » (p. 27).

[605] P. Deloria, *Playing Indian*, p. 164.

l'utilisation d'une grammaire politique racialisante. La société québécoise des années 1960 ne contient pas assez de forces actives, organisées politiquement, pour générer une *praxis* capable de pallier adéquatement ces apories et de se reconstituer dans une nouvelle légitimité. Cela s'explique au moins partiellement dans le rapport au nationalisme québécois – qui est *de facto* un nationalisme blanc, comme en témoignent les glissements entre « communauté », « peuple » et « nation » – qui justifie une utilisation précise et problématique de la parole, basée sur une méconnaissance spécifique des enjeux raciaux qui échappent ou contredisent l'unité d'un récit national. Le contexte de reconfiguration du rapport colonial, notamment par le développement accru d'un colonialisme provincial permet l'avènement d'une littérature perçue comme « nouvelle » ou « émergente », celle-là même que l'on place aux fondements de la « littérature québécoise », parmi laquelle la littérature partipriste occupe une place significative. Ainsi, bien que les positions partipristes s'opposent explicitement aux différentes politiques gouvernementales, elles se territorialisent à partir des mêmes bornes. Comme le souligne D. Brunelle, toute la force et la spécificité de la « Révolution tranquille » résident dans la « mise sur pied d'une alliance entre la bourgeoisie et les travailleurs[606] contre les "élites traditionnelles" et ses institutions », une alliance qui ne fait pas l'unanimité, mais pour laquelle « les modes et les

[606] On pourrait débattre de l'appartenance de classes des auteurs partipristes, qui dans beaucoup de cas, s'éloigne des intérêts objectifs du prolétariat et se fonde dans une sous-classe culturelle et artistique qui bénéficiera du développement de l'État national social québécois moderne. Néanmoins, l'appartenance à la classe ouvrière est présente dans une quantité importante de textes partipristes, et cette association plus ou moins choisie est déterminante dans la perception transmise et les choix politiques posés.

forces de collaboration l'ont emporté sur les oppositions latentes et irréductibles entre les deux classes[607] ». Les références explicites au colonialisme impliquent aussi le « statut de colonisé » des Québécois, mettant sous silence l'appropriation du territoire, l'assimilation et l'exclusion des communautés autochtones toujours présentes. C'est à travers le concept d'américanité abondamment utilisé[608] dans l'historiographie littéraire et culturelle que l'on peut mieux percevoir la manière avec laquelle la substitution et l'accaparement ont lieu. Il ne peut s'agir ici de se pencher de manière détaillée sur toute la place qu'occupe cette notion d'américanité dans les représentations culturelles et les idéologies locales, mais tout comme le nationalisme territorial avec lequel elle se conjugue, il est essentiel de comprendre comment elle recouvre à la fois la possession d'un territoire et le décentrement par l'autonomisation d'une littérature canadienne non unifiée face à une culture métropolitaine, avec laquelle les liens étaient depuis longtemps mal noués.

Pour M. Richards, la Nouvelle-France, voire le Canada français, était profondément *vieille France*, c'est-à-dire catholique et par définition royaliste :

> And this identity, frozen in time – still dominates some views of the former colony from both within, as an obsession with the past – je me souviens – and from the center, obsessed with finding the next Maria Chapdelaine to sell to metropolitan readers, sympathetic to these old Catholic royalists and their authentic patois, or joual, that Americans and French get to correct

[607] D. Brunelle, *op. cit.*

[608] Une simple recherche d'articles scientifiques publiés après l'an 2000 impliquant les termes « littérature » et « américanité » donne plus de deux mille résultats.

to accumulate cultural capital[609].

La rupture vers la modernité profite du contexte des années 1960 et de l'avènement d'une société de consommation dominée par le pétrole et la publicité, indépendamment de la critique que l'on peut en faire, l'américanité à la modernité. L'américanité a l'avantage de recouvrir d'un vernis neuf aux teintes de modernité cette « littérature canadienne d'expression française[610] », ce « nom aussi bâtard que la chose », pour reprendre l'expression partipriste, et qui accouche pourtant de cette littérature québécoise. Il faut insister sur cette idée de bâtardise, c'est-à-dire ce qui est né de parents dont l'union n'est pas reconnue par la loi, qui n'est pas de race pure. Elle implique quatre éléments omniprésents dans l'historiographie québécoise : la question de l'origine, la question de la race, la question de l'homogénéité et la question de la légitimité. L'américanité y apparaît alors comme un processus toujours mouvant qui agit en tant que compromis en permettant de temporaliser, ou de différer, certaines tensions : « continentalisation », « culture neuve », « francophonies en Amérique », « ambivalences identitaires », « écritures d'ici ou d'ailleurs », etc. Il semble essentiel de souligner que l'hypothèse américaniste n'est pas une résolution de la conflictualité entre la culture dite québécoise et son appartenance problématique au monde. Au contraire, elle se veut ouvertement consciente d'un certain nombre de difficultés, de constructions sociales, de doutes et surtout de mythes qui la fondent en tant

[609] M. Richards, « Corralling the Wild Ponies: Correspondences between Quebec and the Postcolonial ».
[610] P. Maheu, « Le poète et le permanent », p. 2.

qu'ils sont justement des mythes. Elle se pense dans un espace allégorique qui se sait abstrait. Il faut aller jusqu'à dire que la plasticité de sa problématisation est l'une de ses principales caractéristiques[611]. Pour M. Laroche, il n'y a pas d'ambiguïté : « de l'objet dénommé Amérique nous n'avons pas de modèle antérieur à celui que nous offrent les I*diens. Américanité égale indianité. L'américanisation ou l'acquisition de l'américanité : voilà ce qui importe[612] ».

Le concept d'américanité repose sur l'intégration du caractère expansionniste et mutable de la réalité coloniale de référence. P. Deloria propose à ce sujet que la plupart des nations et des sociétés sont fondées sur des disjonctions, mais que pour plusieurs personnes en Amérique, le jeu i*dien est un puissant outil de suspension des contradictions[613]. Il précise : « Indianness gave the nation a bedrock, for it fully engaged the contradiction most central to a range of American identities – that between an unchanging essential Americanness and the equally American liberty to make oneself into something new[614] ». En se refondant dans le *topos* de la page blanche de l'histoire, en s'accouchant elle-même, la littérature partipriste extrait de l'américanité – c'est-à-dire de l'indianité – la matière qui lui est nécessaire pour créer une nouvelle identité, une nouvelle

[611] J.-F. Chassay parle du « caractère dualiste de l'imaginaire québécois entre le mythe occidental de permanence et le mythe améri*dien de liberté » (*L'ambiguïté américaine*, p. 22), alors que P. Nepveu dans « Partitions rouges » insiste sur l'« assimilation d'une indianité faite de signes flottants » (p. 221). Le « mythe de la survivance française ensauvagée » alimente la réflexion de G. Bouchard dans *Genèse des nations et cultures du nouveau monde*, dont le titre est ici déjà clairement, comme le sous-tendrait U. Eco, une clé interprétative, et ce, bien que l'historien et sociologue soit conscient des tensions inhérentes à son objet d'étude.
[612] M. Laroche, « Dialectique de l'américanisation ».
[613] P. Deloria, *Playing Indian*, p. 182.
[614] *Idem*.

fantaisie nationale. Fantaisie construite, comme le propose P. Deloria, non pas autour de transformations réelles, mais au cœur même des dualismes non résolus de son histoire[615]. La « page blanche de l'histoire » réactualise au XX^e^ siècle les conceptions basées sur la politique de la *terra nullius*, i.e. une terre n'appartenant à personne, qui justifient l'occupation de territoires présumés inhabités par les puissances coloniales.

Pour P. Wolfe, l'invasion coloniale n'est pas un événement, mais plutôt une structure. Cette conception permet de ne pas limiter l'histoire coloniale à la période des « guerres i*diennes[616] ». Ainsi abordée, la narration historique permet de cartographier les moments de continuité et de rupture tout comme les diverses modulations qui fondent le développement historique et la complexification des sociétés coloniales de peuplement. Cette réflexion fait écho à celle de B. Cornellier :

> Parce qu'elle est impossible à définir, cerner et identifier avec certitude, cette « chose i*dienne » […] offre à l'état colonial de peuplement (*settler colonial state*) la possibilité de différer sans jamais régler son « problème I*dien ». C'est-à-dire que parce qu'il est voué à la permanence, le peuplement colonial constitue une inavouable opération d'élimination et de remplacement des populations et sociétés indigènes[617].

Cette « inavouable opération » s'exécute dans le texte de P. Vallières grâce à la figure de l'« I*dien

[615] P. Deloria, *op. cit.*, p. 185.
[616] P. Wolfe, « Settler colonialism and the elimination of the native ».
[617] B. Cornellier, « La "chose i*dienne" : Cinéma et politiques de la représentation autochtone dans la colonie de peuplement libérale », p. 7.

évanescent » et au dispositif du « jeu i*dien », qui mis ensemble donnent corps à ce qu'E. Tremblay définit comme « la notion de désir métis[618] ».

FAIRE SEMBLANT

> « Ils ne cherchent point à nous policer, nous autres sauvages ; ils trouvent plus aisé de se faire sauvages comme nous. »
> François-René de Chateaubriand, *Natchez*

Les références les plus directes à l'indianité dans le texte de Vallières sont celles où le « jeu i*dien » correspond aux jeux d'enfants. Le jeune Pierre Vallières s'imagine le bois de ville Jacques-Cartier « peuplé d'I*diens et d'animaux sauvages[619] ». Ces « I*ndiens imaginaires » effacent complètement l'existence de personnes autochtones réelles[620]. Les scènes de *NBA* qui se déroulent à Longueuil-Annexe fonctionnent d'un point de vue narratif grâce à la remise en question de l'ordre social par un jeu autour de la notion de « civilisation ». Il s'agit d'associer la « civilisation de l'enfant » – celui que l'on rend « civil », c'est-à-dire « socialisé » – et celle qu'entreprennent les missionnaires sur les populations autochtones des soi-disant Amériques. Jusqu'au XVIII[e] siècle, le terme « civilité » s'utilise pour traiter de l'éducation des enfants, comme

[618] E. Tremblay, « Une identité frontalière. Altérité et désir métis chez Robert Lalonde et Louis Hamelin ».
[619] *NBA*, p. 123.
[620] Absence notamment de la communauté mohawk Kahnawá:ke, communauté pourtant très près de Longueuil-Annexe, au pied d'un autre pont liant Montréal à la Rive-Sud. Enfin, On sait que P. Vallières aura l'occasion de modifier et d'approfondir ses positions sur les questions autochtones au soi-disant Québec. Il adoptera notamment une position d'allié lors de la soi-disant « Crise d'Oka », position minoritaire parmi les Québécois francophones, en particulier celles et ceux ayant été associé·e·s aux mouvances nationalistes. Pour en apprendre davantage, on consultera l'article du collectif « Archives révolutionnaires », « KANEHSATÀ:KE / CRISE D'OKA – été 1990 ».

le fait notamment Erasme, dans son traité *De civilitate morum puerilium* (1530), traduit en français par *La Civilité puérile*. La civilisation en tant qu'état de perfectibilité des sociétés est un concept des Lumières, dont la première occurrence française a été identifiée comme datant de l'année 1756 par le linguiste E. Benveniste. Le parallèle entre la civilisation des enfants et celle des populations autochtones se fondent dans le paternalisme et un sentiment de supériorité qui semble justifié par les lois naturelles. Le dispositif reconduit les tensions du colonialisme dans un jeu de glissement et de décalage formé par les notions de droit, de démocratie, de peuple et d'humanité.

Les jeux d'enfants de Pierre et de ses ami·e·s miment une indianité factice fondée dans le *topos* de l'enfant sauvage. Dans son étude sur la représentation autochtone ambivalente dans le roman québécois, S. Hobbs suggère, en s'inspirant des réflexions d'H. Bhabha, qu'« en tant que sujet, le colonisateur a besoin de s'identifier à un Autre pour compenser un manque dans sa propre identité, qui se révèle fragmentée et décousue[621] ». Il est possible de souligner que le « manque identitaire » de l'enfant appartenant à une nation issue du colonialisme de peuplement étant plus grand que celui de son compatriote adulte, le jeu i*dien et l'appropriation se font d'autant plus ouvertement. Ces enfants qui font des prouesses en « traîne-sauvage[622] » grandissent à Longueuil-Annexe dans une nouvelle paroisse très pauvre où les institutions d'État

[621] S. Hobbs, « La représentation ambivalente de l'Autochtone dans le roman québécois : vers une perspective postcoloniale », p. 358-359.
[622] *NBA*, p. 117.

que sont l'Église et l'École apparaissent à la lecture de *NBA* comme beaucoup moins développées qu'ailleurs. Ils auraient alors joui, si l'on se fie au texte, d'une liberté relative plus grande et se seraient donc confrontés plus drastiquement au processus civilisationnel : « Longueuil-Annexe, "pays de mission"... Nous étions si heureux quand nous vivions en païens[623] ». Il y a adéquation entre le développement capitaliste moderne, y compris celui de ses institutions, et le processus de colonisation – comme si chaque nouvelle intégration au système capitaliste en soi-disant Amérique devait symboliquement rejouer les codes et les symboles de sa genèse.

Plus loin, le texte se lit : « Nous étions les sauvages du Pérou que les Blancs de la grande ville venaient instruire. Nous avions tout à recevoir, rien à donner[624] ». Le « jeu i*dien » est ici explicite. Les enfants pauvres de ville Jacques-Cartier sont recouverts de vêtements i*diens, et n'appartiennent pas à la blancheur des groupes dominants. Mais pis encore, les « I*diens » sont curieusement ici « les sauvages du Pérou ». La convocation d'un ailleurs arbitraire vraisemblablement liée à une évangélisation contemporaine au déroulement des événements s'avère nécessaire. L'évangélisation péruvienne semble correspondre davantage aux images associées aux premiers missionnaires. Ce faisant, elle occulte la réalité autochtone du territoire occupé du soi-disant Québec en proposant un invraisemblable rapport imaginé au monde. La critique d'une austère éducation catholique, tout comme la résistance spontanée des enfants,

[623] *NBA*, p. 138.
[624] *Ibid.*, p. 135.

utilise les codes du jeu i*dien. En témoigne cet exemple du jeune Vallières répliquant de manière polissonne à son institutrice l'interrogeant : « – Moi pas compris... (J'imitais le langage des Iroquois)[625] ». L'utilisation d'une langue stéréotypée n'a évidemment rien à voir avec un réel « langage iroquois », mais plutôt avec des clichés cinématographiques qui maintiennent le lien entre autochtones et enfants « non-instruits » donc « non-civilisés ». Enfin, il semble pertinent de se demander quelle relation unit le « Pérou » de la scène précédente à cette « Iroquoisie » fictive. La scène continue : « L'important, n'est-ce pas d'être heureux ? Et nous sommes heureux (à part quelques « convertis ») d'être ces sauvages que vous voulez civiliser[626] ». Difficile ici de ne pas convoquer l'horreur des pensionnats autochtones, un phénomène tout à fait contemporain à la période racontée par Pierre. Pour les enfants autochtones réels, « être i*dien » n'est pas un jeu, mais le déclencheur d'une conflictualité civilisatrice violente.

Le contraste entre la banlieue pauvre non urbanisée et la « grande ville » qu'est Montréal se comprend mieux grâce à la réflexion de P. Deloria sur les connotations positives de l'Autre I*dien qui se développent massivement à partir du XX^{e} siècle. Cet Autre représenterait une « réalité authentique face au désordre urbain et à l'aliénation liés à la société de consommation de masse[627] ». Il y a la une modernisation du *topos* du bon sauvage, figure narrative importante

[625] *Ibid.*, p. 139.
[626] *Ibid.*, p. 142.
[627] P. Deloria, *Playing Indian*, p. 77.

dans la philosophie des Lumières, notamment chez Rousseau[628] et chez Diderot[629]. Il repose sur une dialectique entre le désir et la crainte de l'Autre. Son jeu implique aussi une prise de conscience de soi en tant que Sujet, c'est-à-dire en tant que « non-I*dien », « non-sauvage ». Cet assujettissement ambigu se retrouve dans *NBA* : « [la] condescendance [des institutrices] nous sous-développait, nous humiliait, nous portait à "retenir" constamment notre spontanéité... car nous avions peur d'avoir l'air trop sauvages[630] ». Le « jeu » i*dien se dévoile alors comme un mécanisme de défense qui situe l'enfant dans un processus historique surdéterminé, dans un jeu de réfraction qui investit tout le processus civilisationnel. Ce processus se trouve ici mimé et réduit dans l'éducation des enfants issus des classes populaires.

Autre aspect important du « jeu i*dien » : la sexualité, et plus particulièrement la sexualité des femmes. Deux jeunes femmes de Longueuil-Annexe sont décrites de manière positive par Vallières : la « bonne amie [qui] ressemblait à une i*dienne[631] » et « M. », « une fille très simple, peu instruite, mais ouverte à toutes les questions, [affectueuse] sans être maternelle [et qui] ne se laissait pas caresser comme une poupée passive, mais était aussi active, aussi sauvage que moi[632] ». Vallières n'apprécie pas la féminité définie par les institutions catholiques, mais cette opposition s'incarne par l'appropriation de clichés de domination sur des « I*diennes » fictives.

---

[628] J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*.
[629] D. Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*.
[630] *NBA*, p. 136.
[631] *Ibid.*, p. 145.
[632] *Ibid.*, p. 175.

Le déguisement en « I*diennes » de femmes blanches québécoises a pour effet de réactualiser les fantasmes liés au métissage et au « Québécois sang mêlé », qui agissent comme des résultats positifs et recherchés de la logique assimilationniste. Si tout le monde est métissé, alors peut-on dire qu'il n'y a plus de « véritables i*diens ». Cette représentation textuelle dévalue de plus la sexualité des femmes associées réellement ou facticement à l'indianité. La politologue mohawk Audra Simpson, originaire de Kahnawá:ke, explique très clairement les liens entre le colonialisme et le corps des femmes autochtones :

> Murdered and missing Native women are explained by Canada's dispossession of Indian people from land. Their bodies have historically been rendered less valuable because they represent land, reproduction, Indigenous kinship and government, alternative to heteronormative and Victorian rules of descent, they have been deemed killable, able to be raped without repercussion[633].

Bien que le texte de Vallières connote somme toute positivement ces femmes déguisées en « I*diennes », dans un *topos* de « la bonne sauvage » au sein d'un dispositif anticlérical, force est de souligner que la rhétorique fonctionne parce qu'elle plante ses racines dans un complexe idéologique de domination des corps des femmes autochtones, marqué par une dualité entre l'appropriation physique du corps et leur expropriation spatio-temporelle.

Que ce soit dans le conflit de l'enfant face à un monde qui lui semble hostile ou dans les tensions contradictoires de la sexualité, le texte de Vallières donne raison à l'hypothèse de

[633] A. Simpson, *Mohawk Interruptus*, p. 156-157.

P. Deloria qui veut que le recours au jeu i*dien soit une option toujours réactualisée lorsque des Américain·e·s blanc·he·s ont dû faire face à des crises d'identité[634]. Ce dernier propose que les renversements de l'ordre social et de la civilisation trouvent une certaine cohérence dans le lieu du carnaval, auquel le « jeu i*dien » donne son caractère américain et singulier. Il souligne que dans les deux cas, « les rituels fonctionnent sur la base de l'inversion des distinctions sociales, retournant le monde et mettant en question l'autorité[635] », quitte à faire passer certaines traditions européennes pour des mœurs « i*diennes ». Ces jeux délimitent les frontières de l'identité blanche en Amérique, notamment par la mise à distance et la critique sociale des coutumes européennes. Pour Vallières, la société québécoise était alors un « vaste cirque, où il fallait avec une foi aveugle, engager l'essentiel de soi-même dans une espérance solitaire[636] ». Une fois cette absurdité mise en lumière, il est facile de comprendre l'attrait que représente l'attraction d'une communauté « i*dienne » imaginaire ; elle est une société précivilisationnelle, au sens rousseauiste, permettant de rhétoriquement rejeter la société corrompue associée au capitalisme et à la propriété privée. Elle correspond aussi à une certaine fétichisation des modes de vie communautaires primitifs par des personnes issues du colonialisme de peuplement[637].

Il n'y a pas dans *NBA* de réelles possibilités d'alliance révolutionnaire avec les

[634] P. Deloria, *Playing Indian*, p. 156.
[635] *Ibid.*, p. 14.
[636] *NBA*, p. 85.
[637] Dans ce spectre de l'utopie, on retrouve à l'opposé complètement la fétichisation de la grande production et de l'industrialisation, un modèle auquel s'oppose généralement P. Vallières dans *NBA*.

communautés autochtones, bien que Vallières y vienne éventuellement dans son parcours militant. Cette omission s'inscrit plus largement dans une réticence historique de la gauche non autochtone à bien comprendre les institutions et les schèmes de pensée qui maintiennent le colonialisme. Ainsi, Taiaiake Alfred (Kanien'kehá:ka) soulève que les personnes issues du colonialisme de peuplement, y compris celles qui auraient matériellement peu à perdre à une réorganisation sociale, réagissent viscéralement devant tout changement à l'ordre des choses. Il ajoute que le « conservatisme inhérent à toute communauté humaine est renforcé en situation coloniale par la manipulation des élites qui elles, ont beaucoup à perdre devant tout changement dans le statu quo[638] ». Alors que Vallières indique clairement qu'il souhaite faire la lumière sur la situation sociopolitique du soi-disant Québec, les références à l'indianité et à l'appropriation d'une expérience noire du monde occultent derrière des dispositifs factices non seulement les réalités du prolétariat blanc issu du colonialisme de peuplement, mais aussi plus largement, les éléments liés au rapport spécifique de sa conscience au monde. Par le jeu, le renversement et la profession de foi téléologico-politique, le texte de Vallières invisibilise les structures actuelles de racialisation et de maintien du colonialisme.

« UNE PAGE BLANCHE DE L'HISTOIRE »

Paul Chamberland écrit, en 1964, dans *L'Afficheur hurle*, paru aux éditions Parti pris :

[638] Taiaiake Alfred, *Wasase*, p. 104.

nous n'aurons été qu'une
page blanche de l'histoire
même chanter notre malheur est faux d'où lui tirer
un nom une musique

qui entendra nos pas étouffés dans l'ornière américaine
où nous précède et déjà nous efface la mort terrible

et bariolée des peaux-rouges
en la ruelle Saint-Christophe s'achève un peuple jamais
né une histoire à dormir debout un conte qui finit
par le début
il était une fois… et nous n'aurons su dire que le
balbutiement gêné d'un malheureux qui ne sait
nommer son mal
et qui s'en va comme un mauvais plaisant honteux
de sa souffrance comme d'un mensonge

À l'ironie et à la perception d'ahistorisme dans l'histoire du soi-disant Québec, s'ajoute ici le paradigme de la « page blanche de l'histoire ». Comme un détournement du célèbre rapport de Lord Durham – les Canadiens français sont un peuple sans histoire et sans culture[639] –, il repose sur deux lieux communs du peuplement blanc en Amérique, le *topos* du « Nouveau Monde » et celui de « l'I*dien évanescent[640] », c'est-à-dire que l'« I*dien » est toujours représenté comme en

[639] Lord Durham, *Report on the Affairs of British North America*.
[640] Il s'agit d'une traduction de la forme anglaise « vanishing Indian », plus courante. Elle est utilisée notamment dans les travaux de B. Cornellier.

train de disparaître, de s'éteindre, d'agoniser. La lecture des vers de l'univers poétique contestataire de Chamberland « qui entendra nos pas étouffés dans l'ornière américaine / où nous précède et déjà nous efface la mort terrible / et bariolée des peaux-rouges » rend bien compte de cette structuration de l'imaginaire. L'importance du « nous », l'effacement qui serait plus terrible que l'extermination, l'omission complète de toute responsabilité face à ces morts, voire de toute causalité logique, sont autant d'éléments qui absorbent le poème dans une « ornière américaine » informe. Pour P. Wolfe, l'effacement des conflictualités entre populations blanches et populations autochtones permet le renforcement du nationalisme de la population colonialement établie[641]. Il précise que « d'une part, la société coloniale a besoin de l'élimination pratique des autochtones pour s'établir sur leur territoire ». D'autre part, d'un point de vue symbolique, elle « cherche plutôt à récupérer l'indigénéité afin d'exprimer sa différence […] » avec le pays métropolitain d'origine. La poésie de Chamberland tente de mettre de l'avant une prise de conscience quant au « balbutiement gêné d'un malheureux qui ne sait nommer son mal[642] ». Mais cette parole honteuse trahit bien davantage une incompréhension du rôle des Canadien·ne·s français·e·s en Amérique qu'une éducation parcellaire.

Le constat de R. Savard et J.-R. Proulx dans leur ouvrage *Canada. Derrière l'épopée, les*

[641] P. Wolfe, « Settler colonialism and the elimination of the native », p. 387-409.
[642] Chamberland reprendra d'ailleurs ces thèses de manière explicite dans le texte « Fondations du territoire », publié dans la revue *Parti pris* de Mai-Août 1967.

Autochtones est similaire :

> Quant à l'opinion publique en général, aux journalistes et universitaires en particulier, l'histoire qu'on leur a apprise […] s'est très généralement limitée à la concurrence, aux succès et aux revers des descendants de ces boucaniers et *boat people* qui, à l'orée du XVII[e] siècle, s'agrippèrent au Nord-est américain, les divers peuples qu'ils y rencontrèrent, et qu'il a pourtant bien fallu déposséder de leurs terres, n'apparaissent le plus souvent qu'en toile de fond de cette très blanche et héroïque histoire[643].

P. Vallières, dans *NBA* reprend ce mythème social des ancêtres pauvrement arrivés par bateaux, élément qui appartient également à la conscience noire dans les Amériques[644]. Cette arrivée en bateau montre à l'évidence « qu'il a bien fallu déposséder de leurs terres » les peuples autochtones. De là, il est possible de mieux comprendre la fonction des usurpations raciales dans la situation québécoise et plus largement des relations idéologiques qu'entretiennent les populations blanches issues du colonialisme de peuplement à leur propre histoire. Cette autoreprésentation configure des liens imaginés et imaginaires avec l'indigénéité, et déguise le malaise créé par l'appropriation d'expériences qui lui sont socialement subordonnées. La sociologue féministe militante sto : loh L. Maracle offre à ce propos une réponse précieuse :

> I am not insensitive to the plight of the early white immigrants. I know that your own people threw you into filthy, disease-ridden, ex-slave ships and sent you here, penniless. (Womanless, too). I know that you were dumped here because your own countrymen did not want wretched paupers messing up their system. But, quite frankly, the persecution you suffered you perpetrated on me. That changes the terms of our alliance. My

[643] R. Savard et J.-R. Proulx, *Canada. Derrière l'épopée, les Autochtones*, p. 17.
[644] On consultera à ce sujet l'ouvrage de P. Gilroy, *The Black Atlantic : Modernity and Double Consciousness*.

> friendship with you is not unconditional[645].

Ces nuances sont essentielles à une juste compréhension des positions représentées au-delà des critères d'une représentation réaliste ou de la simple présence d'une connotation d'apparence positive. D'une part, il y a usurpation métaphorique de la conscience noire et de son expérience au monde, d'autre part, il y a une dialectique entre l'effacement réel des populations autochtones et son appropriation dans la constitution d'un *soi* national, le *topos* d'un Québec de « sang-mêlé ». Cette créolisation se trouve également illustrée par la carnavalisation littéraire ; nulle part ailleurs plus qu'aux Antilles le colonialisme européen n'a réussi à éliminer les populations autochtones pour les remplacer aussi massivement par des populations noires mises en esclavage.

Ce dispositif de liaison entre génocide autochtone et esclavagisation noire est particulièrement bien présenté par P. Wolfe dans son texte *« Settler Colonialism and the Elimination of the Native* » :

> Indians and Black people in the US have been racialized in opposing ways that reflect their antithetical roles in the formation of US society. Black people's enslavement produced an inclusive taxonomy that automatically enslaved the offspring of a slave and any other parent. In the wake of slavery, this taxonomy become fully racialized in the "one-drop rule", whereby any amount of African ancestry, no matter how remote and regardless of phenotypical appearance, makes a person black. For Indians, in stark contrast, non-Indian ancestry compromised their indigeneity, producing "half-breeds", a regime that persists in the form of blood quantum regulations. As oppose to enslaved people, whose reproduction

[645] Lee Maracle, *I am Woman: a Native Perspective on Sociology and Feminism*, p. 121.

> augmented their owner's wealth, Indigenous people obstructed settlers' access to land, so their increase was counterproductive. In this way, the restrictive racial classification of Indians straightforwardly furthered the logic of elimination[646].

Bien que Wolfe s'intéresse à l'histoire spécifique des soi-disant États-Unis, et que la mise en esclavage des personnes noires joue un rôle socioéconomique direct moins important sur le territoire dit québécois ou canadien, il semble possible de comprendre que le rapport symbolique entraîné par la dialectique entre appropriation noire et expropriation autochtone se rejoue dans toute la notion d'américanité et les imaginaires qu'elle crée, mobilise et reconstitue.

COLONISATION, ÉVANGÉLISATION ET ANTICLÉRICALISME

La relation au christianisme et plus particulièrement au catholicisme apparaît comme un élément central de l'histoire coloniale du soi-disant Québec. Elle y joue un rôle conservateur au sein de la communauté canadienne-française et elle incarne l'objet contesté de l'anticléricalisme. L'une des formes spécifiques de cette religion structurante est celle de l'évangélisation. Elle comprend, au sens large, toutes les activités religieuses ayant une mission civilisatrice, de l'arrivée des Récollets en 1615 et des Jésuites en 1625, en passant par l'établissement de missionnaires oblats de Marie-Immaculée sur tout le territoire du soi-disant Canada, jusqu'à la fermeture de la dernière école résidentielle autochtone en 1996. Bien que le phénomène explicite de christianisation arrive à la fin de son rôle de structuration de l'espace sociale, de la forme politique

[646] P. Wolfe, « Settler Colonialism and the Elimination of the Native ».

et de l'ordre collectif[647], c'est-à-dire en tant qu'appareil idéologique d'état au tournant de la Seconde Guerre mondiale, il se trouve à être partiellement déplacé dans des institutions d'État laïques (prisons, établissements d'enseignement, protection de la jeunesse, programmes gouvernementaux, etc.), où l'on transfère son apport structurant dans le maintien du colonialisme et de l'assujettissement des personnes autochtones par l'usage des éléments les plus forts de sa rhétorique. Il semble d'autant plus opportun de rappeler que les processus d'évangélisation, d'établissements de missions et de prises de possession de territoire au nom du christianisme sont au cœur de l'établissement colonial français. Cet élément historique appartient incontestablement à une culture générale transmise majoritairement par l'éducation, que celle-ci se réclame du christianisme ou qu'elle relève d'un ministère laïc, sans même parler des nombreuses traces mémorielles qui parsèment le territoire dans les noms des lieux.

Le rapport complexe entre christianisation et colonisation est abordé explicitement par Pierre Vallières. Il écrit : « [les] missionnaires furent importés moins pour évangéliser les "I*diens " que pour conquérir le pays au nom de l'Église[648] ». L'idée de conquête, essentielle au paradigme colonialiste, implique non seulement la maîtrise par les armes, mais aussi par le contrôle des ordres moral et social. Elle appelle aussi en contrepoints la « Conquête de 1759-1760 » définie par le Traité de Paris de 1763, à savoir la prise de possession britannique de la

[647] P. Lucier, « La « Révolution tranquille » : quelle sortie de religion ? », p. 12-13.
[648] *NBA*, p. 88.

province de Québec. C'est sur la base de celle-ci que repose tout le dispositif du « Québec colonisé ». Le conquérant est conquis ; l'arroseur arrosé. Cette farce, liée à l'utilisation prégnante de l'ironie, reste constamment impliquée dans toute énonciation du lieu « Québec » au sein d'une réflexion sur la colonialité. Dans les deux cas de figure, les conquérants, c'est-à-dire les missionnaires (comme sous-catégorie spécifique de l'ensemble des Français) et les Britanniques, sont antagonisés dans le texte de Vallières. Le procédé est similaire pour la notion de « pays » (« conquérir le pays »), qui implique à la fois la région, la terre et le territoire, et qui est convoquée abondamment dans la littérature des années 1960, dans ce « pays à venir », forme d'État-nation que l'on imagine selon la téléologie plus ou moins progressiste. L'acte de nommer (« conquérir au nom de »), de prendre possession au nom de, de (re)cartographier est un fondement de l'idéologie qui émerge du colonialisme. Il se déplace et se renouvelle sans cesse[649]. Enfin, il y a jeu d'équivalence entre « l'Église » conquérante et l'État. Si le christianisme se présente comme une mission civilisatrice de l'humanité qui dépasse les frontières nationales, le colonialisme chrétien n'existe en réalité qu'en tant qu'avatar d'un colonialisme d'État ou d'empire. Mais cette substitution permet à Vallières de montrer comme l'Église est déjà l'État à la place de l'État, ou mieux encore un État dans l'État, floutant les relations idéologiques de domination qui y sont

[649] Ce phénomène s'applique dans une certaine mesure aux éléments liés à l'histoire coloniale ou à l'histoire nationaliste qui doivent être ajustés, révisés. C'est le cas par exemple de la compagnie de Chomedey de Maisonneuve et de Jeanne Mance, toujours commémorée dans les célébrations de fondation de la ville, dont le nom complet est « Société Notre-Dame de Montréal pour la conversion des s*vages », mais dont le dernier syntagme est habituellement retranché.

produites, non seulement en ce qui concerne la Nouvelle-France, mais pour toute la société canadienne-française, indépendamment des ensembles étatiques « empire britannique » ou « constitution canadienne ». Pour Vallières, il y a une imbrication entre le rôle structurant de l'Église catholique et le système financier :

> Les communautés religieuses furent invitées à […] investir dans les banques, le commerce et l'industrie. (C'est à partir de cette époque-là que le clergé montréalais réclama de Rome un cardinal qui puisse être en mesure de promouvoir les intérêts de l'Église en négociant, avec le prestige et les pouvoirs financiers attachés à son rang, les plus avantageuses transactions possibles. Évidemment tout cela, pour la propagation de la foi : en Chine, au Congo et au Pérou[650].

Dans un rapport imaginaire au monde, l'Église se substitue à l'État jusqu'à l'avènement de l'État provincial capitaliste libéral québécois moderne. L'anticléricalisme partipriste se lie ainsi à l'histoire coloniale.

A. Badiou souligne dans un chapitre de *L'Être et l'événement* consacré aux rapports entre descendant·e·s québécois·es du colonialisme français et Autochtones, que :

> Lorsque, en 1608, Champlain fonde une colonie de peuplement, il vise l'élargissement de l'assise commerciale, et bien entendu l'évangélisation des I*diens. Il s'agit donc, dans nos termes, d'agrandir et de stabiliser la figure coloniale de ce monde, encore très obscur pour ses conquérants provisoires : l'Abitation : toutes leurs relations aux objets sont exposées, dès lors que toutes sont prises dans le « voir » lié aux vrais habitants du lieu, soit les I*diens[651].

---

[650] *NBA*, p. 48.
[651] A. Badiou, *L'Être et l'événement* 2, P. 337-338.

Il y a répétition du couple évangélisation/colonisation, situé par rapport aux relations commerciales. Celui-ci s'accompagne d'un dévoilement de la relation entre la colonie et ce besoin d'éclaircissement du monde, celui des « Lumières », ou de l'anglais « *Enlightenment* » qui témoigne plus clairement de l'action, du processus. L'omniprésente métaphore de la lumière s'avère structurante à l'utilisation de figures d'appropriation raciale comme métonymie de l'oppression parce qu'elles donnent à voir une certaine vérité politique qui dépasse une situation à proprement donnée, figée dans un lieu ou une époque. L'essai de P. Vallières utilise le passé comme un « enjeu fondamental du présent, régi, géré, conservé, expliqué, raconté, commémoré, magnifié ou haï[652] », dans la formulation de R. Robin. Si le clergé est l'ennemi du prolétariat québécois des années 1960 et qu'il était aussi celui des populations autochtones à évangéliser et à civiliser, c'est que le Québécois doit être aussi, au moins d'une certaine manière, un « s* », un « non-civilisé[653] ».

Ce procédé se retrouve dans l'explication que propose Vallières pour les tendances fascisantes du catholicisme, où l'on sous-tend la comparaison entre les Québécois.e.s catholiques du XX^{e} siècle et ces « s* » toujours plus ou moins fictifs :

> Duplessis et Salazar, de chaque côté d'un Pie XII froid comme un bloc de glace, inspirait de leur orthodoxie l'enseignement des imbéciles qui avaient la prétention de nous faire cadeau de la vérité, comme des missionnaires

[652] R. Robin, *Le roman-mémoriel : de l'histoire à l'écriture du hors lieu*, p. 49.
[653] Vallières utilise d'ailleurs fréquemment dans le texte le terme « non-instruit » pour mettre l'accent sur cet aspect de la condition ouvrière.

> apportent le Baptême aux s*s (qui heureusement ne sont pas dupes, et se font baptiser dans l'espoir d'obtenir un morceau de cette richesse capitaliste que l'Église transporte partout avec elle[654]).

Tous « ne sont pas dupes » : ils voient où se cache la vérité, mais se conforment au système en place. Les Québécois redoubleraient ainsi une résistance « i*dienne », toujours imaginée, sans ancrage dans l'histoire réelle des résistances, au colonialisme incarné à travers les époques par l'Église catholique. Ce procédé rejoint l'hypothèse de P. Deloria[655] qui affirme que le costume « i*dien » est au fond l'avatar du rebelle par excellence – indépendamment, ou mieux encore affranchi de tout lien avec les véritables Autochtones. Pourtant, aussi réelle et effective que soit la domination de l'Église sur les masses canadiennes-françaises pauvres, il faut souligner qu'il s'agit aussi d'une institution qui favorise la suprématie blanche, contribuant par le fait même à augmenter la légitimité des communautés blanches catholiques sur le territoire[656]. Dans le contexte de la contestation politique des années 1960, la figure de l'« I*dien » en tant que « non-chrétien » ou en tant que « celui qui n'est pas dupe » s'associe à la découverte par les blancs de traditions spirituelles non monothéistes[657]. Le christianisme appartient alors à ce que P. Deloria

---

[654] *NBA*, p. 190.
[655] P. Deloria, *Playing Indian*, p. 52.
[656] Taiaiake Alfred explique à ce sujet, à partir d'un point de vue ancré dans la résurgence autochtone kanien'keha : ka (mohawk): "The political and social institutions that govern us have been shaped and organized to serve white power and they conform to the interests of the states founded on that objective. These State and Settler-serving institutions are useless to the cause of our survival and if we are to free ourselves from the grip of colonialism, we must reconfigure our politics and replace all of the strategies, institutions, and leaders in place today", *Wasase*, p. 20.
[657] Qu'il s'agisse de spiritualités traditionnelles empruntées, tronquées ou déviées, ou encore nouvelles spiritualités de type « New Age ».

identifie comme la structure autoritaire à laquelle veut échapper le militant, la militante contestataire[658]. Le projet québécois de laïcité, qu'il s'agisse d'un anticléricalisme militant d'inspiration socialiste ou d'un républicanisme d'État-nation, implique un aspect singulier du « jeu i*dien » : il faut se débarrasser de l'Église évangélisatrice. Plutôt que de se saisir de réels moments de résistance, le *topos* de l'« I*dien évanescent » est reconduit par l'héritage que celui-ci aurait légué aux Canadiens français : avec les territoires viendraient une attitude rebelle, une méfiance proprement américaine face à tout ce qui vient d'Europe, christianisme en tête– restant aveugle à l'ironie de ses propres origines. Elle est aussi dans chaque référence qui fait du Québec un lieu de résistance, le dernier bastion de la francophonie en Amérique, le dernier des Mohicans.

Dans *NBA*, ces références relativement positives cohabitent avec des passages du texte plus conformes à une historiographie où les Iroquois sont présentés comme ennemi historique des Français[659], et plus généralement du catholicisme et de la « civilisation », comme c'est le cas ici : « [Les femmes des Habitants] devaient s'armer d'un fusil et affronter, seules ou en groupes, les guérillas iroquoises, pendant qu'au loin leurs maris combattaient les Anglais au nom du Roi[660] ». La binarité du genre crée un parallèle Hommes/Anglais, incarnant le conflit universel avec l'empire, et Femmes/ « I*diens », rejouant le conflit domestique. La situation de ces habitantes à fusil les oblige à revêtir les traits d'une certaine masculinité, fournissant un antécédent au topos

[658] P. Deloria, *op. cit.*, p. 168.
[659] On consultera à ce sujet l'ouvrage de G. E. Sioui (Huron-Wendat), *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*.
[660] P. Vallières, *NBA*, p. 30.

de la « Mère québécoise castratrice », à propos de qui nous aurons l'occasion de revenir au prochain chapitre. Montréal comme New York sont des villes construites sur les territoires *haudenosaunee*, un fait qui implique une conflictualité plus intense et plus immédiate entre Autochtones et Allochtones que lorsqu'il est question de territoires nordiques par exemple. Le renversement du motif catholique ultramontain de la « destinée providentielle[661] » se trouve à être cohérent avec le mouvement de modernisation de l'État, qui dans le contexte canadiano-québécois se réorganise dans un paradigme de la réconciliation. Il teinte toute relation avec la « chose i*dienne », y compris dans leurs représentations imaginaires, puisque comme le précise B. Cornellier, « [si elle] veut moralement survivre à son héritage colonial, la nation doit faire de l'indianité *sa* « chose » ; elle doit pouvoir désigner sans jamais l'identifier complètement cette qualité de l'indéterminé permettant au Canada et au Québec de se représenter *dans*

[661] Nous avons utilisé comme point de départ les réflexions d'Y. Lamonde dans *Histoire sociale des idées au Québec, 1760-1896*, au chapitre XII « Une destinée manifeste du Canada français en Amérique ». Les réflexions conjuguées de l'Abbé Henri-Raymond Casgrain et de Monseigneur Laflèche permettent de comprendre comment fonctionne le dispositif où s'inscrivent à la fois la légitimité de la descendance française en Amérique par rapport au complexe anglophone et le pillage des territoires autochtones. D'une part, Casgrain affirme « Représentants de la race latine, en face de l'élément anglo-saxon, dont l'expansion excessive, l'influence anormale doivent être balancées […] pour le progrès de la civilisation, notre mission et celles des sociétés de même origine que nous, éparses sur ce continent, est d'y mettre un contrepoids en réunissant nos forces, d'opposer au positivisme anglo-américain, à ses instincts matérialistes, à son égoïsme grossier, les tendances les plus élevées, qui sont l'apanage des races latines, une supériorité incontestée dans l'ordre moral et dans le domaine de la pensée » (cit. par Lamonde, p. 393). D'autre part, Monseigneur Laflèche propose que « puisque nous sommes une nation, nous avons donc une patrie ; cette patrie, c'est la terre que nous ont léguée nos pères, la belle et riche vallée du Saint-Laurent. C'est la Providence elle-même qui l'a donnée à nos pères, en récompense de leur zèle à travailler à la conversion des pauvres infidèles qui en étaient les premiers occupants… » (cité par Lamonde, p. 393).

l'indianité[662] ». Ce processus implique également l'identification d'un ennemi commun, usurpant une partie des expériences génocidaires liées à l'évangélisation des Autochtones et en la transposant dans le discours contre le cléricalisme.

SOUVERAINETÉ ET TERRITORIALITÉ

L'autre aspect de ce jeu de redoublement et de remplacement autochtone permet d'édifier la souveraineté d'un groupe dominant sur un territoire en le marquant de ses propres balises. Il implique et justifie un effacement total ou partiel des souverainetés traditionnelles autochtones, en refusant leur régime spatio-temporel et politique. Comme le synthétise Taiaiake Alfred (Kanien'kehá:ka), la conception européenne du monde organise l'être dans un système de noms et de titres qui formalisent leur existence, alors que les pratiques Onkwehonwe mettent plutôt l'importance sur les relations et les responsabilités, dans un langage qui symbolise plutôt ce qu'il faut faire[663]. Le territoire est bien présent dans la littérature partipriste, et généralement abondant dans la littérature québécoise. Cette présence correspond à une prise de possession toujours réactualisée du lieu par la mise en fiction. Pour P. Wolfe, la territorialité est l'élément spécifique irréductible du colonialisme de peuplement. Il affirme : « Whatever settlers may say – and they generally have a lot to say – the primary motive [of settler-colonialism] is not race (or

[662] B. Cornellier, « La "chose i*dienne" : Cinéma et politiques de la représentation autochtone dans la colonie de peuplement libérale », p. III.
[663] Taiaiake Alfred, *Wasase*, p. 32.

religion, ethnicity, grade of civilization, etc) but access to territory. Territoriality is settler colonialism's specific irreducible element[664] ». Cette conception rejoint celle de J. Sakai, pour qui le territoire est aux fondements de la nation et constitue la notion clé pour comprendre le projet impérial de peuplement de l'Amérique[665].

Pourtant, il faut noter que le territoire est virtuellement absent de l'essai de P. Vallières, du moins en ce qui concerne ses représentations les plus courantes : vastes étendues, lieux naturels, cultures régionales, attachement au terroir, etc. Un rare extrait mobilise ces représentations :

> Le pays prenait l'aspect d'un vaste cirque, où, pour donner encore un sens à la vie, il fallait, avec une foi aveugle, engager l'essentiel de soi-même dans une espérance solitaire, dure comme les roches de la Gaspésie, noire comme les mines de l'Abitibi, triste comme le visage des ouvriers de Montréal et froide comme l'hiver québécois[666].

Mais les « roches dures », les « mines noires », les « visages ouvriers tristes » et l'« hiver froid » n'appartiennent pas au registre de l'exaltation. Bien au contraire, cette énumération contribue à l'image d'un carnaval pathétique (le « vaste cirque ») où le sens réel du monde est caché dans une « espérance solitaire », façonnée par les représentations du pays. Cela s'explique d'abord par l'importance de la ville dans *NBA*. Dès les premières pages, Vallières précise qu'il s'agit du témoignage d'un homme de Montréal, cette location entrainant de potentielles différences significatives avec celui d'une personne originaire de la Gaspésie par exemple. *NBA* est un texte

[664] P. Wolfe, « Settler-Colonialism and the Elimination of the Native », p. 388.
[665] J. Sakai, *Settlers*, p. 5.
[666] *NBA*, p. 85.

urbain qui met de l'avant la vie dans les quartiers ouvriers et industriels de Montréal ainsi que le développement plus ou moins improvisé de quartiers résidentiels pauvres à Ville Jacques-Cartier (Longueuil-Annexe). Cette urbanité peut être mise en relation avec l'ambition d'écrire un texte emphatiquement prolétarien, mais elle contribue également à centrer le propos sur une critique contemporaine du capitalisme urbain, qui représente les dynamiques économiques majoritaires. La région montréalaise ressemble sur certains aspects à d'autres grandes villes américaines, qui, par la ramification complexe de leur urbanisme, dissimulent de manière très opaque les présences autochtones et l'extirpation massive du travail des personnes noires à différentes étapes de la constitution de la ville. La possession de l'espace urbain fonctionne de manière analogue au développement du capitalisme. C'est la réflexion que propose D. Harvey :

> Urbanization […] has played a crucial role in the absorption of capital surpluses, at ever increasing geographical scales, but at the price of burgeoning processes of creative destruction that have dispossessed the masses of any right to the city whatsoever. The planet as building site collides with the "planet of slums"[667].

Les conditions matérielles que l'on retrouve à Longueuil-Annexe, notamment l'absence d'eau courante et la construction de maisons dans des matériaux inadaptés, dérivés de cartons et de sous-produits de pétrole, sont similaires à celles que l'on retrouve dans des textes anticoloniaux[668]. Ces conditions de vie mènent Vallières à renforcer la comparaison entre la

[667] D. Harvey, « The Right to the City ».

[668] On pensera par exemple à la description du quartier « Texaco » dans le roman du même nom de P. Chamoiseau, un quartier champignon qui se développe sur un terrain appartenant à la pétrolière à Fort-de-France, en Martinique. Dans son essai hybride *Mark My Words : Native Women Mapping Our Nations*, Mishuana Goeman (Seneca), aborde

communauté canadienne-française – du moins celle de Longueuil-Annexe où il appartient immédiatement – et les autres communautés exploitées des Amériques. Il insiste sur l'altérité entre les Montréalais « civilisés » et sa communauté pauvre : « Pourquoi ces journaux écrivaient-ils comme si nous étions des barbares que Montréal aurait vomis, comme un foie malade vomit de la bile ? […] Nous n'étions pas des hommes, mais les sales de Ville Jacques-Cartier, la *scrap* humaine du plus vaste dépotoir de la région métropolitaine[669] ». En s'associant non seulement à la ville de Montréal, mais plus spécifiquement à ses quartiers prolétariens les plus *sombres* – à Longueuil-Annexe précède une prime enfance dans Centre-Sud, qui, matériellement et moralement, « était un coin toffe, où rivalisaient les gangs[670] » – Vallières s'oppose implicitement à toute doctrine ultramontaine autour du terroir qui ferait de la ville un lieu de dissolution de la nation. Il affirme clairement que « le milieu rural représentait, aux yeux de l'élite canadienne-française, la vraie nation, le vrai peuple. Mais si le peuple refusait de vivre dans ce milieu rural, la nation (c'est-à-dire la petite bourgeoisie et le clergé) ne disparaîtrait-elle pas à plus ou moins brève échéance[671] ? ». Son ambiguïté quant à la cohésion politique de la nation, sa haine du clergé et des institutions traditionnelles et sa confiance dans le rôle révolutionnaire du prolétariat majoritairement urbain lui permettent de se détacher franchement des représentations

---

les migrations intérieures des populations autochtones marginalisées ainsi que leurs manières de se loger et de repeupler certains endroits en construisant des habitations précaires.

[669] *NBA*, p. 149.

[670] *Ibid.*, p. 116.

[671] *Ibid.*, p. 36.

idéalisées du territoire québécois.

Vallières doit néanmoins reconnaître au moins deux fondements associés à l'importance de la territorialité dans la constitution politique de la nation. D'abord, il reconnaît que la ville entraîne bel et bien, au moins métaphoriquement, cette dissolution de la nation : les Canadiens français perdent une part de leur singularité dans l'analogie avec les personnes racisées et le prolétariat colonisé international. Au-delà du problème éthique lié à l'appropriation d'une expérience noire du monde, il semble que Vallières ne s'oppose somme toute pas à cette reconfiguration des communautés humaines, où la ville serait un lieu fraternel capable de résoudre les tensions raciales et culturelles préexistantes. Puis, Montréal constitue effectivement un lieu de compromission morale, puisqu'elle fournit les conditions qui permettent l'émergence d'individus et de groupes anticléricaux et révolutionnaires. Vallières revendique non seulement son appartenance à cet ensemble social, il souhaite évidemment voir grossir ses rangs. À partir des mêmes observations que celles émises par les tendances conservatrices du nationalisme canadien-français, Vallières en vient à des conclusions différentes, y voyant progrès et possibilités.

Le fait de rendre visible le territoire s'inscrit en adéquation avec le projet d'établissement colonial français en Amérique. Pour A. Badiou, ce phénomène est déjà observable dans les écrits de S. de Champlain sur l'« Abitation » :

> Si l'Abitation est située de telle sorte que toutes ses relations avec l'obscur du monde (commerce, maladie, alliances…) sont « visibles » depuis tel ou tel co-apparaissant dans son monde, ce ne peut être que sous condition d'une surabondance intrinsèque d'objets dans le monde. C'est cette

> surabondance qui se déplie comme histoire de la colonisation française, et donc comme histoire de la constitution du Québec[672].

L'américanisation du Canada français se fait dans l'identification d'un rapport visible au monde qu'il s'approprie et aux objets qui le constituent. L'appropriation économique et symbolique du territoire donne formes et dynamismes à cette visibilité.

La figure de l'*homo sylvestris*, dont la présence dans le discours moderne européen est notable, s'avère particulièrement utile, comme le propose E. Tremblay, pour comprendre la manière dont opère le désir de métissage américaniste[673]. Ce « français ens*vagé[674] » permet une réconciliation rhétorique entre le « Noble S*vage » et le « S*vage inhumain » : l'introduction d'un élément européen règle les tensions problématiques inhérentes à l'indianité. Pour P. Deloria, il s'agit de juxtaposer et d'amalgamer un appel à idéaliser et à désirer les autochtones et un besoin de les mépriser et de les déposséder. Il ajoute :

> Two interlocked traditions: one of self-criticism, the other of conquest. They balance perfectly, forming one of the foundations underpinning the equally intertwined history of European colonialism and the European enlightenment. Contradictions of this trope are the precondition for the formation of American identities[675].

---

[672] A. Badiou, *L'Être et l'événement 2*, p. 338. Cet exemple permet à A. Badiou d'aller plus loin encore dans son analyse : « L'histoire d'un monde n'est que la figure temporelle de l'universalité de son exposition. Elle est en dernière instance le dépli de sa surabondance d'être ».

[673] E. Tremblay, « Une identité frontalière. Altérité et désir métis chez Robert Lalonde et Louis Hamelin ».

[674] L'expression apparaît dans les textes du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle, notamment en ce qui concerne l'utilisation de « truchements », c'est-à-dire de jeunes Français qui s'établissent plus ou moins volontairement au sein de communautés autochtones pour en apprendre la langue et les coutumes, et éventuellement servir d'interprètes. Voir à ce sujet F. Lestringant, « Le Français ensauvagé : métissage et échec colonial en Amérique ».

[675] P. Deloria, *Playing Indian*, p. 4.

L'essai de P. Vallières tente de construire partiellement l'identité québécoise par le métissage en utilisant explicitement des références aux Métis de l'Ouest canadien qui incarnent figurativement cette hybridité d'une manière très efficace. Vallières associe l'histoire de ces communautés à la construction du chemin de fer. Cette association apparaît comme élément fondateur du processus d'unification du Canada, une analyse critique renouvelée dans la perspective du centième anniversaire de la Confédération en 1967 :

> Le chemin de fer, accompagné de l'armée, fit la conquête de chacune des provinces de l'Ouest et écrasa dans le sang les moindres manifestations de résistance des populations locales, en particulier des Métis (peuple formé du croisement d'I*diens et de Canadiens français originaires du Québec). L'écrasement des Métis eut pour résultat de faire l'unité de toutes les classes du Québec contre la Confédération, le pouvoir central et le Canada anglais[676].

La personnification du colonialisme canadien par le « chemin de fer » associe directement le capitalisme industriel à la prise de possession du territoire, détruisant tout mythe rousseauiste précivilisationnel. Cette « conquête » rejoue dans « chacune des provinces de l'Ouest » celle de 1759-1760, faisant du Canada le triomphe de l'emprise britannique tout en réactualisant le colonialisme vécu par les Canadiens français dans le constitutionnalisme. Mais il faudra aussi relever que ce « chemin de fer qui écrase », c'est celui même pour lequel le père de Vallières vend sa force de travail : les *shops Angus* produisent pour le *Canadian Pacific Railway*. Ainsi, cette référence au chemin de fer permet de lier un autre pan de la colonisation canadienne à un

[676] *NBA*, p. 40.

fragment autobiographique, renforçant l'effet analogique fondamental à l'essai entre histoire personnelle et continentale. Quant à la locution « populations locales », elle efface la présence réelle des communautés autochtones, laissant les « I*diens » dans un temps antérieur indéterminé, et ce, bien que l'anecdote serve à générer l'horreur face à la répression et à susciter l'indignation et la solidarité. Les Métis sont reconnus comme un « peuple », mais Vallières utilise le terme biologique « croisement » suivi du générique « I*diens » sans précision d'appartenance géographique, nationale ou communautaire. La répétition de l'idée d'écrasement est à lier avec le topos de l'« I*dien évanescent », puisqu'elle laisse croire que les populations Métis ont été anéanties. En mettant de l'avant les solidarités qui se sont alors déployées par rapport à la répression et aux injustices qu'ont subies les Métis, solidarités qui auraient entraîné « l'unité de toutes les classes du Québec[677] », on implique le rapatriement de la lutte contre le colonialisme canadien sur le territoire d'origine des ancêtres Métis. Dans le contexte de la première moitié du XX^{e} siècle, « le degré d'identité des "I*diens" à tout élément de la population québécoise […] relativement au transcendantal "Québec" et à l'objet référentiel "droits civiques et politiques" est égal au minimum du transcendantal considéré[678] », c'est-à-dire que selon A. Badiou, l'« I*dien » se fait le nom de l'élément inexistant associé à l'objet « droits civiques et politiques ». Les Métis convoqués par Vallières permettent une variation dans cette relation, puisque non seulement ne

[677] *Ibid.*, p. 40-41.
[678] A. Badiou, *L'être et l'événement*, vol. 2, p. 341.

bénéficient-ils pas, en termes de conditions matérielles, mais aussi en tant que subalternes, du référentiel « droits civiques et politiques » au sens du régime de démocratie du colonialisme de peuplement, mais ils se trouvent à des degrés divers exclus des légitimités autochtones aux fondements précoloniaux. La présence de ce cas limite dans l'essai de Vallières s'inscrit dans une tradition discursive sur l'identité nationale, en particulier en ce qui concerne le traitement historiographique autour de Louis Riel[679]. La convocation de l'inexistence politique du Métis, métaphoriquement écrasé par le chemin de fer ouvre une brèche permettant la comparaison implicite entre la situation des autochtones et celle des Canadiens français, sans avoir à la justifier par un argumentaire tangible outre le recours à un passé plus ou moins commun. Qui plus est, elle configure un espace téléologique où on laisse supposer comme possible la réduction du sujet « Québécois » au « minimum du transcendantal considéré ». L'« inexistence » du Métis maintient une présence spectrale, un artifice dans la construction d'une américanité francophone : « 'I*dien' désigne un étant qui sans doute est – ontologiquement – « du monde », mais qui n'y est pas absolument selon la stricte logique de l'apparaître[680] ».

Les réflexions de Vallières autour du chemin de fer se poursuivent :

> Vers la fin du XIX^{e} siècle, les capitalistes anglais, américains et canadiens prirent conscience de tous les avantages et profits qu'ils pourraient tirer de la chrétienté québécoise. Déjà, pour construire leurs chemins de fer, ils

[679] Pour une étude plus détaillée, on consultera l'ouvrage de J. Reid *Louis Riel and the Construction of Modern Canada. Mythic Discourse and the Postcolonial State*.
[680] A. Badiou, *op. cit*.

> avaient commencé d'acheter plusieurs seigneuries et d'en chasser les fermiers. Peu de temps après, ils réclamèrent l'abolition du régime seigneurial qui limitait leur liberté de tracer des routes, de s'adonner à la spéculation foncière et d'exploiter, en vue de l'exportation, les riches forêts du Québec[681].

Ces événements sont à lier notamment avec l'abolition du régime seigneurial en 1864. Le capitalisme canadien prend possession du territoire, soit « les riches forêts du Québec », à des fins d'« exportation », c'est-à-dire vers un marché extérieur, élément structurant du colonialisme tel qu'il existe en Afrique ou dans les Antilles par exemple. Le chemin de fer métaphore de la constitution canadienne, de l'établissement définitif du capitalisme et de l'américanité moderne, permet de donner à voir la nation issue du peuplement colonial à travers le prisme de l'indianité. Cette aporie « [permet] à la nation issue du peuplement colonial de se survivre à elle-même devant son angoisse souveraine : elle doit pouvoir maintenir de manière souvent ostentatoire la *trace* de l'indigénéité qu'elle a pourtant pour tâche et projet d'éliminer et de remplacer[682] ».

Ainsi, bien qu'elle soit moins spectaculaire que l'oxymore-titre d'appropriation d'une expérience noire du monde, l'expropriation autochtone par une vision américaniste du monde, et surtout du peuple souverain, est au fondement de la rhétorique de P. Vallières. Parce qu'il veut échapper à la simple reconduite des conceptions nationalistes traditionnelles ou dominantes, l'auteur felquiste va puiser dans toute la grammaire qui fait de la nation un synonyme de peuple.

---

[681] *NBA*, p. 44.
[682] B. Cornellier, *op. cit*., p. 7-8.

D'un côté, la Révolution américaine et les jeux « i*diens » qu'elle implique, entraîne et dynamise une façon incontournable d'être, de penser et de relationner sur le continent. De l'autre côté, la Révolution française fournit l'exemple fondateur d'une souveraineté populaire aux prétentions universelles, elle qui n'était que « l'avant-courrière d'une autre révolution bien plus grande, bien plus solennelle et qui sera la dernière[683] ». L'imaginaire des possibilités ainsi ouvertes continue à se déplier et à se replier dans toute la rhétorique politique, en dépit des critiques associées. C'est dans la dualité entre ces deux événements – autant dans leurs similitudes que dans leurs différences – que résonne la rhétorique québécoise de Vallières, une parole d'« Amérique et de France[684] ». Détaché de la France d'origine, mais toujours lié à elle par la langue et une certaine culture, ce discours doit démontrer qu'il a dans ce « Nouveau Monde » des bases solides et légitimes. De là émergent tous les jeux de renversements et de carnavalesques qui forment les multiples ramifications de *NBA* et qui lient le texte avec d'autres œuvres québécoises de la même période, notamment parmi les œuvres partipristes.

Bien sûr, parmi les inspirations contemporaines de *NBA*, la révolution cubaine, le mouvement des droits civiques américains, la résistance algérienne, l'organisation vietnamienne et bien d'autres encore sont autant d'applications politiques réelles qui inspirent

[683] Pour reprendre ici la formule de Gracchus Babeuf.

[684] « Je suis d'Amérique et de France / Je suis de chômage et d'exil / Je suis d'octobre et d'espérance / Je suis une race en péril / Je suis prévu pour l'an deux mille / Je suis notre libération / Comme des millions de gens fragiles / À des promesses d'élection / Je suis l'énergie qui s'empile / D'Ungava à Manicouagan » écrivait C. Gauthier dans « Le plus beau voyage ».

authentiquement les révolutionnaires des années 1960, en ce qu'elles constituent les forces de transformations les plus sérieuses et les plus enthousiasmantes de la période. Mais elles ne créent pas une rupture dans la conception politique de Vallières ; au contraire, l'universalisation des luttes sur des termes différents et pourtant semblables apparaît non seulement comme un progrès tangible, mais aussi comme l'universelle réconciliation d'une nouvelle alliance humaine. Plus ou moins éloignées de Montréal, ces luttes s'opèrent dans un espace différent de celui que le sujet pense, un espace différant le racisme, les conflits nationaux, les blessures et les réparations du colonialisme, etc., la conflictualité avec les prétentions autochtones aux territoires ne peut pas être soumise au même dispositif puisqu'elles mettent à mal toute la construction rhétorique de la possession du territoire et de la nation québécoise souveraine. L'appropriation d'une expérience noire du monde en soi-disant Amérique se fait corolairement à l'expropriation des expériences autochtones du territoire, par l'effacement et la reconduction d'une éternelle disparition, la mise au silence, la prétention au métissage et la substitution. Conséquemment, elle se fait moins visible, plus négociée, et elle travaille dans l'ombre et la négativité de ce qu'implique toute cette histoire de l'Amérique, dont le récit biographique de Vallières se fait métonymie.

Chapitre 3. Reproduction : nationalisme et patriarcat

« J'ai fait de plus loin que moi un voyage abracadabrant,
il y a longtemps que je ne m'étais pas revu, me voici en moi
comme un homme
dans une maison qui s'est faite en son absence »
Gaston Miron, *L'Homme rapaillé*

En se plongeant dans l'essai de P. Vallières, difficile de ne pas constater à quel point est absente toute bienveillance. Au contraire, il apparait que toute une esthétique de l'amertume et de la dureté teinte l'essai. Ce refus de la sensibilité peut être mis en lien avec les enjeux éthiques liés à l'appropriation d'une expérience noire du monde ou encore à l'effacement des présences autochtones dans l'américanité. Ce troisième chapitre consacré aux relations patriarcales et genrées sera l'occasion de voir comment cette dureté va aussi de pair avec un traitement conflictuel des figures féminines, qui inclut parfois de la misogynie et de l'exclusion. Plus encore, nous verrons comment ces dynamiques sont liées à l'ambiguïté du nationalisme et au maintien de la communauté québécoise telle qu'elle se présente à elle-même, pour elle-même.

L'approche théorique et la posture qui seront adoptées dans ce chapitre s'inscrivent en partie dans la filiation des travaux de M. Gimenez, dont l'essentiel a été repris dans l'ouvrage *Marx, Women, and Capitalist Social Reproduction*. Gimenez y soutient que tout comme il y a des modes historiques de production, il y a des modes historiques de reproduction[685] : cette façon de

[685] M. Gimenez, *Marx, Women and Capitalist Social Reproduction*, p. 9.

concevoir non seulement les sociétés humaines, mais surtout leur mode de représentation par le texte littéraire sera une préoccupation centrale de ce dernier chapitre. À cela il faut ajouter qu'il est aussi impossible de rembourser la dette incommensurable que ces réflexions doivent aux textes et à la *praxis* d'intellectuelles et militantes féministes noires, autochtones, racisées, *queer*, qui ont permis d'ouvrir d'immenses brèches dans l'édifice de la pensée phallogocentrée, colonialiste, masculine et blanche. La publication de textes fondamentaux dans le développement des études du genre et de la théorie critique de la race, notamment *This Bridge Called My Back* (1981) et *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave* (1982), a rendu intellectuellement impensable d'ignorer la manière dont l'exploitation, l'oppression et la dépossession sont des phénomènes de l'expérience humaine qui sont toujours racisés et genrés à la fois. En ce sens, la lecture proposée ici de la mise en texte des figures féminines et des thèmes qui leur sont associés tend à s'éloigner par endroit des historiographies féministes qui se sont déployées depuis les années 1970, en particulier dans le refus de la naturalisation d'une altérité pour laquelle il ne s'agirait que de rétablir la parité en mettant de l'avant les écritures féminines oubliées comme si elles constituaient un tout.

Par ailleurs, il y avait une particularité personnelle dans l'écriture de ce chapitre sur la question patriarcale : cette fois, je me trouvais du côté opposé de celui de Vallières par rapport à l'oppression observée. En tant que femme blanche, issue du colonialisme de peuplement, j'ai tenté dans les chapitres précédents d'assumer une responsabilité quant aux « prémisses des salauds » dont parlait Fanon, soit le racisme et le maintien du colonialisme par la communauté

québécoise blanche majoritaire. Il aurait été facile de m'éloigner ici de cette posture. Ç'aurait été oublier que l'éthique, comme la responsabilité, ne se sépare pas d'une situation, et que si celle-ci est parfois moins favorable sur certains aspects, les privilèges qu'elle procure entraînent des répercussions sur son ensemble. J'ai tenté humblement de me rappeler ces mots d'Audre Lorde, s'adressant aux féministes blanches : « Did you ever read my words, or did you merely finger through them for quotations which you thought might valuably support an already conceived idea concerning some old and distorted connection between us? This is not a rhetorical question[686] ». De là, il ne s'agissait donc pas d'utiliser, dans la polysémie du terme, les travaux d'intellectuelles noires, autochtones et racisées pour appuyer artificiellement une réflexion préexistante, mais bien de retourner à un travail sérieux de lecture des éléments patriarcaux dans le texte de Vallières qui prend en compte l'imbrication de la racialisation et de l'oppression de genre, c'est-à-dire autant dans la mise en texte de positions misogynes ou phallogocentriques que dans leur critique.

L'essai de Vallières comporte deux principales structures textuelles liées au genre. D'abord, il y a ce que j'appellerai les figures féminines, dont la principale est incontestablement la figure de la mère. Celle-ci est éventuellement remplacée par d'autres figures de femmes avec lesquelles Vallières se met en relations, selon des paramètres différents à chaque fois. La

[686] A. Lorde, « An Open Letter to Mary Daly », dans *This Bridge Called my Back*, p. 95.

complexité de ces représentations retiendra l'essentiel de notre attention dans ce chapitre. Mais il faut aussi souligner la difficile inclusion du signifiant « femmes » dans l'utilisation omniprésente du vocable « les hommes » dans la mise en texte du projet politique de Vallières. Si le substantif « homme » doit être compris comme désignant tout être humain, sans considération de sexe ou de genre, les travaux sur la masculinisation de la langue à l'époque classique ou encore les fondements de l'adoption de la grammaire inclusive m'amènent à remettre en question la réelle inclusivité de cette formule[687]. Étymologiquement, le générique « *hominem* » désignant « être humain » est venu supplanter le spécifique « *vir* » utilisé pour les individus de sexe masculin. Le sens double du terme, dans un monde organisé par le phallogocentrisme implique toujours une indétermination quant à l'inclusion des personnes de genre non masculin ou des personnes qui ne sont pas cismasculines, au-delà de la simple règle grammaticale. Le *NBA* de Vallières est un excellent exemple de cette polysémie fondée dans un rapport à l'inclusion et à l'exclusion, puisque l'expression « les hommes » y revient fréquemment, dans des contextes qui ne sont pas les mêmes, et qui ont des implications politiques différentes.

L'*Avertissement* qui ouvre le texte utilise sept fois l'expression en moins d'une dizaine de pages. On parle d'une « unité » par :

> la lutte révolutionnaire collective et multinationale, dirigée par la majorité des hommes qui peuplent cette planète : les paysans, les ouvriers, les cols blancs, les étudiants, les jeunes, les intellectuels et les chercheurs

[687] On consultera notamment l'ouvrage de M. Lessard et S. Zeccour, *Grammaire non sexiste de la langue française.*

> progressistes. C'est cette unité d'hommes conscients, responsables et solidaires qui fera la société nouvelle dont l'humanité a besoin pour progresser. Oui, pour progresser, car cette unité n'est pas une fin, mais le commencement, le premier acte d'un monde nouveau, d'une histoire humaine qui sera enfin déterminée par la majorité des hommes[688].

Si on peut relever l'absence d'exemples associés au féminin, il semble néanmoins possible de reconnaitre que dans cet extrait l'expression « les hommes » a prétention à être épicène. La référence à la majorité et l'alternance avec « humanité » donnent une impression d'inclusion universelle, alors que les vertus de « conscience », de « responsabilité » et de « solidarité » ne témoignent pas d'un caractère spécifiquement genré. Enfin, la reprise de la métaphorique chrétienne du « premier acte d'un monde nouveau » appelle à ne pas reconduire les différences sociales construites entre les êtres humains.

Plus loin, lorsqu'il raconte l'industrialisation du soi-disant Québec, Vallières écrit que « toute une armée de travailleurs, d'hommes, de femmes et de jeunes, furent transformés en esclaves des machines à filer et à tisser le coton, dans des usines privées de lumière, d'air et de sécurité[689] ». Les travailleuses sont explicitement nommées, à la suite des hommes. Les femmes sont largement majoritaires dans l'industrie québécoise du textile, autant au XIX^{e} siècle qu'au XX^{e} siècle, un domaine où les salaires sont bas, étant donné la faible plus-value générée par ce secteur qui constitue l'intégration dans la production capitaliste d'un travail jusqu'alors relégué à

[688] P. Vallières, *NBA*, p. 20.
[689] *Ibid*., p. 46.

la reproduction domestique. En omettant une mention explicite aux femmes travailleuses, Vallières aurait affaibli la prétention historique de cette partie de l'essai, en considérant qu'elle est de connaissance générale pour le prolétariat montréalais, qui reste son premier lectorat. Ainsi, l'inclusion des femmes dans le récit d'industrialisation répond moins d'une réelle réflexion sur le genre que d'un souci de cohérence primordiale.

Inversement, d'autres passages sont marqués d'un indéniable caractère viriliste, comme le dialogue entre Un Tel, Un Autre et Joe, qui se conclue sur un fantasme d'émeute aux échos homoérotiques au parc Lafontaine :

> J'espère que les gars vont se tenir les coudes. Il est mauditement temps qu'on prenne nos responsabilités et qu'on arrête de faire nos révolutions dans les tavernes pour les faire dans nos usines. J'ai hâte qu'un jour, au Parc Lafontaine, un gars de chez nous, un débardeur, tiens… ou un bûcheron, oui, un bûcheron, un gars solide, se place devant nous autres, des milliers de travailleurs rassemblés là […] et puis que ce bûcheron-là nous crie : « Aux armes, Québécois ! » Et que tous ensemble, comme un seul homme, nous répétions : « Aux armes, Québécois ! » Et qu'alors nous sortions nos fusils et nos grenades et décidions d'en finir avec… Mais ce beau jour-là, c'est pas pour demain. Il va falloir réveiller les gars […] Au fait, connaissez-vous ça, le petit journal La Cognée ? […] Ils ont bien raison de dire que les grosses légumes des syndicats sont pourries. […] On est tannés de se faire baver dessus. Moi, en tout cas, je suis bien décidé. Rien ne va m'arrêter. Si les gars peuvent se tenir comme des hommes… [690]

D'une certaine manière, puisqu'il s'agit d'un dialogue fictif, Vallières peut prendre une distance par rapport aux propos de ce « Joe ». Mais cette rhétorique masculine qui sort des « tavernes »,

[690] *Ibid.*, p. 72-73.

qui rêve d'un « bûcheron solide », d'un « gars de chez nous », de la masse des travailleurs qui ne fait qu'un « seul homme » pour « sortir nos fusils et nos grenades » et qui dans un jusqu'au-boutisme viril veut « se tenir comme un homme » résonne pleinement avec l'esthétique felquiste, dont elle vante d'ailleurs la propagande. « Joe » apparait aussi fictif qu'« Un Tel » ou « Un Autre » et cette construction textuelle correspond bien davantage à l'exploration textuelle d'une forme d'expression qu'à un discours simplement rapporté. Qui plus est, l'utilisation du substantif populaire « légumes », pour parler d'une personne influente dans un milieu donné, se fait au féminin : bien que les deux genres grammaticaux soient possibles, en féminisant les chefs syndicaux, qui sont tous des hommes, on associe leur manque de courage politique et d'engagement révolutionnaire à une perception faible et féminisée.

Enfin, on notera qu'il y a des ajouts d'inclusion bien que relativement peu nombreux, souvent sous la forme « des hommes et des femmes » dans la version définitive aux Éditions Typo. C'est le cas par exemple de ce passage :

> Solidaires dans cette révolution de l'homme par l'homme, dans ce grandiose événement qui balayera toute la pourriture du vieux système et rendra l'humanité, c'est-à-dire tous les hommes [et les femmes, dans la version définitive], aptes à commencer une nouvelle histoire, sans maîtres ni esclaves, sans guerres ni racismes, sans banques ni voleurs[691].

Cette correction fonctionne ici particulièrement bien, puisqu'elle reprend avec plus de fidélité la déclaration chrétienne de la nouvelle alliance, qui ne reconnait pas plus, en théorie, l'esclavage

[691] *Ibid*., p. 69.

que les divisions de genre, comme nous l'avons vu au premier chapitre. Pourtant, il n'y a pas d'uniformisation de ces corrections. Les motifs derrière ce constat sont probablement nombreux et relèvent peut-être de considérations éditoriales ; il reste que cela suscite un intérêt particulier à la comparaison entre les passages qui sont modifiés et ceux qui ne le sont pas. Les ajouts « des femmes » sont plus nombreux vers la fin de l'essai, en particulier dans les sections concernant l'idéal de société que souhaite établir Vallières. Plus détachées de la réalité sociale genrée à laquelle il rattache autant son récit historique que son témoignage autobiographique, ces sections dressent le portrait philosophique d'une politique universaliste et d'une société gérée collectivement, permettant assez facilement des ajouts comme dans une « révolution opérée par la majorité des hommes et des femmes d'une collectivité donnée », ou encore pour parler du lien entre les conditions d'existence matérielle et « le produit de l'activité des hommes, des femmes, et de leurs luttes ».

« Les hommes » restent associés aux « guerres meurtrières incessantes » et à l'« accumulation de richesse », deux phénomènes historiquement perçus comme masculins. Plus loin, « il s'agit de rendre les hommes égaux, non seulement en droit, mais en fait », une formule qui reprend la grammaire de la Révolution française et préserve l'effet de l'expression originale, bien qu'on retrouve aussi ailleurs l'occurrence corrigée des « hommes et des femmes égaux en droit ». Par ailleurs, les passages où la figure-titre oxymoronique d'appropriation d'une expérience noire correspond à l'idée d'un « sous-homme » n'ont pas été corrigés ; la hiérarchie maintenue entre les races implique le maintien de la hiérarchie entre les genres, ne serait-ce que

symboliquement. Lorsque Vallières reconnait les leçons qu'il a apprises de son père, il parle des « hommes qui travaillent anonymement au jour le jour, les cultivateurs, les ouvriers, les journaliers » qui sont résolument des individus cismasculins qui doivent non seulement « perpétuer l'espèce », mais qui sous le capitalisme, ne peuvent « jouir de la vie », et se résignent à « se soûl[er] en fin de semaine » et à « batt[re] [leur] femme et [leurs] enfants dans des colères inutiles[692] ». Conséquemment ceux qui devraient « posséder les moyens matériels et intellectuels de créer quelque chose en ce monde », en d'autres termes le projet politique proposé par P. Vallières, sont présentés comme des sujets masculins, non pas simplement par l'utilisation de la grammaire, mais bien dans leurs situations genrées de clients de taverne, de maris et de pères. On pourrait *a posteriori* souligner que ces femmes qui subissent de la violence domestique gagneraient autant sinon plus à posséder de plus grands moyens matériels, mais elles restent le prédicat d'un sujet masculin et cette inclusion correspondrait à une correction majeure. La rhétorique est semblable dans le passage consacré aux luttes contre la conscription :

> [C] es mêmes hommes s'étaient rassemblés plusieurs fois pour dénoncer la dictature du capital et réclamer la tête de leurs exploiteurs. […] Ils avaient refusé d'aller se battre pour la défense des intérêts de Rockefeller. Ils s'étaient cachés dans les bois, armés de leurs fusils. Ils avaient mobilisé jusqu'à leur femme et leurs enfants pour organiser la résistance à la police militaire. C'étaient des hommes[693].

[692] *NBA*, p. 80.
[693] *Ibid.*, p. 84.

Ici encore, ces « hommes » ont femmes et enfants et cette drôle d'explication mène à voir que même si ce sont ces dernières qui « résistent à la police militaire », le mérite va aux hommes qui les ont « mobilisés », comme si les déserteurs n'avaient pas aussi été « mobilisés » par d'autres. La valeur qu'accorde Vallières aux militants anticonscriptionnistes se concentre presque entièrement dans leur capacité à incarner les valeurs virilistes, ainsi résumée par cette courte phrase de conclusion : « [C]'étaient des hommes ».

Cette confusion se retrouve au cœur de la vision politique de P. Vallières dans *NBA* qui n'arrive pas à s'attaquer pleinement ou directement aux questions liées aux genres et aux oppressions patriarcales et sexistes. Il apparait indéniable que cette ambiguïté produit dans le texte une tension entre une forme spécifique de virilisme québécois et un universalisme extensif, quoiqu'abstrait, dont l'observation constituera l'un des fils de la réflexion au cœur de ce chapitre. Il s'agira de s'intéresser à la représentation des dynamiques familiales en ce qu'elles constituent à la fois un héritage individuel et national, et la construction textuelle autobiographique d'un premier contact avec le monde, particulièrement en ce que celui-ci est toujours déjà genré. Le rapport à la famille est essentiel à la structuration de l'essai et reste l'expérience la plus forte de reproduction d'une communauté nationale imaginée. Suivant la rupture familiale, le texte de Vallières présente ensuite toute une série de figures féminines qui viennent mettre en doute le rapport au monde du protagoniste. Les passages liés aux questions de genre et à la vie féminine sont empreints de dureté. Ainsi, les réflexes misogynes permettent de constituer une soupape de réduction de la pression du sujet masculin devant la violence sociétale lorsque celle-ci se révèle

insaisissable : la responsabilité des femmes apparait alors comme plus importante, et surtout comme plus dénonçable, que celle des hommes, et ce, indépendamment de leurs réelles agentivités.

3.1 Écrire dans la maison du père

L'historiographie québécoise féministe depuis la fin des années 1970 s'est intéressée au caractère souvent sexiste, voire carrément misogyne de la littérature associée à la « Révolution tranquille». Une lecture sommaire de l'essai de P. Vallières permet de voir que celui-ci partage en effet bon nombre de caractéristiques avec d'autres textes masculins de l'époque, comme *Le Cassé*, roman partipriste de J. Renaud, ou encore des textes d'H. Aquin ou de J. Godbout, au niveau de la représentation genrée, des figures féminines ou des thèmes qui y sont associés, comme la famille et la sexualité. L'ouvrage de P. Smart, *Écrire dans la maison du père* (1988), s'intéresse plus spécifiquement à l'émergence des écritures féminines québécoises. Il définit aussi certains éléments de structuration des textes littéraires dans un milieu dominé par les hommes sur tous les aspects. Cette belle image que constitue l'« écriture dans la maison du père » n'est pourtant pas réservée aux femmes écrivaines ; tous et toutes grandissent d'abord au sein de cette maison, même si l'attribution de rôles genrés et l'essentialisation d'une complémentarité de leur binarité créent des situations inégales et hiérarchisées. P. Smart insiste sur l'effet de contradiction, de contrariété, produit par le geste même de l'écriture féminine dans un monde qui lui est présumé hostile. Pourtant, d'une certaine façon, la révolte politique de Vallières et son

attachement contradictoire aux traditions du vieux nationalisme génèrent par moment des effets d'écriture similaires, c'est-à-dire que le narrateur de Vallières insiste sur le fait que le monde lui est hostile.

La première édition de *NBA* en 1967 s'ouvre au cœur de cette maison patriarcale : dès les premières pages se retrouve la dédicace « À mon père » – dédicace qui n'est plus présente dans l'édition définitive Typo. La filiation entre le narrateur et son père n'est pas néanmoins dépourvue d'embûche. Si Vallières parle fréquemment de son père avec respect, voire avec une certaine fierté lorsqu'il mentionne son engagement syndical des années 1930 et 1940, il témoigne par la narration des erreurs de celui-ci, erreurs qui seraient partagées par la plupart des hommes de cette génération. Le militant felquiste souhaite reprendre le flambeau de la lutte politique là où l'a déposée son père, mais il refuse en même temps toute nostalgie du passé, d'une façon qui rappelle son refus du nationalisme canadien-français conservateur. La relation paternelle est aussi marquée par le décès prématuré de Rolland Vallières, à 53 ans d'un cancer généralisé, probablement lié à son travail en usine, en 1965, soit deux ans avant la publication de *NBA.* Lorsque Vallières écrit à partir de la prison new-yorkaise, il est encore endeuillé. Les conditions répressives de l'emprisonnement exacerbent l'isolement et le sentiment de perte qui contribuent à alimenter la tension entre l'hommage voué à son père et aux générations précédentes et le reproche qu'il leur adresse d'avoir échoué à transformer le monde avant lui.

L'écriture dans la maison du père au soi-disant Québec est aussi une image qui permet de délimiter certaines problématiques liées à la structuration patriarcale des textes. À commencer par se demander : à qui appartient cette maison ? La question de la propriété, au sens de la possession, est constamment reprise par les rhétoriques nationalistes québécoises, du « locataire-chômeur en son propre pays » de F. Leclerc à la nécessité d'êtres « maîtres chez nous » du gouvernement libéral de J. Lesage. À plus petite échelle, la possession d'une maison familiale, traditionnellement héritée de père en fils ou encore achetée par le travail salarié du mari peut facilement servir d'analogie à la forme de l'État-nation. Elle est aussi le lieu privilégié de la reproduction, c'est-à-dire la reproduction de la force de travail au sens marxiste (se nourrir, se vêtir, se reposer, se divertir, se remettre des angoisses de la vie quotidienne, etc.), autant de moments de la vie humaine qui font partie intégrante de la journée de travail. Mais cette maison est aussi le lieu de la reproduction humaine, rôle fondamental de la famille. À la jonction des deux formes, le travail qualifié de « féminin » assure la suture. L'idée même d'« économie » est basée sur cette structure, du grec οἰκονομία, qui désigne par étymologie « l'administration de la maison ». Le prolétariat, quant à lui, est celui qui, dans les sociétés romaines, ne « peut que se reproduire », catégorie qui sera reprise au XIX^{e} siècle, notamment par A. Blanqui et K. Marx.

Ces observations permettent de mieux comprendre de quelle manière « le privé est politique[694] ». Il ne s'agit non pas d'un seul slogan aux accents moralistes, mais bien de la plus simple expression du fait que la *polis*, la société, et la reproduction sont indissociablement liées. Conséquemment, la famille patriarcale peut être perçue comme analogue à la société générale, mais elle en est surtout un fondement. E. Balibar, dans son texte *Racisme, sexisme, universalisme* souligne que la famille et l'État sont indissociables des « structures de comportement racistes et sexistes » et qu'ils sont « étroitement associé[s] […] et de plus en plus, dès lors que la famille a été "nationalisée" et intégrée à la "politique sociale" des États[695] ». Chaque enfant est, avant sa naissance même, déjà interpellé·e comme sujet, appartenant à une communauté historiquement constituée, une communauté toujours imaginée, fantasmée, qui prend souvent le nom de nation. Dans l'idéologie nationaliste québécoise, c'est par la « revanche des berceaux[696] » que l'on « remportera » la guerre démographique contre le Canada anglais, mais surtout devant l'émigration massive vers les États-Unis à laquelle s'ajoutent les morts liées à la Première Guerre mondiale. C'est aussi ici que se joue l'enjeu de l'« origine commune », être « de souche », mythèmes importants dans la constitution de la communauté québécoise, indépendamment des

[694] Ce mot d'ordre associé aux féminismes des années 1960 et 1970 a cherché à contester non seulement les inégalités légales basées sur le genre, mais également des problèmes d'ordre personnel et idéologique, comme la famille et la sexualité. Les féministes noires et racisées y verront également un lieu pour remettre à l'avant leur expérience du racisme et de l'exclusion à partir d'un point de vue personnel plutôt que strictement juridique.
[695] E. Balibar, *Des Universels*, p. 22-23.
[696] On consultera au sujet de cette construction idéologique qui échappe à certains paramètres scientifiques, l'article de G. Bouchard et R. Lalou, « La surfécondité des couples québécois depuis le XVII[e] siècle, essai de mesure d'interprétation ».

tentatives d'inclusion et d'élargissement du projet nationaliste, qui ne sont en fin de compte que des façons de différer les enjeux du passé dans un *telos* commun[697]. Cette « origine commune » de la communauté joint presque parfaitement le développement économique à la généalogie et devient fondamentale à l'idéologie locale, c'est-à-dire au récit historique du Québec tel qu'il est fait et raconté par ceux et celles qu'il concerne, comme c'est le cas dans le texte de P. Vallières. Pour illustrer cette affirmation, observons que Vallières s'oppose presque en tout point à L. Groulx, figure de proue d'un nationalisme conservateur dit traditionaliste – opposition ouvertement revendiquée dans le texte puisqu'on y associe Groulx aux « apôtres de la théocratie et de l'obscurantisme[698] » et à ceux qui sont « sympathiques à Mussolini et à Hitler, antisémites et racistes[699] ». Mais il reste tout aussi vrai qu'ils utilisent tous deux des processus textuels absolument similaires, mêlant histoire politique collective du soi-disant Québec et histoire personnelle et privée. Cette ressemblance n'est pas une coïncidence, mais plutôt le résultat de la dissonance entre l'histoire particulière de la communauté québécoise imaginée et la forme dominante de l'État-nation à l'époque moderne. Le nationalisme, qu'il soit de droite ou de

[697] Par exemple, le premier ministre François Legault maintient cette confusion dans son message Twitter du 24 juin 2022 : « Québécoises et Québécois de toutes les générations, de toutes les régions et de toutes les origines, unissons-nous, chaque jour, autour du français. Prenons le relais de nos ancêtres ». La contradiction entre « être de toutes les origines » et « avoir des ancêtres communs » est évacuée par le jeu d'inclusion et d'exclusion nécessaire au maintien du projet nationaliste.
[698] *NBA*, p. 86.
[699] *Ibid.*, p. 52.

gauche, conservateur ou néoprogressiste, ne peut avoir d'autre objet principal que la nation, et la constitution de cette dernière répond historiquement de certains principes délimités.

UNE NOUVELLE AVENTURE

Dans le roman du terroir, de *La Terre paternelle* au *Survenant*, la « maison du père » était centrale, à la fois comme décor et comme enjeu narratif. Le texte de Vallières, qui fait davantage écho au roman urbain, ne fait aucune mention à une quelconque maison ancestrale ou à la vie villageoise qui structure tout de même la société canadienne au début du vingtième siècle, avant que l'urbanisation soit irréversible. Si Vallières aborde la rude vie des « habitants » sous le régime seigneurial, il ne fait pas remonter sa propre généalogie jusqu'à ces origines. Des grands-parents sont brièvement mentionné·e·s, sans même être proprement nommé·e·s. Autant du côté paternel que du côté maternel, on précise que les grands-pères tombèrent malades, forçant les deux parents de Pierre à interrompre leurs études : « [le père de Pierre Vallières] avait dû quitter l'école en quatrième année parce que son père, paralysé par une grave maladie, ne pouvait plus assurer la subsistance de sa femme et de ses quatorze enfants[700] » alors que « la maladie de [son grand-père maternel] mit brusquement fin aux ambitions de [sa] mère, qui s'efforça alors de transformer sa déception en obéissance chrétienne à la volonté du bon Dieu[701] ». Ainsi, le texte

[700] *Ibid.*, p. 124.
[701] *Ibid.*, p. 125.

saute rapidement de « nos ancêtres » à la petite cellule familiale nucléaire que dirige Rolland Vallières dans les années 1940 et 1950. Pierre naît à Montréal et connaît une enfance urbaine où il est fils d'un ouvrier d'usine. Tout « retour à la terre », synonyme d'un retour à la tradition, est impossible dans *NBA* puisque ce lieu est textuellement absent. Le début du vingtième siècle n'est abordé que par la crise de la conscription. Le lieu d'origine reste plutôt celui de l'enfance même de Vallières, c'est-à-dire la ville, et plus précisément, le quartier prolétarien qu'on appelait alors le parc Frontenac[702] dans Centre-Sud. Le petit logement exigu aux escaliers dangereux, loué à une grosse compagnie immobilière, ne porte pas le poids symbolique de la maison paternelle et renforce plutôt le malaise associé au mythème de l'éternel locataire. Rolland y est d'ailleurs absent la plupart du temps, ne revenant que pour manger et dormir. En ce sens, la famille Vallières est assez proche de la famille Lacasse dans *Bonheur d'occasion*, directement cité en note de bas de page, à la suite de « un peuple apprend difficilement à se débarrasser d'un long désenchantement » :

> Dans *Bonheur d'occasion*, Gabrielle Roy a décrit, avec assez de précision, ce climat de misère, de petits bonheurs gris assaisonnés d'un peu d'espérance, bien que son roman ne donne pas une idée complète des conflits qui affectèrent alors la classe ouvrière. Son roman demeure davantage une étude de caractères que la description d'un milieu social. Ses personnages font partie de la classe ouvrière, sans plus[703].

[702] Il s'agit aujourd'hui du parc Médéric-Martin.
[703] *Ibid.*, p. 162.

En dépit du ton un peu tiède du commentaire, c'est surtout la prise de conscience du désenchantement que retient Vallières de sa lecture de Roy, et non pas uniquement les ressemblances avec un quotidien ouvrier qui prend place dans des logements insalubres, où se côtoient carences affectives et petites violences ordinaires.

Cette situation de locataire se terminera définitivement pour la famille Vallières par l'achat d'une maison à Longueuil-Annexe, maison qui revêt une importance majeure dans la partie autobiographique du récit. Elle est au cœur du deuxième chapitre « Le royaume de l'enfance ». D'abord, le texte mentionne que « l'un des problèmes les plus aigus de l'après-guerre était celui du logement », ce qui a mené « plusieurs familles ouvrières de la métropole à se déplacer vers la périphérie[704] ». Puisque l'essai tente toujours de lier l'histoire québécoise à la matière autobiographique, ce passage laisse préfigurer que cette situation sera aussi celle des Vallières. La périphérie se révèle alors être Longueuil-Annexe, ou Ville Jacques-Cartier, agglomération plus ou moins urbanisée qui se développe au pied du pont du même nom. Pierre et son père y accompliront un premier « voyage » en autobus, longuement décrit et introduit en ces termes : « ce fut, pour moi, toute une aventure[705] ». L'idée de l'aventure apparait d'abord banale dans un récit d'enfance, comme un jeu parmi d'autres. Mais elle ouvre dans le texte tout le champ sémantique de la découverte et du territoire à explorer. Ce « royaume de l'enfance » évoque un

[704] *Ibid.*, p. 120.
[705] *Ibid.*, p. 121.

temps passé, marqué par la nostalgie et empreint d'un sentiment d'idéal qui recoupe sur de nombreux aspects le souvenir d'un « royaume en Amérique », d'un monde nouveau. La proximité est insaisissable, mais elle est en même temps indéniable et s'explique notamment par les nombreux tissages du texte entre histoire québécoise et histoire personnelle, qui s'inscrivent à leur tour dans une plus large courtepointe où ces récits se trouvent liés.

Cette aventure se révèle être formatrice et déterminante pour le jeune Pierre. Elle reconduit aussi les codes du voyage pédagogique de la tradition humaniste. Le voyage des Vallières, bien que simple, est tout à fait réglé et les deux personnages en sont « complètement dépaysés[706] ». Chaque détail est noté : l'attente du « vieil autobus gris », le conducteur les avertissant que les rues Briggs et Saint-Thomas sont « au bout de la ligne » – simulacre de bout du monde et de frontière avec la civilisation –, les repères du fleuve, de l'île Sainte-Hélène, d'une ferme et d'une « espèce de village », le rituel de départ du chauffeur qui leur « souhaita bonne chance, comme un ami vous serre la main et vous encourage alors qu'il trouve insensée l'aventure que vous vous apprêtez à vivre[707] » jusqu'à l'annonce par le père du numéro civil, « 1197, c'est ici[708] ». C'est à cet endroit que l'ancien propriétaire les attend. Cette « aventure » répond à tous les codes d'un voyage moderne, bien opposé au « vagabondage des s*vages[709] ». On y lit : « Nous

[706] *Idem.*
[707] *Ibid*., p. 122.
[708] *Idem.*
[709] N. Doiron, *L'Art de voyager*, p. 7.

étions nerveux, comme des voyageurs qui pénètrent un pays incertain ». Cet emprunt au vocabulaire patriarcal de la « pénétration » du territoire permet de rejouer la conquête, réfractée dans l'expérience d'un enfant et d'un adulte qui par son statut d'ouvrier exploité et de « non-instruit » est infantilisé. Ce passage introduit d'ailleurs les jeux d'enfants qui empruntaient à l'imaginaire « i*dien », abordés au chapitre précédent. Le jeune Vallières imagine dès ce moment « le bois » derrière les quelques maisons construites, comme étant « peuplé d'I*diens et d'animaux sauvages[710] ». Il ajoute : « Je me foutais pas mal de la façon dont nous serions logés. Ce sont les bois et les champs qui, tout à coup, m'intéressaient. Ce serait beaucoup mieux que les hangars de la ville…[711] ». Parce que Pierre n'est alors qu'un enfant, il est logique qu'il s'intéresse davantage aux possibilités de jeux qu'aux caractéristiques immobilières et aux comptes de taxes. Mais cet intérêt pour le territoire qu'il souhaite investir de la même manière qu'il le faisait avec les hangars montréalais se rapporte tout de même à la rencontre initiale entre colonisateurs français et Autochtones, à la prise de possession du territoire et à la délocalisation des communautés qui s'en suivit. Enfin, c'est surtout Vallières adulte qui réécrit cette scène et fait correspondre la matière autobiographique au mythème du Nouveau Monde. La deuxième partie de cette section commence par un fondu enchaîné où le vendeur de la maison raconte son quotidien de vendeur, amenant le père Vallières à se demander « combien de temps demeurerait-

[710] *NBA*, p. 123.
[711] *Idem*.

il un esclave du CPR », formulation rhétorique qui renvoie à la figure-titre d'appropriation d'une expérience noire et qui amorce un passage sur son récit de vie.

Après une brève description de la misère qui suivit le krach boursier de 1929, on peut lire :

> Mes parents s'étaient rencontrés au parc Lafontaine. Ils avaient décidé presque aussitôt de s'épouser. Ils se rendirent à l'église quand ils eurent économisé l'argent nécessaire à l'achat des meubles essentiels. Le jour de leur mariage, il n'y eut ni banquet ni lune de miel. Ils s'installèrent immédiatement dans un petit logis de la rue Gilford. C'est là que je suis né en février 1938. Quelques mois plus tard, mon père ayant réussi à trouver un emploi aux usines Angus, mes parents déménageaient dans « le parc Frontenac[712].

Cette description est assez schématique : la rencontre dans un lieu public urbain mène à une union, qui apparait comme librement contractée et qui s'officialisera devant l'Église et l'État dans un mariage, acte fondateur de la famille canadienne-française de l'époque. Cette famille nouvellement créée doit s'attacher à un lieu, d'abord sur la rue Gilford, puis dans un plus grand appartement de Centre-Sud. La naissance d'un enfant vient accentuer la nécessité d'occuper un emploi, emploi ouvrier, certes exploitant et aliénant, mais un emploi ouvrier spécifiquement stable. Vallières a conscience de la dynamique où l'exigence de se maintenir dans un emploi salarié est renforcée par la nécessité de s'occuper économiquement des enfants, mais il l'aborde avec pessimisme et ressentiment lorsqu'il parle des « hommes qui travaillent anonymement au jour le jour […] après avoir si durement peiné pour subsister, pour durer… et pour perpétuer

[712] *Ibid*., p. 126.

l'espèce[713] ». La rapidité de l'enchaînement qui va de la rencontre au parc à la naissance d'un premier enfant, l'importance accordée à l'aspect économique dont « les meubles nécessaires » sont la synecdoque et la mention de l'absence de banquet et de lune de miel contribuent toutes à exposer le mécanisme de la famille, dénué d'embellissement passionnel ou d'anecdote singulière à ce couple. Néanmoins, cette schématisation fonctionne très bien dans le récit autobiographique ; après tout, les amours parentales précédant naturellement la vie des enfants, ceux-ci ne sont pas – ou préfèrent ne pas être – informés des détails.

Ce qui intéresse surtout Vallières dans cette période, ce sont les activités syndicales et politiques de son père. Il raconte que cet engagement a été freiné par sa famille et plus précisément par « l'opposition obstinée de [la] mère, pour qui "faire de la politique est une perte de temps et une façon de se faire exploiter par des gens sans scrupules"[714]». Le texte présente donc très nettement une opposition entre la possibilité de l'organisation politique et les contraintes de la vie familiale. Vallières insiste sur les paroles que sa mère adressait à son père quand « il commençait à parler politique ou syndicalisme » : « Quand tu seras malade, ce ne sont pas [les gens du syndicat] qui prendront soin de toi[715] ». S'adressant à un lectorat que l'on peut largement qualifier de politisé, il est certain que cette opposition entre politique et famille crée un antagonisme avec le personnage de la mère. Si la figure du père agit comme un modèle

[713] *Ibid.*, p. 80.
[714] *Ibid*., p. 127.
[715] *Idem*.

à reproduire, puis à dépasser, pour le jeune Pierre, elle est indissociable de la figure de la mère, qu'y joue un rôle structuralement fort dans le récit autobiographique, mais un rôle associé à la négativité. Pourtant, une lecture attentive des circonstances permet de comprendre que les réticences de la mère ne sont pas la simple expression d'une opinion sans fondement. Lorsque plusieurs formes de contestation politique sont criminalisées, comme ce fut le cas au soi-disant Québec avec la « Loi du Cadenas » – dont le nom complet est « Loi protégeant la province contre la propagande communiste » – adoptée par le gouvernement Duplessis en 1937, il y a conséquemment une augmentation de la répression contre les militant·e·s politiques et leurs allié·e·s. Dans ce contexte, en plus d'interdire l'existence même de certains groupes et de certaines publications, le texte de loi précise qu'il est illégal pour « toute personne qui possède ou occupe une maison dans la province de l'utiliser ou de permettre à une personne d'en faire usage pour propager le communisme ou le bolchévisme par quelque moyen que ce soit ». L'image du « cadenas » vient de la possibilité pour le gouvernement de fermer un établissement, ou une maison. L'opposition soulevée par la mère Madeleine se révèle ainsi être beaucoup plus centrale que le laissaient croire les apparences d'une bête remontrance de la part d'une femme acariâtre et apolitique. Si le salaire que touche Roland aux usines du CPR est essentiel à la survie de la famille Vallières, qui lui fournit en échange des soins, son renvoi, voire son emprisonnement, aurait comme conséquence l'effondrement de cette unité familiale. Ce que cet extrait permet surtout de comprendre, c'est que Roland a pu, dans une certaine mesure, négocier de choisir

entre son engagement et sa famille, alors que l'agentivité de Madeleine se limite strictement à la sphère familiale privée qui, elle, est menacée par l'instabilité politique.

LE PLAIDOYER CONJUGAL

Tout de suite après la scène du voyage en autobus, on peut lire : « [e]n revenant de Longueuil-Annexe, mon père ne songeait ni à Dieu ni aux politiciens. Il rêvait de la maison qu'il construirait par-dessus cette cambuse qu'il avait décidé d'acheter. Cette propriété – et surtout le rêve qu'elle symbolise – devient plus importante que le reste. De là, « [i]l ne restait plus qu'à convaincre ma mère des avantages de l'exil en banlieue. "Si seulement Madeleine peut accepter", se disait-il. Mon père ramassait ses arguments et, silencieusement, préparait son plaidoyer[716] ». Ce « plaidoyer » constituera l'essentiel des pages suivantes. Pourtant, le débat est tronqué dès le début, puisque Roland « avait décidé d'acheter » la cambuse blanche et rouge. Ajoutons d'autant plus qu'au moment où est présumée se dérouler cette scène, vers 1945 ou 1946, si une femme mariée ne peut pas, au soi-disant Québec louer ou acheter une propriété sans l'accord de son mari, l'inverse est absolument possible et son accord n'est pas légalement requis. Dans la situation des Vallières, Roland a le pouvoir de décider de l'achat de la maison. S'il veut convaincre Madeleine, ce n'est donc pas en raison de son pouvoir décisionnel, mais bien parce que son accord est une condition à ce que l'on pourrait provisoirement appeler leur « bonheur conjugal ».

[716] *Ibid.*, p. 129.

Mais le texte de Vallières floute délibérément cette question. Il n'hésite d'ailleurs pas à parler des hommes, comme son père et ses amis, comme ayant été « vaincus par leur femme[717] ». En n'écrivant qu'une subordonnée conjonctive, « si seulement Madeleine pouvait accepter », Vallières renforce l'image de sa mère comme étant une femme contrôlante. L'idée principale de cette phrase est dans un premier temps grammaticalement remplacée par la présence fantôme de ce que l'on imagine d'abord, logiquement, être quelque chose comme « nous pourrions déménager ». Une lecture plus précise, non seulement des éléments de contexte, mais aussi du personnage du père permet plutôt de suggérer que la réponse attendue ressemblerait à « nous pourrions être heureux ». Il faut dire que Roland est souvent lié à sa condition d'ouvrier, à laquelle le texte réfère en tant qu'illustration de l'aliénation prolétaire, importante dans la pensée politique de P. Vallières et revendiquée comme héritage. Mais cette condition ouvrière difficile se trouve aussi traversée par une contradiction entre son enthousiasme pour le changement politique, décrit comme un désir de rendre l'humanité plus libre et plus heureuse et son « inutile soumission au bon plaisir de sa femme[718] ». Cette « soumission » est perçue par Vallières, en regard de la dynamique conjugale de ses parents, elle-même déterminée par la structuration sociale. Alors qu'il est le chef de famille dans un contexte patriarcal où la loi lui accorde la majorité des pouvoirs décisionnels, Roland tente surtout de ne pas contrôler sa femme et de ne pas être

[717] *Ibid.*, p. 108.
[718] *Ibid.*, p. 107.

violent avec ses enfants. Vallières remercie d'ailleurs son père pour lui avoir appris :

> dès son enfance, à souhaiter un monde meilleur où les hommes qui travaillent […] pourraient jouir de la vie […] non pas en se saoulant en fin de semaine, en buvant sa paye, en battant sa femme et ses enfants et en se détruisant dans des colères inutiles, mais en possédant les moyens matériels et intellectuels de créer quelque chose en ce monde, de donner de soi-même aux autres et d'échanger avec eux autre chose que des blasphèmes, des sarcasmes et des humiliations[719].

Ce passage montre clairement l'opposition entre l'épanouissement potentiel des « hommes » et la violence maintenue par l'organisation patriarcale de vies aliénées. Parce que le père partage avec Pierre ce « souhait d'un monde meilleur », il arrive à s'éloigner de la colère et de la violence domestique. Pourtant, comme le texte insiste également à de nombreuses reprises sur l'abandon de la politique devant les récriminations maternelles, il se crée un effet de neutralisation. Pour Vallières, il est clair que la violence révolutionnaire, salvatrice et nécessaire au renversement complet d'un monde fondé sur la domination, devrait remplacer la violence domestique. En abandonnant la « révolution fraternelle » au profit de sa vie familiale, le personnage de Roland renonce à changer le monde et se retranche dans une sphère privée, toute contenue dans l'idée de la maison à maintenir, à entretenir, à conserver. Cette dernière obligation explique le caractère intrinsèquement conservateur de ce retournement sur soi. Vallières pour sa part n'entend pas se contenter de cette paix domestique. Le plaidoyer du père ne peut explicitement inclure des formules comme « nous pourrons être heureux ». Puisqu'il associe le bonheur à un universel

[719] *Ibid.*, p. 80-81.

humain, auquel son père a renoncé pour sa famille, Vallières ne peut pas reconnaitre comme légitime le bonheur domestique.

Conséquemment, nous lisons plutôt, quelques lignes après : « nous allons être tranquilles[720] ». Le vocabulaire du repos, jusque-là associé à la mère devient ouvertement celui du père. Vallières construit par le fait même un parallèle avec la « Révolution tranquille» que le felquiste critique et veut dépasser. Cette proximité est explicitement assumée à la ligne suivante : « Nous allons être maîtres chez nous[721] », slogan du Parti Libéral de Jean Lesage. L'expression est ici utilisée dans le contexte de l'achat d'une maison, mais le parallèle avec le contexte politique est très efficace, puisque les deux cas se fondent dans nombre de rapports similaires : propriété privée, possession d'un territoire, références à des valeurs familiales et paternalistes, etc. Vallières aborde la maison de Longueuil et la « Révolution tranquille» avec un même sentiment. Il voit d'un bon œil les terrains sur lesquels il pourra développer de nouveaux jeux comme il reconnait que la « Révolution tranquille » a bouleversé complètement les habitudes de penser des Québécois » et a «[libéré] des énergies insoupçonnées jusque-là et les libéraux réformistes furent les instruments inconscients d'une agitation sociale sans précédent[722] ». Mais de la même manière qu'il reproche à son père d'avoir abandonné l'engagement politique pour la tranquillité,

[720] *Ibid.*, p. 129.
[721] *Ibid.*, p. 129.
[722] *Ibid.*, p. 56.

il critique les « bourgeois » qui s'inventent « périodiquement des révolutions tranquilles pour se donner de petits airs progressistes[723] ».

La « paix du foyer », idéologème présent dans les discours étatiques et religieux, traverse les projets coloniaux d'établissement en soi-disant Amérique, des « habitants » au rêve américain de la maison de banlieue et de l'étalement urbain écologiquement catastrophique qui se développe après la Seconde Guerre mondiale. Plus tôt dans le texte, un passage consacré aux débuts de la colonisation réfère d'abord aux guerres contre les Anglais et les Iroquois pour ensuite dire que le colon canadien-français « s'usait en vain à essayer de se construire une vie conforme à ses rêves de liberté, de bonheur et de paix[724] ». Cette liberté et ce bonheur sont ici naïvement associés à la colonisation du « Nouveau Monde » comme soupape de sortie du strict féodalisme français. La relative absence de structures étatiques à Longueuil-Annexe dans les années 1940 permet de rejouer le mythe originel de la Nouvelle-France, en tant que forme idyllique d'une société aux allures précivilisationnelles. Mais ce rêve de bonheur en banlieue, qui n'existe factuellement que dans un temps très bref et sous des paramètres tout à fait particuliers, est condamné d'avance par le texte même. L'ancien propriétaire souligne qu'il « n'y a pas de maire, pas d'hôtel de ville et pas de patroneux. Ça va sûrement venir un jour, mais en attendant on est

[723] *Ibid.*, p.112.
[724] *Ibid.*, p. 30.

tranquilles[725] ». La fin de l'idylle de Longueuil-Annexe, pour reprendre la terminologie développée par I. Daunais dans *Le Roman sans aventure*, est déjà annoncée :

> La plupart des gens [de Longueuil-Annexe] ne soupçonnaient pas l'ampleur de l'invasion qui s'annonçait. Ils se croyaient isolés, à l'abri des autres, tranquilles. Ils ne savaient pas que les propriétaires des champs abandonnés vendaient des dizaines de lots, chaque mois, à des travailleurs qui attendaient seulement d'avoir économisé quelques centaines de dollars pour déménager leurs meubles, leurs enfants et leur femme de l'autre côté du fleuve… L'arrivée prochaine d'un curé les dérangeait, car la majorité des adultes, vivant en concubinage, ne pratiquaient aucune religion. Très souvent, leurs enfants n'étaient pas baptisés[726].

Il est frappant de constater que cette description de Ville Jacques-Cartier, au milieu du vingtième siècle reprend les codes des premiers temps de la colonisation française qui glissent en même temps vers ceux associés aux populations autochtones colonisées. Le terme « invasion » rappelle la paix troublée par les guérillas iroquoises de l'Habitant de la Nouvelle-France, alors que c'est en réalité sa présence, comme appartenance à un système de colonisation et d'expropriation, qui trouble la paix des communautés autochtones. À la critique attendue des formes étatiques qui se développent, des propriétaires fonciers qui s'enrichissent et des institutions religieuses qui se font plus présentes, il faut aussi constater qu'il y a dans cet extrait une certaine logique du « premier arrivé », présenté comme plus légitime que ceux qui arriveront plus tard. L'invasion, qui ouvre

[725] *Ibid.*, p. 123.
[726] *Ibid.*, p. 134.

tout un champ lexical de l'altérité, vient ternir le rêve de la maison du père avant même qu'il ne se concrétise.

PAPIERVILLE

La cinquième partie du chapitre ouvre sur une phrase aux allures d'incantation magique : « Madeleine dit : oui[727] ». Tout de suite, la conséquence s'enclenche : « un mois plus tard, nous déménagions à Longueuil-Annexe[728] ». Si l'on savait déjà que la maison « n'était pas un château » et qu'il y avait autour « l'eau corrompue, la poussière, les drôles d'odeur[729] », une description détaillée suit pour la première fois :

> La cambuse était faite de bois recouvert de « papier brique ». En avant au centre, il y avait un petit portique blanc. À l'intérieur, trois pièces seulement : au centre, une cuisine, qui servait à la fois de salle à manger, de salon, de salle de bain, etc., à gauche une grande chambre à coucher qu'occupèrent mes parents et Raymond (qui ne marchait pas encore); enfin, à droite, une toute petite pièce où l'on installa un lit à deux étages et une « commode » : c'était la chambre des « deux plus vieux », André et moi. Les pièces étaient séparées par des murs de « donnacona », une espèce de carton dur et épais, que l'on pouvait acheter, pour un prix assez peu élevé, chez n'importe quel marchand de matériaux de construction[730].

---

[727] *Ibid.*, p. 131.
[728] *Idem*.
[729] *Ibid.*, p. 122.
[730] *Ibid.*, p. 131.

La maison du père est bien modeste. Surtout, Vallières le note explicitement, « le papier jouait un rôle important dans la construction des cabanes que l'on appelait aussi des chiottes[731] ». Ce matériau structurant fait de cette ville-champignon une sorte de « papierville ».

L'expérience quotidienne de la maison de papier traduit la pauvreté, la fragilité, le manque d'intimité, le caractère éphémère de l'habitation, etc., qui la rendent aussi textuellement symbolique. Un symbole qui est emporté dans le glissement entre vie individuelle et vie nationale : « "Papier brique", "papier goudron", "donnacona"… Avec les surplus de bois et de papier qu'ils n'exportaient pas chez eux, les Américains vendaient au "cheap labor" du Québec les matériaux "pas chers" qui devaient le rendre maître chez lui[732] ! ». L'industrie des pâtes et papiers est l'une des plus importantes du vingtième siècle au soi-disant Québec. Elle est aussi profondément liée à la prise de possession du territoire et à la manière par laquelle se déploient de nouvelles formes de colonisation. Cette ville de papier au cœur du livre de Vallières, livre qui édifiera le récit de la nation québécoise, crée au pied du pont une version kitsch, recouverte de « papier goudron » de la colonisation française – « on pouvait se construire une cabane en deux jours avec ce carton-miracle[733] ! » – puis de la victoire anglaise qui amène le triomphe économique américain. Être maître d'un château en papier, c'est être un petit maître, mais c'est être un maître quand même, surtout quand on précise que cela se fait « chez lui ». Les conditions

[731] *Ibid.*, p. 132.
[732] *Idem*.
[733] *Idem*.

de vie décrites sont somme toute misérables : elles sont celles d'un ouvrier et de la famille immédiate qui dépend de son salaire, elles constituent ainsi un témoignage d'un rapport de classe en ce qu'il est humainement vécu. Elles impliquent aussi en même temps des éléments qui sont étrangers à l'expérience des populations colonisées. C'est notamment le cas du rapport à la propriété : bien que le parcellement des lots semble répondre à une logique anarchique qui sert le profit rapide des propriétaires fonciers et les organisations criminelles, les pères de famille de Ville Jacques-Cartier sont légalement propriétaires de leurs terrains. Ce n'est pas le cas par exemple des habitant·e·s du quartier-bidonville « Texaco » décrit par P. Chamoiseau et qui se déroule pendant la même période, où le quartier correspond à une forme d'occupation « illégale » d'une ancienne exploitation pétrolière. Ce n'est pas non plus le même rapport à la propriété que les « townships » racialement ségrégués de la soi-disant Afrique du Sud ou de la Rhodésie. Ce n'est pas la forme coloniale de la « réserve » à laquelle sont rattachées, indépendamment de leur volonté, les populations autochtones de la soi-disant Amérique du Nord. Cette dernière forme est structurée par toutes sortes de règlements et de restrictions qui résultent en un plus grand contrôle des autorités d'État, comme c'est le cas de Kahnawá :ke, à une trentaine de kilomètres de Longueuil-Annexe, dont la superficie ne cesse, aujourd'hui encore, d'être réduite et menacée par le développement urbain. Être propriétaire d'une maison constitue un privilège, selon les termes mêmes de la propriété privée, et cette situation reste tout à fait minoritaire dans le contexte mondial de l'époque.

La petite maison blanche et rouge devient centrale pour le père, qui s'éloigne par le fait même de Pierre : « les fins de semaine, je pouvais causer un peu avec lui, mais il avait tellement hâte d'agrandir et d'améliorer sa cambuse qu'il ne pensait qu'à cela[734] ». Éloigné du conflit ouvrier et du lieu de l'usine, le projet politique du père, cette « obscure croyance des pauvres en une quelconque justice[735] », en arrive à s'abstraire des conflits sociaux et des antagonismes de classe pour se voir transférer vers un projet de bonheur domestique et individuel lié à la petite propriété. Ce refoulement tranquille mène à une conception idéaliste, identifiée par Vallières : « Personne parmi nous ne songeait à la faire cette justice. Nous attendions qu'on nous la donne, comme une récompense. Nous croyions tous au Père Noël[736] ». Il s'agit d'un autre parallèle entre la voie réformiste de la « Révolution tranquille » et la voie révolutionnaire, basé notamment sur le ridicule et l'inefficace du rêve de la petite propriété. Mais, en définitive et parce qu'on y rejoue aussi certaines dynamiques de la colonisation européenne, il n'y a pas de liens possibles entre cette situation de petite propriété et la situation des peuples colonisés non blancs.

UN DRÔLE DE DOMAINE

À tout cela, il faut ajouter que le « rêve de la maison » du père se révèle être un cauchemar pour la mère. À la huitième partie du deuxième chapitre, on peut lire :

---

[734] *Ibid.*, p. 141.
[735] *Ibid.*, p. 142.
[736] *Idem*.

> Elle avait tellement honte de l'« entourage », comme elle disait. Malgré la misère qui cernait et pénétrait son domaine, mon père était heureux d'avoir quelque chose à construire… même si ce n'était qu'une rallonge à cette cambuse mal faite. Mais ma mère redoutait le regard des autres, le regard des gens de la ville, sur notre pauvreté[737].

Dans le rapport entre l'intérieur et l'extérieur de la maison, il y a un renversement entre la position du père et celle de la mère. Le père occupe l'essentiel de son temps à l'extérieur, non seulement de la maison, mais de Ville Jacques-Cartier même. Le maintien du « domaine » dont il est maître est lié à un relatif épanouissement. La mère, pour sa part, clouée au domicile et dans ses environs, se trouve entièrement soumise à cette misère. L'effroi se manifeste à elle sous la forme de la crainte du regard extérieur. Ce regard structure le reste de la section où l'on retrouve une description générale de la ville et des conditions de vie, puis des reportages médiatiques qui y sont consacrés et dépeignent la population comme « la *scrap* humaine du plus vaste dépotoir de la région métropolitaine[738] ». La métaphorique civilisationnelle sera à nouveau convoquée lorsque Vallières compare, sur un mode ironique, les habitant·e·s de Longueuil-Annexe aux communautés autochtones ayant résisté à la colonisation et à l'évangélisation : « Heureusement que nous n'étions pas armés ; car l'Église aurait hérité de quelques martyrs de plus[739] ». Le chômage grandissant augmentait la pauvreté et la relative « liberté » de construire ne se maintient que jusqu'à ce que la pègre et l'organisation criminelle s'installent et accaparent

[737] *Ibid.*, p. 148.
[738] *Ibid.*, p. 149.
[739] *Idem*.

définitivement le lieu idyllique. Vallières raconte de son point de vue l'abandon qui s'en suivit, et qui résonne avec l'abandon politique du père : « succédant aux espoirs déçus, la lassitude, l'amertume, la résignation reprenaient possession du peuple manipulé, usé, impuissant, écoeuré…[740] ».

La peur maternelle est en osmose avec les perceptions et les inquiétudes générales que suscite Ville Jacques-Cartier. D'une certaine façon, sa vision est similaire à celle des journaux et des institutions d'État : elle porte un jugement sur la pauvreté et les faibles niveaux de vie de ceux qui l'entourent. Pourtant, le texte n'accorde pas de place à l'expérience qu'elle vit, alors qu'elle est finalement elle-même objet de ces jugements péjoratifs. Le motif de la « peur du regard » revient à quelques reprises, sans être réellement approfondi, même si l'enjeu de la perception est fondamental dans l'essai, notamment en ce qui concerne la racialisation et l'autodésignation. Vallières reproche à sa mère de craindre d'être vue tel qu'elle est – une pauvre, une épouse d'ouvrier, une prolétaire – bien qu'il souhaite fonder son éthique politique dans ce qui lui apparait comme un plein endossement de son être au monde.

Le plaidoyer de Roland pour convaincre Madeleine d'approuver le déménagement à Longueuil-Annexe n'impliquait pas un pouvoir décisionnel légal, mais bien son appui à ce projet en tant que possible « bonheur conjugal ». Pourtant, derrière ce rêve de tranquillité et d'amour,

---

[740] *Ibid.*, p. 153

principal avatar du mariage dans l'idéologie dominante, ce sont les conditions matérielles de la conjugalité qui influent fondamentalement sur cette idée de « bonheur ». En d'autres termes, pour que Madeleine accepte, il fallait qu'il lui apparaisse plausible d'assurer la reproduction de la famille dans ce milieu. La rêverie liée au plaidoyer de Roland au retour du premier voyage est d'ailleurs interrompue par son arrivée à la maison, « à l'heure du souper », un souper préparé par Madeleine, dont le travail est banalement invisibilisé. Roland « se rendit compte qu'il avait oublié de demander au propriétaire de la cambuse s'il y avait quelques magasins dans les environs, un médecin, une église, une école, etc… Il savait seulement qu'il existait un service régulier d'autobus entre Longueuil-Annexe et Montréal[741] ». Ces données inconnues s'ajoutent à l'absence d'eau potable « qui se vendai[t] cinq cents la chaudière » et qui oblige[ait] plusieurs familles « à se serrer la ceinture pour acheter l'eau nécessaire à la cuisson, à la lessive, au bain, etc.[742] », toutes des tâches qui appartiennent au travail féminin.

La honte du regard des autres et le mépris de la pauvreté que vit Madeleine trouvent partiellement leur source dans la réelle difficulté à assurer les tâches domestiques nécessaires dans des conditions limitées, non seulement en raison du faible salaire du mari, mais aussi par rapport aux institutions et aux infrastructures qui sont moins présentes et moins développées à Longueuil-Annexe qu'à Montréal à cette époque. C'est dans cette sphère privée de la

[741] *Ibid.*, p. 131.
[742] *Ibid.*, p.152.

reproduction du travail que se négocie largement la vie en régime capitaliste ; le salaire et le coût de la vie étant fixés, grâce à une variété de procédés économiques, par ceux qui possèdent les moyens de production. Cette négociation de la vie dans le cadre hétéronormatif se fait par et dans le travail des femmes, d'abord par le temps qu'elles consacrent aux tâches domestiques, puis dans leurs capacités à « se débrouiller », à « ménager », à « faire avec » – autant d'expressions très simples qui camouflent le détail de ces réalités et qui sont intrinsèquement liées à la pauvreté : « On aurait dit que [ma mère] ne vivait que pour calculer les revenus et les dépenses, cirer les planchers, laver les vitres des fenêtres, faire la cuisine et la lessive… comme s'il lui était défendu de sortir de sa maison[743] ». Le conservatisme politique et social associé à la « grande noirceur » duplessiste contribue à ostraciser davantage les forces progressistes et à augmenter les possibilités de répression. La honte et la peur deviennent des expressions de défense face à une potentielle perte d'emploi, alors que le salaire du mari constitue la principale forme de revenu du ménage. La menace de cette relative stabilité financière correspond à la menace d'une incapacité à négocier la vie. Madeleine se réfugie dans l'idée de « rêver de quitter cette ville maudite », mais ces fantasmes sont rapidement interrompus par une considération majeure : « où prendre l'argent[744] ? ».

[743] *Ibid*., p. 105.
[744] *Ibid.*, p. 153.

LA « FEMME-ESCLAVE »

La maison du père incarnait pour Roland et pour le jeune Pierre une forme de liberté qu'ils n'obtiendront pourtant jamais réellement parce qu'elle se révèle être un lieu clos, déjà cerné. En ce sens, il s'agit à certains égards, notamment pour le personnage de Madeleine, du même rapport à l'enfermement que celui de la prison new-yorkaise d'où Vallières écrit *NBA*. La situation domestique constitue l'essentiel de la vie de Madeleine. Contrairement au père, elle ne travaille pas à l'extérieur, n'a ni collègues, ni camarades, ni syndicat ; elle ne peut légalement fréquenter la taverne, lieu catalyseur d'aliénation et de rêves. Contrairement à ses enfants, dont Pierre, elle ne peut se projeter dans un autre avenir. Complètement assimilée à la famille patriarcale qui l'invisibilise et lui donne l'impression d'être abstraite de la communauté humaine, Madeleine, au moment de la narration, a déjà abattu les rares cartes qu'elle avait dans le jeu de la promotion sociale. Cette économie des biens symboliques est analysée par P. Bourdieu dans *La Domination masculine* qui y voit le mariage (soit le mariage cishétéronormatif) comme élément central. À son sens, cette forme d'économie est un facteur déterminant de la perpétuation matérielle des différences entre les genres. La domination masculine profiterait d'une permanence et d'une autonomie relative qui survit aux transformations des modes de production dominants. La famille, encadrée dans les sociétés occidentales par l'Église et le Droit, devient la gardienne principale du « capital symbolique » bourdieusien, que l'on pourrait ici étendre au champ large de la culture, y compris dans ses dimensions nationales (langue, religion, coutumes, mœurs).

Cette structure de domination se trouve entièrement camouflée dans l'idée d'être « une bonne maîtresse de maison », qui entraîne en réalité des compétences et des situations complètement différentes historiquement, notamment en fonction de la classe sociale et de la race. N. Yuval-Davis n'hésite d'ailleurs pas à reconnaitre l'importance centrale de la reproduction sociale dans les phénomènes culturels[745]. Les rôles de genre constituent souvent l'« essence » même d'une culture, de génération en génération. Elle ajoute que la construction d'une « maison » implique de reproduire les soins aux enfants, le travail domestique, les jeux et les histoires, la nourriture, les fêtes, etc., qui tous ensemble forment une conception du monde, une éthique et une esthétique associées à une culture singulière, ainsi naturalisée et reconduite.

À la lecture de l'essai de P. Vallières, on comprend que la mère Madeleine n'a pas été en mesure d'améliorer son sort. D'abord interrompue dans ses études par la faute de son père malade, puis dans son union avec Roland qui, malgré son assiduité au travail et les qualités humaines qu'on lui attribue, gagne un revenu modeste et ne témoigne pas de beaucoup d'ambition professionnelle. Roland et Pierre sont attachés à la cambuse par un lien temporel. Pour Roland, elle est associée à un nombre d'heures ouvrées à l'usine qui lui permet d'assurer les paiements hypothécaires, auquel s'ajoute le temps de transport, mais, surtout, un temps de loisir consacré à la consolidation de la maison. Pierre, quant à lui, relie cette maison au temps de

[745] N. Yuval-Davis, *Gender and Nation*, p. 55.

l'enfance, d'un monde qui lui apparait comme précivilisationnel. Inversement, Madeleine est attachée à la maison en tant qu'il s'agit d'un espace qu'elle ne peut quitter, lien qui nourrit son ressentiment. De la ménagère à la mégère, il n'y a qu'un pas, et la figure de la mère enchainée au foyer suscite à la fois sympathie et hostilité. C. Boyce-Davies propose en ce sens que la « maison » est l'un des principaux sites de domination et de conflictualité pour les femmes[746]. Loin d'être un havre de paix, c'est le lieu de la violence domestique, de l'aliénation invisible et du travail gratuit. Écrire dans la maison du père, pour P. Vallières, c'est concurremment fustiger l'attitude, le rôle, le travail maternels en les associant à un refus de la politique, mais c'est par le fait même accepter cet héritage en ne percevant pas la maison familiale comme un lieu de domination. La rancœur qu'alimente *NBA* à l'égard de la figure maternelle semble se nourrir de deux sources coexistantes : le mépris de l'abdication devant tout changement social qui mène à un retranchement dans la sphère privée et l'incompréhension du rôle des femmes, autant dans les sociétés que dans les luttes, au-delà de certaines généralités démocratiques. On peut y lire, à propos de Madeleine : « En quelques années, elle se transforma en patron de notre petite famille dont elle était le premier domestique. Elle devint l'esclave de sa peur et tenta d'asservir mon père, mes frères et moi à son besoin de sécurité[747] ». Il y a ici une contradiction entre être « le patron » qui « tente d'asservir » et être « l'esclave », le « domestique » (relevons l'emploi de la

[746] C. Boyce-Davies, *Black Women*, p. 49.
[747] *NBA*, p. 105.

forme masculine). Cette ambiguïté n'est pas propre au texte de Vallières. Elle reconduit à sa façon des raisonnements autour de la dialectique maître/esclave importante à la philosophie hégélienne. Cela avait été proposé au chapitre précédent parce qu'elle s'avérait influente autant dans la manière dont Marx tente de comprendre la domination que dans celle où Fanon l'utilise comme point de contestation et de renversement de la situation coloniale racisée. La transposition de cette topique sur la question du genre est investie par S. de Beauvoir dans *Le Deuxième sexe* où elle en conclut plutôt qu'il est clair qu'« assimiler la femme à l'esclave est une erreur[748] ». Le rapport de l'« homme » à la « femme » ne se construit pas à l'image des rapports de maîtrise et de servitude ; il en est l'inversion puisque les femmes ne sont pas subordonnées par leur statut d'esclave. Conséquemment, il n'y a pas de dialectique de la reconnaissance (comme chez Hegel) ou de scène primitive de l'autoreconnaissance (comme chez Fanon), il n'y a qu'une altérité, une complémentarité fondées dans la naturalisation de la cishétéronormativité. Celle-ci correspond à une binarité basée sur la catégorisation et la hiérarchisation qui mène à une ambiguïté du statut de « sujet » des femmes, en tant que conscience et en tant que corps.

Pour associer la figure de la mère femme au foyer à celle de l'esclave, on imagine Vallières s'appuyer sur un certain nombre d'observations : elle est virtuellement attachée à un lieu ; elle n'est pas salariée pour le travail qu'elle accomplit ; elle consacre de longues heures à des corvées

[748] S. de Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, p. 241.

éreintantes ; elle est privée de plusieurs droits et elle s'expose à des violences domestiques et sexuelles plus ou moins légitimées par l'État (rappelons que Vallières a conscience que beaucoup d'ouvriers battent leurs femmes et leurs enfants). Ces constats seront aussi ceux de plusieurs femmes, en majorité blanches, au sein des luttes féministes de la même époque en soi-disant Amérique et en Europe[749], qui les mèneront à la même métaphorique d'appropriation d'une expérience noire du monde. Dans son article « Sexe/race et féminisme universaliste : splendeurs et misères d'une analogie », A. C. Husson relève que les apparitions, autant en français qu'en anglais, du mot « sexism(e) », vers le milieu du vingtième siècle, sont ouvertement dérivées du terme « racisme[750] ». Il ne s'agit pas ici d'admettre une hiérarchie des systèmes d'oppression, mais plutôt, comme l'ont démontré les penseuses féministes noires, autochtones et racisées, d'y statuer la reconnaissance que les phénomènes sociaux sont toujours déjà genrés et racisés. Qui plus est la reproduction et la production étant inséparables et s'opérant à même les corps des individus, elles impliquent une indissociabilité chez les sujets ainsi construits socialement ; femmes racisées qui constituent la majorité de l'humanité. Ce qu'il faut comprendre surtout de

[749] En France, par exemple, le Mouvement de Libération des Femmes (MLF) n'hésite pas à chanter dans son hymne, « Levons-nous, femmes esclaves », sur l'air du Chant des Marais (Moorsoldatenlied), composé en 1933 par des prisonniers d'un camp nazi. Les paroles continuent à filer d'autres références hégéliennes racisantes, comme « Nous qui sommes sans passé les femmes, nous qui n'avons pas d'histoire, depuis la nuit des temps, les femmes, nous sommes le continent noir », des expressions que le philosophe idéaliste allemand utilise pour décrire et discréditer l'Afrique dans son cours sur « la raison dans l'Histoire » (1830-1831). Cette idée de « continent noir » pour représenter la sexualité féminine se retrouve chez S. Freud, dans La question de l'analyse profane – et c'est en ce sens qu'une partie de la colère féministe blanche dans les années 1960 et 1970 contre la psychanalyse se justifie par l'insatisfaction de ces explications phallogocentrées.

[750] A. C. Husson, « Sexe/race et féminisme universaliste… ».

la structuration du « sexisme » comme dérivation philosophique de la conception du « racisme », c'est qu'elle tend à exclure la question de la race de son explication du monde, puisque c'est dans cette différence qu'elle donne à voir sa singularité[751] par rapport à la catégorie « homme », mais aussi par rapport à la catégorie « noir ». Cette altérité est utilisée pour montrer emphatiquement l'oppression de genre[752].

Bien que le mythe de la « femme esclave » reste relativement marginal dans *NBA* – il ne s'agit surtout que de brefs passages associés à la figure maternelle – il semble utile de noter que la figure de l'esclave est indissociable des phénomènes liés à la racialisation du monde. Elle tend aussi à naturaliser l'universalité de l'oppression « des femmes », alors que les femmes ne forment pas une catégorie unifiée et que les femmes racisées se retrouvent dans des positions subalternes sans commune mesure avec celles des femmes occidentales blanches qui bénéficient, volontairement ou non, de l'économie mondialisée. Tandis que cette comparaison « femme esclave » aurait pu s'avérer efficace dans le projet de Vallières de présenter les prolétaires canadiens-français comme étant dans une situation socioéconomiquement analogue à celle des populations noires, il n'investit pas cette voie. D'abord, il est évident qu'il s'intéresse peu à la

[751] Pour une histoire des dynamiques racistes et exclusives du féminisme blanc états-unien, on consultera le célèbre ouvrage d'A. Davis, *Women, Race and Class*.
[752] C'est en ce sens qu'elle est un produit philosophique du féminisme blanc, en tant que philosophie d'apparence progressiste, dans la mesure où elle est plus démocratique et libérale, mais qui continue à travailler et à reconduire les catégories de hiérarchisation, car elle émerge de chez celles qui en bénéficient, au moins partiellement.

condition des femmes en général et que cela est à lier à son incapacité à articuler une lutte antipatriarcale qui ne serait pas misogyne. D'autre part, la présence d'un parallèle femme/esclave suffit à appuyer, en mode mineur, la figure-titre d'appropriation raciale qui structure l'ouvrage, en sous-tendant la racialisation des femmes canadiennes-françaises. Lorsque Vallières écrit que sa mère était « patron de [leur] petite famille » tout en étant « esclave de sa peur », il témoigne maladroitement de l'ambiguïté du statut de sujet de la figure maternelle en tant que telle, mais par extension de toutes les figures féminines. Celle-ci illustre la tension du texte entre d'une part le délire mythique du « matriarcat québécois » où les femmes seraient les réelles décisionnaires et d'autre part, une certaine conscience de la souffrance vécue. Bien que sensible à la situation peu enviable de sa mère, Vallières n'arrive pas à l'articuler convenablement, car elle diffère non seulement de sa propre situation, mais elle impliquerait aussi une modification de sa conception du monde, possibilité non recevable dans un essai qui se veut plaidoirie et déclaration de vérité. Pour reprendre les réflexions d'E. Balibar, cette correspondance entre d'un côté les actes, les sentiments et les discours de la mère et de l'autre côté, l'hégémonie patriarcale capitaliste qui maintient à la fois la famille et la stabilité politique, s'explique en ce que « les dominants reçoivent des dominés leur langage/conscience sous une forme inversée[753] ».

[753] E. Balibar, *Des universels*, p. 115.

LE NON DE LA MÈRE

Qualifiant sa relation avec son père, Vallières écrit : « entre nous deux, il y avait toujours le “NON” de ma mère[754] ». Cette formule fait écho au concept lacanien du « nom-du-père ». Le signifiant de la fonction paternelle c’est-à-dire la filiation en ce qu’elle est métaphorique serait alors rompu par la prise de parole maternelle réelle. En ce sens, la textualisation de la relation entre Vallières et son père est marquée par l’interruption, la coupure provoquée par l’action maternelle. Cette blessure se trouve refoulée dans une rhétorique misogyne, mais surtout confuse quant à l’oppression des femmes et à leur inclusion dans le processus révolutionnaire. Tout comme le « oui », réponse au plaidoyer pour l’achat de la maison de Longueuil-Annexe, le « non » n’est pas une parole performative ou décisionnelle. Ces deux mots ne sont que des métonymies de la possibilité, telle qu’évaluée par la figure maternelle, d’assurer la reproduction domestique, c’est-à-dire la vie familiale. C’est dans leur caractère de préservation, en tant que force de conservation, que les paroles et les actes de la mère sont antagonistes à la position politique de Vallières, et non dans une quelconque position de domination.

Le texte tente par moment de régler cet antagonisme partiel de la tension entre figures paternelle et maternelle – le père étant au moins en partie le même que le fils, ne serait-ce que dans la revendication d’un héritage d’engagement politique, par le maintien du nom et

[754] *NBA*, p. 107.

l'appartenance nationale. Pour s'expliquer leurs différents points de vue et les sentiments qu'il leur porte, Vallières a recours à l'hypothèse de l'illusion d'amour : « c'est pourquoi j'ai l'impression que mes parents ne connurent jamais l'amour, mais firent semblant de s'aimer, comme des milliers de Québécois ont fait et font encore[755] ». Cette impression n'est pourtant pas fondée sur la connaissance de contraintes quelconques – la rencontre au parc Lafontaine et le mariage qui s'en suit ont toute l'apparence d'une union librement consentie. La structure sociale génère cette « illusion d'amour », amour bourgeois en quelque sorte, limité par les contraintes du mariage et de la famille. Cet amour illusoire s'opposerait à l'amour véritable, authentique, qui appelle d'une part un retour au romantisme révolutionnaire, et d'autre part, un mouvement similaire à celui de la « vraie » conscience dont nous avons parlé au chapitre précédent. Elle constitue surtout une résolution imaginaire au conflit qu'entretient Vallières par rapport à ses parents – un père honoré et une mère rejetée – et à leur conjugalité qui lui apparait faussée.

En se penchant sur les œuvres de la « Révolution tranquille », P. Smart souligne que « [la] figure maternelle solitaire et puissante était une construction idéologique créée par une hiérarchie mâle rattachée à l'Église catholique et modelée sur la France prérévolutionnaire : hiérarchie dans laquelle « le pouvoir se transmettait en lignée directe de Dieu le Père au Roi de France, au père de famille, et ensuite au fils aîné[756] ». Elle ajoute à cette réflexion un constat :

---

[755] *NBA*, p. 106.
[756] P. Smart, *Écrire dans la maison du père*, p. 30.

> le projet nationaliste en littérature fût [étroitement] lié à ce rêve de puissance absolue et excluait les femmes par les termes mêmes dans lesquels il a été énoncé. Faire la révolution en littérature, c'était un projet de fils élevé contre la mère, c'était une « virilité » à assumer contre et aux dépens de la femme. C'était aussi une naissance, mais une naissance conçue comme rejet, refus et rempart contre la mère trop enveloppante[757].

Le premier lieu de cette révolte, comme c'est le cas de *NBA*, est la maison d'enfance, un lieu fortement associé à la figure maternelle. b. hooks indique clairement, dans son ouvrage *Feminist Theory – from Margin to Center*, que la discrimination sexiste, l'exploitation et l'oppression ont généré l'apparence d'une « guerre entre les sexes[758] ». Elle ajoute aussi que, traditionnellement, le principal champ de bataille a été la maison familiale. En réfléchissant au parallèle entre maison/famille et territoire/nation, on peut esquisser une première représentation des conflictualités dans une littérature alimentée par une forte conception nationaliste, comme la littérature partipriste. De là, on rappellera le propos du chapitre précédent, à savoir que les éléments sémantiques qui appartiennent au champ national sont des signifiants glissants, dont le mouvement même de déplacement, de favorisation et d'exclusion de termes génère la signification nécessaire à la situation d'énonciation. La maison, en ce qu'elle est à la fois une instance du réel et un symbole, largement chargée d'affects, est indissociable de la reproduction familiale, et conséquemment de la reproduction nationale.

---

[757] *Ibid.*, p. 239.
[758] b. hooks, *Feminist Theory*, p. 34.

La réflexion de P. Smart est notamment reprise par M.J. Green dans *Women and Narrative Identity – Rewriting the Quebec National Text*, où l'on reconnait la persona viriliste du jeune homme québécois des années 1960 en tant qu'il se fait auteur. Green y voit l'affirmation d'un désir de possession du corps féminin métonymique du territoire québécois. C'est le trope de la « femme-pays », largement présent dans les œuvres de G. Miron et d'H. Aquin pour ne citer que ceux-ci parmi un corpus beaucoup plus large. De même, L. Saint-Martin propose dans son texte *The Body Politic and the Erotic Body : The (Male) Novel of the Quiet Revolution in Quebec* que ces romans recréent un monde spectaculairement genré au sein duquel le corps politique est défini comme entièrement masculin et le corps érotique exclusivement féminin, qu'il soit désiré, violé ou tué. Il est somme toute possible de rapprocher le texte de Vallières de ces considérations.

Le rapport ambigu entretenu par Vallières devant sa famille semble assez proche de l'ambiguïté que ce dernier maintient quant au nationalisme. Vallières ne se réconcilie avec le nationalisme uniquement que parce qu'il en convoque un nouvel avatar, celui d'un séparatisme révolutionnaire. Ce procédé, il ne peut l'utiliser par rapport à la famille conservatrice. Au moment d'écrire *NBA*, sa réflexion n'est pas nourrie par des modèles alternatifs de vie en communauté, en dehors de la cishétéronormativité patriarcale et monogame, qu'il sera appelé éventuellement à croiser et à réfléchir. Mais la rupture avec la famille est aussi très pragmatiquement factuelle : le décès de Rolland survient avant la rédaction de l'essai et Vallières rompt définitivement avec sa mère par la suite. Vallières assume d'une certaine façon cette rupture en indiquant dans son texte qu'il sait qu'elle ne lui pardonnera pas ce qu'il y écrit. Par ailleurs, son attachement à un

nationalisme ethnique est ténu et se reflète surtout dans son récit des origines d'un groupe national en tant que communauté imaginée. Toute la métaphorique de la racialisation et de l'appropriation d'une expérience noire du monde travaille dans le sens d'un éloignement, contestable, du nationalisme ethnique. Dans *NBA*, les Québécois sont dans une situation d'oppression comparable à celle des « damnés de la Terre », des dominé·e·s que l'on représente comme non-blancs, rompant symboliquement la filiation maternelle réelle.

J. Vacante, dans son étude *National Manhood and the Creation of Modern Quebec* remarque que les récits nationalistes du dix-neuvième siècle autour de la survivance associent systématiquement les mères à la préservation de la race, dans une topique où l'amour maternel et l'amour de la patrie ne font qu'un et constitue l'avatar suprême de la figure féminine[759]. C'est durant la période de l'entre-deux-guerres que le nationalisme canadien-français efface progressivement le rôle essentiel de la mère. Vacante émet l'hypothèse que ces changements correspondent à ceux que l'on observe dans le discours scientifique de la même époque. Il fait référence notamment aux travaux du Dr H. Palardy qui, en 1931, écrit que l'homme a le pouvoir de régénération alors que la femme n'est qu'un simple réceptacle[760]. Vacante compare aussi l'édition originale de *La naissance d'une race* de L. Groulx (1919) et la préface à la réédition de 1930 et note que cette dernière cherche à relativiser considérablement les distinctions d'ordre

[759] J. Vacante, *National Manhood*, p. 81.
[760] *Ibid.*, p. 89.

physiologique et biologique de la première publication[761]. Toutes ces observations lui permettent de conclure que les leadeurs nationalistes canadiens français étaient alors près à s'éloigner définitivement d'une identité raciale définie par l'héritage biologique parce qu'un tel mouvement justifiait en réalité d'exercer un plus grand contrôle sur la direction intellectuelle – qui devenait par le fait même plus importante – d'une communauté imaginée, tout en limitant davantage le rôle des femmes.

Vallières hérite en ce sens de ce modèle. Tout comme les autres écrivains de la génération de la « Révolution tranquille », il espère reprendre le contrôle intellectuel d'une communauté canadienne-française imaginée, au même titre que le faisait L. Groulx. Sa perspective révolutionnaire et internationaliste *en théorie* le mène à souhaiter sortir la « race canadienne-

[761] « Nous écrivions encore : "Le mot 'race' ne prétend point ici à son sens rigoureux. Il n'en veut pas moins exprimer la personnalité bien nette, bien caractérisée, d'un groupe ethnique qui est le nôtre. Nous constituions une variété dans la famille française. Distincts, nous le sommes, non seulement par le pays, par l'allégeance politique, par une histoire et des traditions qui nous sont propres, mais aussi par des caractères physiques et moraux déjà fixés et transmis avec la vie, dès la fin du dix-septième siècle […]" D'aucuns nous ont fait grief de ce mot "RACE" terme qui serait impropre et prétentieux appliqué au peuple canadien-français. Prestement, ils nous ont renvoyé aux rigoureuses définitions des ethnologues. Avons-nous besoin de le dire ? Nous n'entendons nullement parler ici de cette chose à peu près inexistante qu'est une race anthropologique ? "Variété dans la famille française", disons-nous ; et voilà où s'arrête notre prétention, ne requérant pour l'historien que le loisir de parler comme tout le monde. "N'entrons pas dans la question de savoir si les races existent ou non, au sens absolu", écrit Lucien Romier (NdA : Romier est un théoricien du nationalisme français et ministre sous le gouvernement de Vichy). "Personne ne niera, qu'en pratique, des hommes d'un certain pays ou d'une certaine origine aient des qualités et des défauts communs, qui influent grandement sur la fortune de leur nation […]" » dans L. Groulx, *La naissance d'une race* (éd. 1930), p. 10-11. Il est évident à la lecture de cet extrait que Lionel Groulx n'est pas attaché à une typologie strictement biologique de la race. Il témoigne au contraire être au courant des recherches contemporaines en ethnologie. Comme nous l'avons vu précédemment, notamment grâce aux travaux de Stuart Hall, le fait d'invalider les fondements biologiques de la race ne suffit pas à mettre un terme aux processus de racialisation dans lesquels se fondent la hiérarchie et l'oppression.

française » de ce qu'a voulu historiquement dire la « race canadienne-française » ; c'est là le sens de la figure-titre d'appropriation. Mais le mouvement par lequel il pose rhétoriquement ce geste – en adoptant un séparatisme révolutionnaire, en associant la communauté canadienne-française aux opprimé·e·s plutôt qu'aux oppresseur·e·s – n'arrive pas à déconstruire les conceptions racistes et misogynes du nationalisme et des invisibilisations qui y sont liées. Qui plus est, il est évident que Vallières ne veut pas vivre la vie de son père. Il ne fournit pas non plus d'alternative à l'organisation familiale conservatrice, et s'il reconnait par moment l'aliénation des mères et des ménagères, il ne propose aucune piste de solution. Conséquemment, le texte ne peut être le lieu d'une réconciliation entre un protagoniste masculin, héritier de conceptions patriarcales du monde, et les figures féminines qui y sont présentes. Il est ainsi possible de dire avec P. Smart que le texte de Vallières est un « projet du fils contre la mère » et une « virile naissance de soi ». Cette misogynie devient un mode littéraire, en tant que forme particulière sous laquelle s'est présentée la réorganisation de la structure patriarcale dans la modernité des années 1960 au soi-disant Québec. Ces reconfigurations de la famille et de la nation impliquent non seulement des changements internes qui ont des effets sur les représentations idéologiques. Elles dépendent également de leurs rapports au patriarcat, lui-même structuré par et structurant la racialisation et le colonialisme de peuplement. Ainsi, la maison du père n'est pas un lieu inchangé ni inchangeable ; elle est le lieu où se passe un certain héritage qui s'entretient et se reconstruit grâce à de nouveaux matériaux qui correspondent aux exigences d'une situation toujours nouvelle.

3.2 La famille, point de départ

Au début du deuxième chapitre consacré au « Royaume de l'enfance », avant l'aventure de la maison de Longueuil-Annexe, est donnée une brève description de la situation au soi-disant Québec en 1937, année de naissance de P. Vallières. La petite cellule familiale se trouve alors imbriquée dans le récit national, en particulier dans son rapport aux luttes sociales : « Le nombre ne cessait de croître de ceux qui comme mon père, croyaient que ces hommes [un petit groupe d'idéalistes, de "communisses"] dénoncés par les financiers et les politiciens au pouvoir, avaient raison[762] ». Le début de ce chapitre comprend aussi un dialogue entre « le mari » et « sa femme » dont les caractéristiques recoupent très clairement celles des parents Vallières, bien qu'ils ne soient alors pas explicitement identifiés, notamment parce que l'homme travaille aux « usines Angus du CPR ». L'essentiel de l'échange entre ces deux personnages peut se résumer au souhait du mari de voir une amélioration dans la situation sociale et politique mondiale alors que la femme est terrifiée et se campe dans un refus borné de tout changement. La neutralisation créée par l'utilisation des génériques « mari » et « femme » crée une étrangeté, un décalage qui mènent à contester le procédé. Il s'explique à notre avis grâce à ce passage : « - Regarde, disait la femme québécoise, regarde notre misère[763] ». Madeleine peut effectivement être décrite comme une « femme québécoise ». Pourtant, il s'agit surtout d'y lire « québécoise » non comme qualificatif,

[762] *NBA*, p. 102.
[763] *Idem*.

mais comme adjectif relationnel de « femme » pour que cette « femme québécoise » corresponde à un archétype, auquel Madeleine est appelée à se conformer. En faisant de ses parents des archétypes québécois de genre, Vallières insiste sur les liens entre récit autobiographique et récit collectif. Par le fait même, il fait écho à des mythèmes comme celui du matriarcat québécois ou de la femme contrôlante, à partir d'exemples tirés de son propre récit de vie. D'une certaine manière, les « femmes québécoises » se ressemblent toutes, réduites à leur sérialité. La figure maternelle est néanmoins la première à être décrite dans le texte, et elle restera la plus importante, autant quantitativement que qualitativement.

Le chapitre se poursuit ainsi : « C'était un drôle de mariage que celui du désenchantement de ma mère et du timide, mais tenace espoir de mon père[764] ». Cette transition confirme en quelque sorte que le dialogue entre « le mari » et « la femme » était largement inspiré du couple des parents Vallières. Dans cette première section numérotée du chapitre, Vallières identifiera très clairement, fidèle à la tradition marxiste, les liens entre la famille et la reproduction de la force de travail, y compris dans leurs effets de racialisation et de statut. Il écrit : « Ce qu'il y a de terrible dans la famille ouvrière, c'est la fonction que le système actuel lui impose de renouveler et de perpétuer les esclaves, les n*, le "'cheap labor" exploité, aliéné, opprimé[765] ». Rappelons ici comment la famille est un lieu de tension coloniale et raciste en Amérique. Elle reproduit des

[764] *Ibid.*, p. 104.
[765] *Ibid.*, p. 110.

sujets qui sont déjà interpellés dans une catégorie de race et dans un statut colonial, qui structurent le système économique, et qui sont modifiés par des paramètres comme le statut de citoyenneté ou les considérations géographiques. Le modèle de la famille victorienne évolue au tournant du XX^{e} siècle vers celui de la famille nucléaire dans un mouvement qui renforce la systématisation de la suprématie blanche en rigidifiant les catégories et en accentuant l'écart entre les familles qui s'y conforment et celles qui s'en éloignent. Ce mode de reproduction justifiera l'établissement de politiques institutionnelles, comme les lois ségrégationnistes Jim Crow aux soi-disant États-Unis ou les politiques coloniales contre les populations autochtones au soi-disant Canada[766], notamment la mise en place des « pensionnats » comme lieu de réforme et de modification violente du sujet colonisé, un modèle qui se poursuit au sein des systèmes actuels dits de « protection de la jeunesse », qui continuent à jouer essentiellement le même rôle[767]. Nous verrons dans les pages qui suivent comment se développent certains des axes les plus structurants du modèle familial québécois, et surtout, de sa représentation.

[766] Pour une étude approfondie des différentes phases du colonialisme canadien sur les populations autochtones en lien avec les enjeux familiaux et de genre, on consultera l'étude de B. Lawrence (Mi'kmaq), *« Real » Indians and Others : Mixed-Blood Urban Native Peoples and Indigenous Nationhood*.

[767] On consultera notamment à ce sujet les travaux de C. Blackstock (Nation Gitskan), « Residential Schools: Did They Really Close or Just Morph Into Child Welfare? » et de R. Sinclair (Cree/Assinniboine/Saulteaux/Métis), « The Indigenous Child Removal System in Canada: An Examination of Legal Decision-making and Racial Bias ».

Vallières souligne très clairement que la famille bourgeoise est une « monstruosité sociale[768] ». Il renchérit à la page suivante :

> C'est trop peu d'affirmer que la famille ouvrière est une double ou une quadruple « monstruosité ». Cette « unité possédante » – selon l'expression de F. Engels – est un enfer, un huis clos où l'autodestruction des êtres s'accomplit machinalement, comme un prolongement automatique de l'exploitation de l'ouvrier par son patron, du cultivateur par les trusts de l'alimentation, de l'étudiant par l'université des banquiers et des pharmaciens, du consommateur par les grands magasins et par les compagnies de finance, du croyant par son curé, du malade par son médecin, de l'accusé par son avocat (son « défenseur »), du journaliste par la haute finance et la politique, du peuple tout entier par l'État, le capitalisme et l'impérialisme[769].

La famille agit dans cet extrait comme une porte d'entrée vers l'analyse de la société dans son ensemble ; ce faisant, l'extrait reproduit le mouvement même de l'évolution d'un être humain qui apprend à connaître le monde au sein de sa famille. Le passage reprend des motifs associés à l'existentialisme sartrien (l'enfer, le huis clos) qui correspondent en même temps aux topiques philosophiques avec lesquelles Vallières s'est d'abord développé, pendant l'adolescence. Ainsi, l'extrait reprend l'évolution intellectuelle de Pierre, de l'existentialisme au marxisme, incarné ici par la référence à F. Engels, et qui trouve son apogée dans une prise de conscience face à l'impérialisme. Le paragraphe enchaîne sur un retour à l'enfance aux accents sartriens (« Quand

[768] *NBA*, p. 112.
[769] *Ibid.*, p. 113.

vous n'êtes qu'un "môme", comme disent les Français, que pouvez-vous faire pour échapper à l'enfer, au huis clos [770][…] ») et la représentation des difficultés de l'adolescence qui s'en suivent (ces « conditionnements frustrants qui cherchent à vous démolir avant même que vous soyez devenu un homme[771] ? »). L'entrée dans la vie adulte est marquée par le genre et le langage de la domination et de la subordination : « devenir un homme », se tenir « le dos déjà voûté », antonyme de la fierté de se tenir debout, se trouver « en meilleure position pour vaincre », et au paragraphe suivant, ce besoin de « renverser la vapeur ». « Devenir un homme » se pose dans les termes de la virilité dominante et exclut de facto le « devenir femme ». Cette posture s'inscrit aussi dans la suprématie blanche qui interpelle les individus en sujets dominants : « Que des sacrifices et de volonté… des années de douleurs pour arriver à ce qu'il n'y ait plus en soi rien de cette enfance et de cette adolescence… de… n*… de vaincus-de-naissance[772] ». La rupture avec le passé impliquée dans le « devenir homme » se fait grâce à un recours aux catégories de racialisation et au maintien des hiérarchies dans l'espace symbolique.

De là s'opère une autre série de glissements. D'abord, la famille apparait comme un lieu de reproduction d'une classe sociale à laquelle un enfant appartient *de facto* avant d'entretenir par lui-même un rapport à la production[773]. Cette naissance n'est pas une détermination absolue,

---

[770] *Idem*.
[771] *Idem*.
[772] *Idem*.
[773] En ce sens, c'est parce que les enfants d'ouvrières sont déjà interpellé·e·s en prolétaires que l'intégration du travail des enfants à la production se fait et se perpétue aussi facilement dans bon nombre de milieux.

mais « naître dans une famille prolétarienne » implique quand même « ne pas naître dans une famille bourgeoise », c'est-à-dire que l'on n'héritera pas de moyens de production et que la vie que l'on mènera enfant sera déterminée par ce rapport. La pauvreté infantile laisse des séquelles physiques et psychologiques, des conceptions du monde et des mécanismes, ce « quelque chose » qui « reste toujours dans la mémoire, mais aussi dans la peau et les os ». La famille est également le lieu de la reproduction nationale : on se retrouve à appartenir à une communauté par le hasard de la généalogie. Cette dernière est intrinsèquement liée à la racialisation qui se fait grâce à une perception déjà fixée par les constructions sociales de la situation de naissance. Pensons à la typologie du régime d'apartheid en Afrique du Sud qui se base sur un modèle à quatre races, à la distinction entre « colored » et « whites » sous les lois Jim Crow dont la division se fait par rapport à la règle du « one drop », c'est-à-dire qu'une « seule goutte de sang noir » suffit à être assigné à la catégorie des gens « de couleur », à l'héritage d'un « statut d'Indien » conforme à la législation canadienne, etc.

Toujours en lien avec la réflexion généalogique, Vallières reprend à son compte le récit des Filles du Roi. Historiquement, ces femmes issues des basses couches du peuple français ont été associées à la prostitution et à la petite criminalité ; leur internement en France aurait justifié leur déplacement dans les colonies. Ces propositions sont alimentées par la tentative de Louis XIII d'éradiquer la prostitution à Paris. Plusieurs semblent alors penser que ces femmes qui vendent

des services sexuels se déplaceront vers les colonies[774]. La proposition qui fait des Filles du Roi des prostituées a été popularisée par une lettre des *Nouveaux Voyages de Mr. Le Baron de Lahontan dans l'Amérique septentrionale*, qui constitue une mise en scène fondamentale de l'Amérique, où l'on peut lire :

> [Il y avait] plusieurs vaisseaux chargez de filles de moyenne vertu, sous la direction de quelques vieilles Beguines […]. Ces Vestales étoient pour ainsi dire entassées les unes sur les autres en trois différentes sales, où les époux choisissoient leurs épouses de la manière que le boucher va choisir les moutons au milieu d'un troupeau[775].

L'historiographie contemporaine semble plutôt s'éloigner de cette hypothèse en soulignant l'origine paysanne et l'obédience catholique de ces femmes, notamment à travers des recherches biographiques[776]. On peut lire, dans des articles destinés à un large public[777] que ces convois

---

[774] C'est le cas du poète de Saint-Amant, membre de la nouvellement fondée Académie française, qui écrit ces vers dans « Le poète crotté » (1631) à ce propos : « Adieu maquerelles et garces/Je vous prévois bien d'autres farces/Poètes sont vat[i]cinateurs/Dans peu vous et vos protecteurs/Serez hors de France bannies/Pour aller planter colonies/En quelque Canada lointain », cité par J. Petitjean Roget dans « Les femmes des colons à la Martinique au XVIe siècle et XVIIe siècle », p. 178.

[775] Lahontan, « Nouveaux Voyages de Mr. le Baron de Lahontan dans l'Amérique septentrionale », dans *Œuvres complètes*, p. 263-267.

[776] Récemment, c'est le cas notamment de Y. Landry, *Les Filles du roi au XVII^e siècle* et de la publication de la Société d'histoire des Filles du Roy, *Les Filles du Roy, pionnières de Montréal*.

[777] C'est le cas notamment de l'article sur « Les Filles du Roy (1663-1673) » publié par la Fondation Lionel-Groulx. Bien que cette question de recherche dépasse largement le contexte de cette thèse, il serait intéressant d'approfondir le motif historiographique qui tente de séparer clairement le moralisme de la Nouvelle-France de l'immoralité des Antilles, où la combinaison entre les représentations liées à la sexualité et l'esclavage a une force structurante dans le mythe de l'Amérique française. L'articulation des questions de race et de genre au cœur de la constitution de l'empire et de la nation dans un contexte où des femmes noires sont soumises à l'esclavage et au viol légalisé est au cœur de plusieurs travaux récents, notamment K. Bénac-Giroux (dir.) *Poétique et Politique de l'altérité. Colonialisme, esclavagisme, exotisme (XVIII^e-XXI^e siècles)*, D. L. Garraway, *The Libertine Colony*, C. Vidal, « Femmes et genre dans les historiographies sur les sociétés avec esclavage (Caraïbes anglaise et française, XVII^e-mi-XIX^e siècle) » et A. M Williard, *Engendering Islands : Sexuality, Reproduction, and Violence in the Early French Caribbean*.

étaient plutôt en route à destination des Antilles, même si, comme le souligne J. Petitjean Roget, « aucune des Compagnies créées depuis 1627 pour le Canada ou les Antilles, auxquelles Richelieu participa personnellement, ne reçut le privilège d'y déporter gueux, vagabonds ou criminels des deux sexes[778] ». Mais Vallières, pour sa part, présente une tout autre version du mythème des Filles du Roi dans son récit de la constitution de la communauté canadienne-française :

> Mariés de force, dès leur arrivée en Nouvelle-France, à des orphelines importées de Paris, ces « engagés » étaient chargés par Talon de jeter les fondements d'une société indépendante. Ils devaient travailler à l'édification d'une industrie autochtone [sic] et au développement de l'agriculture et faire le plus d'enfants possible pour accroître rapidement la main-d'œuvre et le marché. […] Plusieurs colons préférèrent se faire coureurs des bois plutôt que d'être contraints d'épouser une femme qu'ils ne connaissaient pas et dont souvent ils ne voulaient pas, parce qu'elle avait mauvais caractère, laide ou stupide[779].

Ces « engagés », « mariés de force », ce sont ceux que Vallières appelait quelques lignes avant « nos ancêtres ». Ce qui frappe surtout dans ce passage, c'est le renversement de l'oppression de genre. Même en adoptant une perspective qui suppose une grande agentivité de ces femmes, il reste indéniable qu'elles sont dans une situation relativement précaire, étant donné leur position minoritaire, les limites des réseaux de sociabilité et leur obligation à contracter un mariage pour assurer leur subsistance. Ce n'est pas la faible véracité historiographique de la proposition de Vallières qui retient notre attention, mais bien la conception du monde dont elle témoigne. D'une

[778] J. Petitjean Roget, « Les femmes des colons à la Martinique au XVI^e siècle et XVII^e siècle », p. 178.
[779] *NBA*, p. 27.

part, elle associe le mythème du « matriarcat » québécois aux origines de la colonie et fait reposer le fardeau de la reproduction sur le groupe social des hommes. Alors que la section autobiographique de *NBA* négocie inconsciemment le refus de la famille hétéropatriarcale à partir d'une position qui reste ancrée dans la domination masculine, la genèse de la communauté nationale prédit ce mouvement en présentant les hommes colons dans une situation de contrainte. Celle-ci est justifiée par des motifs en apparence superficielle (leur stupidité, leur laideur ou leur « mauvais caractère ») qui détonne avec la prétention d'instruction que porte le texte, mais qui renforce la connivence viriliste entre l'auteur et le lectorat masculin. D'autre part, l'homosocialité qui structure l'essai va jusqu'à exclure les « femmes » du groupe des « ancêtres », imputant l'obligation de « faire des enfants » aux « engagés ». Cette vision correspond bien à la posture viriliste qui domine la conception de la nation québécoise après la Première Guerre mondiale qu'établit J. Vacante[780]. La diminution de l'importance du rôle des femmes dans la reproduction de la nation est corollaire de l'éloignement d'une conception essentiellement biologisante de la race. Les hommes doivent redevenir les véritables responsables de la nation.

Par ailleurs, en écrivant qu'il appartient au groupe des « vaincus-de-naissance », Vallières tente de renforcer son appartenance au large groupe des dominé·e·s, qui appelle implicitement au renversement de la situation d'injustice. Pourtant, en reconduisant la hiérarchie, en particulier

[780] J. Vacante, *National Manhood and the Creation of Modern Quebec*, p. 78–92.

par l'utilisation de figures racialisantes dépréciatives, il n'arrive pas à sortir de la pensée dominante. Le refoulement et le ressentiment sont palpables dans cette section, notamment en ce qui concerne l'autoreprésentation que fait Vallières de sa vie, mais aussi dans ses descriptions des figures paternelle et maternelle, qui témoignent d'une réelle souffrance. Malgré cela, le texte maintient dans l'obscurité la structure même du patriarcat : des symptômes de détresse et d'aliénation sont identifiés, mais leur explication se limite soit à un discours simpliste aux accents misogynes (le malheur de la mère n'étant dû qu'à son refus de sortir et de créer des amitiés, par exemple) ou à un irrépressible besoin de rupture avec ce milieu d'origine, nous ramenant à la rébellion contre la mère qu'avait identifiée P. Smart.

« FAIRE DES MÉNAGES »

Autre exemple de la confusion du texte quant aux rôles sociaux des femmes – et aux racialisations qu'ils impliquent – dans la petite scène entre « Joe », « Un Tel » et « Un Autre » où l'un d'eux déclare, en cherchant à attirer l'attention de ses camarades sur la précarité de sa situation : « Ma femme, en plein XX^{e} siècle, est obligée d'aller "faire des ménages" pour payer les études de mon plus vieux[781] ». Anodine, il s'agit pourtant de la première référence contemporaine à une femme : celle-ci a non seulement peu d'agentivité, mais elle n'est présente que par les paroles rapportées de son mari, en plus d'être indissociable de la famille et de la domesticité. La

[781] *NBA*, p. 71.

situation décrite est en soi assez courante : même si le modèle de la famille nucléaire catholique implique que l'épouse « reste à la maison », un bon nombre de femmes québécoises prolétaires se sont trouvées dans l'obligation d'accepter du travail à l'extérieur, que ce soit sous forme d'emploi salarié ou sous la forme de travaux ménagers, de tâches de couture à la pièce, de gardiennage d'enfants, etc.[782] C'est surtout la formulation choisie par Vallières qui s'avère intéressante dans cet extrait. La phrase qui commence par « ma femme » et se termine par « mon plus vieux » est complètement encadrée dans la structure paternelle, elle-même concordante avec la parole de cet ouvrier père fictif. De la proposition « ma femme doit travailler pour payer les études », on en déduit que celui-ci ne gagne pas assez d'argent, que l'éducation est coûteuse et que les salaires sont trop bas. Des revenus trop faibles donc, soit pour les nécessités mêmes de la vie si l'on voit l'éducation comme essentielle, soit pour permettre à ses enfants d'échapper à la condition ouvrière par l'instruction. Cette dernière idée revient à quelques reprises dans le texte de Vallières, autant pour parler de sa propre situation que pour décrire les conditions générales de vie de la société québécoise. Néanmoins, il faut relever que cette doléance, qui semble justifiée d'un point de vue démocratique, ne fait que soulever une situation tout à fait cohérente avec l'esprit du capitalisme.

[782] On consultera notamment du collectif Clio, *L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*.

Toutefois, ces salaires qui sont trop bas, ce sont ceux des hommes, puisque dans l'extrait, le travail de la femme, toujours perçu comme un travail d'« appoint », est celui qui sert à couvrir les coûts éducatifs des enfants, ou du moins d'un enfant masculin. Cette affirmation d'apparence banale ne fait pourtant sens que si l'on considère l'homme comme le pourvoyeur naturel de la famille, de la même manière que le fait l'idéologie dominante de l'époque. Elle trahit également la honte de l'homme, non seulement d'être un bas salarié – le salaire restant toujours dans les sociétés capitalistes un indicateur de valeur plus important que la réalité du travail exécuté – mais aussi plus largement de faillir à son rôle de genre et de nuire à ceux de sa femme et de son fils. En ne gagnant pas assez pour répondre aux besoins de son fils, il échoue en tant que père, menant sa femme à se masculiniser, dès lors qu'elle est « obligée » d'accomplir cette tâche. Parce que la cishétéronormativité dans laquelle existe la famille se fonde sur la complémentarité de la binarité des genres, si la mère se trouve ainsi détachée de son rôle de genre, cela implique que l'homme se féminise, une castration symbolique qui contribue à l'humiliation de « l'homme d'ici ».

La locution « aller "faire des ménages" » renvoie à un travail effectué à l'extérieur de la maison, c'est-à-dire qui vient s'ajouter aux tâches domestiques de la maison où vit le couple, et est perçu comme un travail dégradé et dégradant. La honte et la colère exprimées par le personnage de la scène fictive reposent sur cette caractéristique double. Il s'agit d'abord d'un travail dégradé en ce que ce travail dans la sphère privée apparait comme inférieur à celui de la sphère publique. Les bas salaires, souvent versés sous forme de gages plutôt qu'à un taux horaire, correspondent au bas échelon qu'occupent ces emplois dans la hiérarchie du travail. Celui-ci est

aussi invisibilisé de manière analogue à celui effectué dans la maisonnée parce qu'il relève de la reproduction privée. Il faut ici rappeler à quel point le travail ménager extérieur est associé, au soi-disant Québec comme dans les autres sociétés occidentales impérialistes[783], aux femmes noires, autochtones et racisées, le plus souvent migrantes ou précaires. Le couple formé de Louis Hébert et de Marie Rollet, retenu par l'histoire comme étant la première famille installée en soi-disant Nouvelle-France, n'hésite pas à utiliser des femmes autochtones en tant que domestiques, dans un statut d'esclavage qui se trouve justement flouté par la non-reconnaissance du travail ménager et par l'invisibilisation du servage domestique[784].

Si le soi-disant Canada du XIX^{e} siècle accueille pour assurer ces fonctions des femmes migrantes appartenant à des groupes nationaux qui n'ont à l'époque pas encore été intégrés pleinement dans la catégorie « blanche » (surtout des Irlandaises, mais aussi des Scandinaves et des Ukrainiennes), les aides-domestiques qui sont recrutées depuis la Seconde Guerre mondiale sont presque exclusivement des femmes noires et racisées. Différents programmes, dont le plus célèbre est le « programme de recrutement de domestiques antillaises » qui est actif de 1955 à 1967, emploieront des milliers de femmes noires caribéennes, dont une partie significative s'établira à soi-disant Montréal. C'est d'ailleurs à ces femmes que M. Sarsfield consacre son roman

[783] Pour de plus amples réflexions sur les liens entre subordination de femmes racisées et construction de l'identité blanche, on consultera l'ouvrage dirigé par A. Fauve-Chamoux, *Domestic Service and the Formation of European Identity*.
[784] Collectif Clio, *Histoire des femmes au Québec*, p. 28.

No Crystal Stair, dont l'incipit, qui se situe en 1942, n'hésite pas à répondre ouvertement au titre problématique et provocateur de Vallières :

> Marion Willow had less than thirty-five minutes to get to the Westmount Y on Sherbrooke Street. Normally, it was a brisk but invigorating stroll under the tall elms that shade Westmount Boulevard, past ostentatious homes built by Scottish robber barons who'd made their fortunes building railroads. But today, Mademoiselle Laroche, Marion's morning employer, had delayed her, equating the situation of the French in Canada with the plight of Blacks in the United States. Only when an old gentleman doffed his bowler, murmuring "Good afternoon," did her resentment begin to seep away. "*Les n* blancs*, indeed!" Marion huffed, without breaking her stride[785].

Aujourd'hui encore, des milliers de femmes et de personnes non-binaires philippines travaillent à titre d'aide familiale résidente, une forme de travail que l'on qualifie de « non libre » étant donné le nombre élevé de contraintes associées[786]. La figuration du travail ménager comme indissociable du genre et de la race amène justement bell hooks à se montrer nuancé devant les perspectives féministes qui revendiquent la rémunération du travail domestique gratuit[787].

Le travail ménager extérieur est aussi dégradant pour celle qui l'accomplit, dans le dialogue fictif d'« Un Tel ». Ce revenu bas implique une quantité importante de travail pour arriver

---

[785] M. Sarsfield, *No Crystal Stair*, p. 1.

[786] E. Galerand et M. Gallié, « L'obligation de résidence : un dispositif juridique au service d'une forme de travail non libre ».

[787] b. hooks, *Feminist Theory*, pp. 101-103. La réflexion de hooks implique deux éléments majeurs. D'abord, il lui semble peu probable que la revendication du salariat domestique arrive à ses fins et obtienne des États cette forme de rémunération, notamment en raison de sa persistance dévaluation. D'autre part, celle-ci impliquerait une reconduction des lignes de racialisation du genre qui structurent et se reconduisent dans le domaine du travail domestique, mais aussi plus largement des soins aux personnes et de l'entretien, favorisant les femmes blanches au détriment de la majorité des travailleuses racisées.

à couvrir les coûts élevés de la vie. La dégradation se fait par la répétition et l'épuisement des corps, qui sont non seulement usés, physiquement et psychologiquement, mais perçus comme inférieurs par la nature même de leur occupation. Dégradant aussi parce qu'il rend visibles les frontières entre la famille qui achète des services ménagers, qui peut utiliser des surplus pour faciliter sa situation et la famille de la travailleuse, désavantagée, à cause de ses revenus faibles. Enfin, dans cet extrait, le fait « d'aller faire des ménages » est dépeint comme étant absurde ou anormal, c'est-à-dire déviant de la norme « en plein XX^{e} siècle ». Ce que l'on relève de cet extrait, c'est que la situation normale pour cette famille canadienne-française impliquerait que la femme n'occupe pas de travail à l'extérieur. Le texte de Vallières s'intéresse peu à la situation des mères ouvrières et représente la « femme québécoise » en tant que « femme au foyer ». Surtout, Vallières manque l'occasion de fournir une réelle dénonciation des mauvaises conditions de travail des ouvrières. La honte de l'ouvrier qui s'exprime dans le dialogue s'explique par le fait qu'il considère que sa femme ne devrait pas travailler *à l'extérieur* de la maison. La critique de la précarité émise par ce personnage créé par Vallières est surtout intelligible à partir d'une posture masculine plutôt conservatrice. Ce bref passage du texte peut alors être lié à la réflexion proposée par E. Balibar, dans *La crainte des masses*, à savoir que :

> *toute* culture est organisée d'après une certaine forme de la différenciation des sexes, impliquant du même coup des formes déterminées de soumission sexuelle, affective, économique. Il faut donc admettre que la position des femmes dans la société (position « réelle » dans la division des tâches et la répartition des pouvoirs, position « symbolique » dans le discours et l'imaginaire) est un élément de structure qui spécifie le caractère de chaque culture, qu'elle soit dominante ou dominée, culture

> d'un groupe particulier ou d'une société globale avec son héritage de civilisation, voire d'un mouvement social[788].

En présentant d'autres exemples familiaux que le sien, Vallières est amené à mettre en texte la façon dont il perçoit la culture québécoise. L'essai est marqué par des tensions liées aux reconfigurations des dynamiques de genre dans la modernité québécoise. Il témoigne aussi d'une incapacité à dépasser la domination masculine dans ses représentations symboliques et politiques. Les archétypes misogynes que Vallières reconduit sont des éléments spécifiques de l'idéologie du contexte d'énonciation. En ce sens, ils ne peuvent être perçus comme des éléments isolés à certaines parties du texte, mais doivent être compris comme appartenant à la structure sociale, culturelle, nationale dans laquelle le texte est produit. C'est parce que *NBA* centre son propos sur une problématisation de la question nationale sur le terrain de la question raciale, qui opère par une oscillation du narrateur entre identification et éloignement, qu'il n'arrive non seulement pas à prendre en considération les enjeux patriarcaux, mais qu'il lui est aussi utile de recourir à des motifs sexistes, implicitement soutenus par une rhétorique de la domination masculine.

UNE RUPTURE DÉTERMINANTE

La figure maternelle est absolument déterminante dans *NBA.* Elle définit une relation originelle non seulement aux femmes, mais aussi aux contraintes de genre, et affecte tous les

[788] E. Balibar, *La crainte des masses*, p. 448.

rapports avec les autres figures féminines. La cinquième partie du troisième chapitre, « La grande noirceur », présente un dialogue entre la mère et Pierre :

> Un jour, je dis à ma mère (à travers elle, interrogeant toute la population) :
>
> - Bon Dieu, pourquoi donc existez-vous encore ?
> - …
> - Vous ne vivez plus… que sur l'élan ralenti de… je ne sais plus trop quoi. Vous allez crever de vieillesse comme le mécanisme des montres finit par s'user, fatalement… Pourquoi ne protestez-vous-même pas ? Pourquoi ?
> - On n'a pas les moyens. Et puis même si on avait les moyens…
> - …
> - C'est pas nous qui avons l'argent, l'instruction, la « pratique » de toutes ces choses-là que tu appelles la politique. Que veux-tu qu'on fasse ? Avec qui ? On ne se connaît même pas dans cette maudite ville…
> - Si vous sortiez davantage…
> - Sortir ? Pour rencontrer qui ? Des ignorantes et des « salopes » !
> - Vous mépr…
>
> Toi, parle pas de « méprisage » ! T'as rien à m'apprendre là-dessus.
>
> - Je…
> - Crisse, on ne se connaît même pas dans cette maison ! Tu le sais aussi bien que moi, TOI, LE SAVANT !
> - Je…
> - Il n'y a rien à faire. Quand on est né…
> - Pour un petit pain…
> - Il faut savoir s'en contenter, c'est tout !
>
> Elle reprit sa besogne avec tristesse, ce jour-là. C'est la seule fois où ma mère m'apparut fabriquée de la même étoffe que mon père. Certainement, son désespoir était très profond. Pour la première fois, sa souffrance me touchait. Pour la première fois, je voyais en elle autre chose

> qu'une mécanique rabougrie tout appliquée à ses occupations routinières de ménagère. Pour la première… et dernière fois[789].

Bien que Pierre continue d'habiter au domicile familial de Longueuil-Annexe pour deux ou trois années après cet échange, jusqu'à l'automne 1958 où il tentera une entrée dans la vie religieuse, cette scène constitue le moment de rupture entre l'enfance et l'âge adulte. Tout le troisième chapitre « La grande noirceur » est essentiellement consacré au récit autobiographique et couvre les années 1951 à 1958. Le parallèle entre les années d'adolescence et de formation de « l'individu Pierre Vallières[790] » et cette période de l'histoire du soi-disant Québec alimente directement le dispositif d'imbrication entre une vie singulière et le récit national. La scène de rupture maternelle commence d'ailleurs par une énonciation explicite du rapport métonymique entre la famille et la nation : « je dis à ma mère (à travers elle, interrogeant toute la population) ». D'une part, la mère fait ici figure d'autorité et de représentativité ; elle est celle contre qui Vallières se dresse, car son obédience « tranquille » l'associe à l'ordre établi, et ce bien qu'elle détienne socialement un rôle mineur. Sa vie et ses idées apparaissent à Pierre comme représentatives du monde d'exploitation et d'aliénation qu'il condamne. D'autre part, cette « population » se trouve médiée par Pierre à travers la figure de la mère, qui a tenté de lui transmettre une certaine conception du monde. Mais cette « population » ne peut pas être un

[789] *NBA*, p. 186-187.
[790] *Idem*., p. 189.

simple générique synonyme d'« humanité », il s'agit d'une population qui partage minimalement le même état, cet « élan ralenti », la vieillesse du mécanisme des montres qui finit par s'user. Cette population « ralentie », ce n'est pas la population mondiale dans son ensemble. Ce n'est pas ni la population vietnamienne qui lutte au même moment contre l'impérialisme américain, après dix ans de guerre anticoloniale contre le gouvernement français, ni celle du Ghana qui mène alors une lutte qui conduira à la déclaration de souveraineté d'un premier pays africain subsaharien colonisé, ni les populations algérienne et cubaine dont les vigoureuses luttes des années 1950 sont des exemples qui éveillent la jeunesse du monde entier, dont bien sûr P. Vallières. Ce n'est pas non plus le mouvement réactionnaire des populations blanches états-uniennes pour qui les années d'après-guerre constituent l'âge d'or du *American Dream*, l'ère de la *greatness* disparue, de la modernisation, de l'étalement urbain, de la refondation patriarcale dans la famille nucléaire, autant d'éléments caractéristiques de cette aristocratie ouvrière, tous imbriqués dans la suprématie blanche et dans de nouvelles formes de colonialisme intérieur et mondial.

Cette population « ralentie », « usée », ne peut être que la population québécoise, toujours imaginée, qui se trouve entièrement convoquée par l'archétype de la mère. Ce mécanisme de l'usure en tant que métaphore d'autoreprésentation traduit en mode mineur l'échec du projet colonial français en soi-disant Amérique, qui appelle l'échec relatif d'un triomphe capitaliste de la première heure, comme en soi-disant Nouvelle-Angleterre. C'est aussi la perception de l'ahistorisme et du retard sur le progrès – que celui-ci soit le fait d'une politique

émancipatrice ou d'un développement économique. L'apparence d'un échec historique combiné aux politiques conservatrices de la « grande noirceur » entretient un sentiment de défaite et de honte qui marque tout le texte de Vallières. Ces sentiments se trouvent réfractés dans l'extrait de la scène de la rupture maternelle.

La première réplique de Pierre est d'une dureté singulière : « pourquoi donc existez-vous encore ? ». À cette invective, le personnage de la mère ne peut rien répondre. Comment justifier sa propre existence, sinon peut-être devant Dieu, déjà sommé à témoigner par le fils ? Des points de suspension manifestent son silence. Cette ponctuation se révèle abondante dans l'échange : on les retrouve plus de quatorze fois dans l'édition originale. Elle marque le silence d'une impossible réponse et implique des sous-entendus qui sont présumés évidents non seulement pour Pierre et sa mère, mais pour le lectorat à qui s'adresse la mise en texte de l'échange. Elle témoigne aussi de l'interruption (« vous mépr… ») et appelle les lieux communs à compléter mentalement (« quand on est né…). Une partie du mouvement de rupture est impulsé par ces silences, ces indicibles qui sont autant de bris de communication. Ils marquent la différence entre la figure de la mère, immobile, usée, prise dans une situation sans débouché, et la figure de Pierre adolescent, qui veut se libérer de toute attache et trouver un sens à sa vie dans la politique. Le parcours de la mère est teinté de solitude et d'incompréhension, faisant de la maison du père un lieu d'ignorance : « on ne se connaît même pas dans cette maison » appelle implicitement « on ne se connait même pas soi-même ».

Coralie Jean 433

Quatre répliques adressent spécifiquement la situation d'isolement de la mère, lorsque Vallières lui suggère de sortir pour rencontrer d'autres personnes. C'est à Madeleine que sont attribués les propos les plus ouvertement misogynes de tout l'essai, comparant les femmes à des « ignorantes » et à des « salopes ». L'on gardera néanmoins en tête qu'elle symbolisait, dans cet échange, la population québécoise. Pierre est représenté dans le texte comme relativement choqué par ces propos, soulignant qu'elle apparait comme méprisante, mais Madeleine lui répond immédiatement qu'il partage avec elle cette attitude. Malgré l'agressivité du début de la scène, Pierre finit par avouer sa sensibilité face à la souffrance de sa mère, la « seule fois où [sa] mère lui apparut fabriquée de la même étoffe que [son] père ». Cette sensibilité reste singulière et était celle de « la première… et dernière fois ». Elle témoigne d'un dernier rapprochement avant l'éloignement définitif, qui n'a pas besoin d'être textuellement implicite ; l'émotion suscitée par la mise en scène de cette souffrance maternelle suffit à faire comprendre qu'il s'agit en même temps d'un point de bascule pour lequel il n'y a pas de retour possible.

Cette rupture avec la mère incarne par le fait même la rupture avec une certaine conception traditionnelle de la nation, en particulier lorsqu'elle est représentée comme un phénomène filial et racialisé. Le « projet du fils élevé contre la mère » qu'identifiait P. Smart implique l'impératif de faire table rase sur le passé et d'embrasser la modernité. En refusant l'héritage traditionnel national, Vallières se trouve du même coup attiré par les avatars modernes de la lutte politique qui correspondent à cette époque aux luttes de décolonisation portées par des sujets racisés, qui reprennent et développent les grammaires politiques de la liberté et de la

fraternité. La filiation maternelle est intrinsèquement attachée à la tradition du vieux nationalisme. Vallières accentue son désir de libération des attaches familiales comme des marqueurs d'attache à une communauté blanche pour adopter ceux de la racialisation qu'il retrouve dans la lutte politique décoloniale.

En ce sens, l'utilisation de figures féminines dans le texte ne correspond pas à une simple référence à des sujets accidentellement genrés, mais bien à des mises en texte de la conflictualité nationale réfracté dans les enjeux liés à la reproduction dans un monde hétérosexué, qui comme le souligne G. Spivak constitue une source de légitimité pour le nationalisme[791]. La nation, la famille, la filiation, la race sont autant de phénomènes sociaux qui sont structurés par la binarité du genre. Ces réflexions rejoignent celles de K. A. Roberts qui proposent que l'une des caractéristiques les plus frappantes des discours nationalistes québécois est l'omniprésence de l'imagerie familiale et genrée[792] ou de L. Saint-Martin qui souligne à son tour que le roman masculin de la « Révolution tranquille » est celui d'un monde ostensiblement genré[793]. Ces réflexions mènent à devoir observer l'intense conflictualité entre nation québécoise et rapports de genre, au-delà de la figure maternelle.

[791] G. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, p. 13.
[792] K. A. Roberts, « Mère, je vous hais ! ».
[793] L. Saint-Martin, « The Body Politic and the Erotic Body : the (Male) Novel of the Quiet Revolution in Quebec », p. 195.

3.3 Figures de femmes

Si la figure maternelle reste la plus importante et la plus développée, d'autres figures féminines sont présentes et incarnent autant de potentielles « conjointes » pour Pierre[794]. Ces femmes qu'il sera amené à rencontrer seront-elles aussi, comme le disait Madeleine, des « ignorantes » et des « salopes » ? Dans leur article « Des femmes prennent parti. Les textes de femmes dans *Parti pris* (1963-1968) », M.-A. Bergeron et A. Caumartin affirment que la littérature partipriste reconduit une « instrumentalisation rhétorique de l'image de la femme en tant que métaphore d'une libération postcoloniale à acquérir et du pays à faire[795] ». De manière générale, ce constat s'applique aussi au *NBA* de Vallières. Tout comme le rapport au nationalisme était fuyant et conflictuel, les figurations féminines témoignent d'un caractère contradictoire, non résolu qui mène de la fuite à la violence. Dans son article « Un parti pris sexuel », J.-P. Warren aborde brièvement certains recroisements entre la topique nationaliste et les différents prismes liés à la sexualité dans les années 1960 au Québec, et parle alors d'une « d'intenses remises en question de la sexualité, non seulement en continuité avec les tendances libérales à la privatisation du corps et la montée de l'individualisme et de l'intimité, mais à l'intérieur du

[794] Nous nous éloignerons ici de toute interprétation psychologisante qui ferait du traitement difficile qu'accorde Vallières aux différentes femmes qu'il fréquente un contrecoup de la dissimulation de son homosexualité. D'une part, cette approche serait trop réductrice pour servir toute analyse littéraire rigoureuse. D'autre part, elle impliquerait de limiter la sexualité à une question individuelle plutôt que de l'aborder dans le cadre d'un système. Pour lire directement les mots de Vallières sur ces enjeux, on consultera la série de textes « C'est encore loin l'amour », dans le journal communautaire *Le Berdache*.

[795] Dans G. Dupuis et al., *Avec ou sans parti pris*, p. 367.

courant nationaliste qui n'hésitait pas à recycler la sexualité dans sa rhétorique émancipatrice[796] ». Le nationalisme et la cishétéronormativité sont organiquement liés parce qu'ils se reproduisent tous deux dans les corps, les structures et les discours qu'ils génèrent, contribuant à leur essentialisation. M. Sinha, dans son texte « *Gender and Nation* » propose que toutes les nations sont imaginées comme autant de généalogies domestiques[797]. Elle rappelle conséquemment que l'étymologie même de « nation », le latin « *natio* », partage une origine commune avec le verbe « naître ». La réflexion de D. Lamoureux sur la situation québécoise contient des conclusions similaires, constatant qu'il est « difficile de voir dans le nationalisme une perception des femmes qui dissocie féminité et maternité, permettant ainsi l'accès des femmes à l'individuation moderne[798] ». Elle ajoute qu'en « ce sens, le nationalisme a une signification profondément antiféministe, même si cet antiféminisme ne se manifeste pas nécessairement sous les traits de la misogynie ». Ainsi, la nation correspond à une prédétermination des catégories de genre.

Les figures féminines de *NBA* ont des caractéristiques singulières, mais elles sont toujours porteuses d'une importante signification métonymique dans leur rapport à la nation, à l'État, à la société, comme c'était le cas pour la figure maternelle de Madeleine. N. Yuval-Davis souligne que

---

[796] J.-P. Warren, « Un parti pris sexuel », p. 131. Notons que l'article est en lui-même hétérocentré — on y parle à deux reprises des « relations entre garçons et filles » comme périphrase de « relations sexuelles ».
[797] M. Sinha, « Gender and Nation », p. 441.
[798] D. Lamoureux, *L'Amère patrie*, p. 85.

les identités sont des formes spécifiques de discours culturels qui constituent des points et des lieux communs, des différences entre le soi et les autres[799]. Ces éléments permettent alors d'interpréter le positionnement social des individus. Mais au sein même des collectivités mises en récit, les femmes occupent une position ambivalente. Yuval-Davis établit que les femmes symbolisent l'unité d'une collectivité donnée – souvent illustrée par toute une métaphorique de la femme à sauver, de la mère-Patrie, du viol, etc. – mais elles sont par le fait même exclues du corps politique. La construction socialement située de la féminité – elle-même déterminée par les rapports de classe, genrés, racialisés et cishétéronormés – implique l'altérité. La deuxième partie de ce chapitre se concentrera sur ces figures féminines qui structurent l'autobiographie de Vallières. Elles apparaissent sous forme de vignettes, c'est-à-dire qu'elles se manifestent non pas comme des personnages romanesques, mais se trouvent restreintes à des portraits de quelques pages, associés aux situations précises de la vie de Pierre. Ces figures féminines reprennent à leur façon, comme l'identifie M. Sinha, différents éléments de la représentation nationale imaginée (ou dans certains cas, son refus), que ce soit en tant que reproductrices biologiques des collectivités, participantes à la reproduction idéologique communautaire, passeuses de culture, représentantes des différences symboliques entre les catégories intranationales, etc[800]. La représentation textuelle de ces femmes diffère aussi de celles de certaines vignettes de figures

[799] N. Yuval-Davis, *Gender and Nation*, p. 56.
[800] M. Sinha, « Gender and Nation », p. 437.

masculines, ces dernières étant surtout consacrées à des personnages publics, comme J. Ferron ou G. Miron, ou encore à des amis militants. Les figures féminines sont intrinsèquement liées à la sphère privée, non seulement par l'amour et la sexualité, mais aussi par le corps, les angoisses et les sentiments intimes. Cette situation s'explique notamment par le fait que le nationalisme soit, comme le propose G.Spivak, une mise en code et une reterritorialisation du privé comme antonyme de la sphère publique[801].

LA BAVASSEUSE ET TI-ROUGE

La première figure féminine évoquée ne correspond qu'à l'esquisse d'un portrait de fillette, un souvenir infantile et flou que Vallières rapporte d'un point de vue extérieur. Elle apparait secondaire par rapport à l'importance de Ti-Rouge, un jeune garçon brutal qui a marqué l'imaginaire de Vallières, mais on notera que c'est sa présence qui est révélatrice de la violence et du monde genré que décrit le texte. Dans la deuxième section du chapitre 2 « Le royaume de l'enfance », Pierre a cinq ans et habite le quartier montréalais du « Parc Frontenac ». Il est dépeint comme appartenant à une bande de jeunes, un « "gang" dont la spécialité était les fausses alertes, les incendies criminels dans les fonds de cours et la course aux filles (en vue de les terroriser de diverses façons)[802] ». Vallières s'amuse à décrire ces jeunes délinquants en utilisant

[801] G. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, p. 17.
[802] *NBA*, p. 118.

un langage aux allures sensationnalistes. Ce « gang » est associé à la masculinité – c'est-à-dire qu'on y présente des garçons qui y trouvent un lieu de performativité du genre qui les définit et les interpelle conséquemment. Plus encore, une caractéristique fondamentale de ce groupe est celle de la domination afin d'obtenir la soumission du groupe des filles. L'expression « diverses façons » implique certainement une variété de jeux, de blagues et de stratagèmes d'enfants. Mais elle n'exclut pas les violences physiques, psychologiques et sexuelles de toute sorte associées au fait de « terroriser » des filles. La critique de cette attitude masculine, trop souvent naturalisée dans la présupposée différenciation des genres, a été abondante dans les dernières années en tant qu'élément structurant de la culture du viol, de l'agression et de la domination de genre[803]. Qui plus est, cette terrorisation des filles est corollaire à la territorialisation du quartier, ce « coin "toffe"[804] », par le groupe des garçons ; les « gangs » rivalisent dans les ruelles et les fonds de cour tout en établissant leur conception particulière et infantile d'une idéologie patriarcale très locale.

Vallières écrit la scène suivante d'une manière qui rappelle la façon dont il l'a vécue la première fois, c'est-à-dire en tant qu'observateur externe : « J'étais trop jeune pour participer véritablement aux complots qui se tramaient dans les hangars, mais j'ai été témoin, certains jours, d'actes spontanés de barbarie tellement cruels que j'en ressens encore aujourd'hui un fort

[803] On consultera à ce sujet l'étude de S. K. Murnen, C. Wright et G. Kaluzny, « If 'Boys will be Boys "then Girls Will Be Victims? A Meta-Analytic Review of the Research That Relates Masculine Ideology to Sexual Agression ».
[804] *NBA*, p. 116.

sentiment d'horreur[805] ». Cette indication avertit le lectorat quant à la nature de ce qui suivra. L'évocation de la « barbarie », parmi les plus anciens souvenirs autobiographiques, alimente le thème précivilisationnel que l'on a retrouvé ailleurs, et associe l'espace urbain montréalais à une sorte de chaos originel. La scène se poursuit :

> Ainsi, l'un de mes compagnons de jeu, Ti-Rouge (ou Carotte) était un grand amateur de la course aux filles. Il avait toujours une espèce de vengeance à réaliser contre quelqu'un. Je ne savais pas pourquoi ce garçon avait tellement de haine dans le ventre. Je savais seulement qu'il faisait partie d'une très grosse famille et que son père ne travaillait pas souvent[806].

Le « jeu » de la « course aux filles » est rapidement associé à la « vengeance » et à la « haine ». L'explication présentée dans le texte, malgré la reconnaissance de l'incertitude (« je ne savais pas pourquoi », « je savais seulement ») implique tout de même des prétentions sociologiques : le chômage du père et la précarité familiale génèrent de la violence dans le comportement de l'enfant. Il est issu d'un milieu précis, mais reste une figure anonyme, d'où ce surnom ridicule et impersonnel. L'histoire continue :

> Près de chez lui vivait un couple que l'on disait « snob », parce qu'il interdisait à ses deux enfants (un garçon et une fille) de jouer avec « la populace ». Ti-Rouge haïssait ce couple. Leur garçon s'échappait souvent pour venir nous rejoindre, mais la fillette « bavassait » auprès de ses parents et notre ami était battu. Ti-Rouge s'était promis de donner une bonne correction à la « bavasseuse ». Un jour, la fillette marchait seule sur le trottoir. Elle revenait du restaurant du coin où sa mère l'avait probablement envoyé chercher quelques friandises. En l'apercevant, Ti-Rouge prit son élan, l'accrocha par les cheveux, et d'un coup, lui arracha une « couette ».

[805] *Ibid.*, p. 118.
[806] *Idem*.

> Le sang se mit à jaillir abondamment et la fillette poussa des hurlements terribles[807].

La « bavasseuse » est d'abord soumise à l'autorité de ses parents, qui sont réputés user de violence contre leurs enfants. Elle n'a pas de réel intérêt à s'exposer à la violence parentale pour s'intégrer à la communauté des enfants, puisque celle-ci est aussi marquée par la domination des garçons. Mais Ti-Rouge interprète cette situation comme une dérogation à l'ordre social qu'il organise et qui lui assure une position plus intéressante que celle de la société des adultes, aussi éphémère et arbitraire soit cette société des enfants. Il est très clair que l'insoumission de la « bavasseuse » est un phénomène genré et c'est ainsi que Ti-Rouge y réagira. C'est sa « couette », signe de féminité infantile, qui est « arrachée », blessant la petite fille à la tête. L'attaque s'inscrit dans un symbolisme de l'humiliation féminine qui joue sur l'apparence et la déviation quant à une norme de beauté. La scène racontée par Vallières se conclut ainsi : « J'avais vu toute la scène. Quand la fillette se mit à hurler, et le sang à jaillir, je m'enfuis en courant. Arrivé chez moi, je racontai la scène à ma mère. Et je ne revis plus jamais Ti-Rouge[808] ». Le texte met l'accent sur la position de témoin qu'occupe Pierre.

Le « Ti-Rouge » de Vallières ressemble en de nombreux aspects à d'autres figures de la littérature partipriste, tous habitants du quartier Centre-Sud. On pensera notamment au « Ti-

[807] *Idem*.
[808] *Idem*.

Jean » du roman *Le Cassé* (1964) de J. Renaud, qui vit de l'assurance chômage et qui maintient sa conjointe Philomène dans la terreur. Emporté dans une jalousie aux accents psychotiques, Ti-Jean assassinera le vendeur de drogue Bouboule à coups de tournevis. C'est aussi le Ti-Noir Bouchard autour duquel s'organise l'enquête anthropologique de M. Letellier, *On n'est pas des trous de culs* (1971). Ce « roman déguisé », pour reprendre le qualificatif de J. Ferron, trace le portrait de Ti-Noir, marié à Monique dans un ménage où les tensions sont profondes et palpables. Il vit de l'aide sociale et d'une série de « petits coups », dans une pauvreté tellement importante qu'elle échappe à certaines structurations de l'idéologie dominante, une fragmentation identifiée sous le nom de « culture de la pauvreté[809] », où se côtoient le grotesque et la terreur. Ti-Rouge, Ti-Jean et Ti-Noir sont trois « prolétaires en haillon » (*lumpenproletariat*) qui évoluent dans un même quartier, trois figures d'hommes québécois violents, qualifiés par leur incapacité d'expression. Ils sont surtout des représentations du mal être. La présence de ces personnages, réels ou fictifs, ouvre tout un imaginaire de l'excès, du trop qui glissent irrémédiablement vers le trop plein, le débordement ; on souhaite plus ou moins implicitement les mener jusqu'à une situation révolutionnaire.

Ces figures du sous-prolétariat urbain sont fortement liées à l'américanité, en ce qu'elles sont issues d'une pauvreté urbaine comparable à celles des grandes villes du sous-continent. Leur

[809] On consultera notamment les travaux de l'anthropologue O. Lewis, qui constitue la principale source du projet de M. Letellier.

mise en texte rompt franchement avec toute représentation du Québec rural. Elle inscrit aussi fermement les textes dans un capitalisme moderne, non pas celui de l'éthique et de la vertu du travail, mais au cœur de la barbarie qu'il génère, celle d'une armée de réserve surnuméraire et désœuvrée. A. Aprahamian, dans son étude sur la traduction du *Cassé* constate que la représentation d'un monde nord-américain anglophone a servi de cadre à D. Homel dans *Broke City*[810]. Elle relève par le fait même que le traducteur souligne avoir été influencé par une variété d'anglais qu'il qualifie de « brut » et que l'on parle dans le sud-ouest de Chicago, transformant ainsi Ti-Jean en Johnny, un « *dirty white boy*[811] ». Si Aprahamian observe alors un effet d'homogénéisation et la perte des éléments liés à la québécitude dans les lieux, la culture et la langue, on peut inversement saisir comment Renaud, Vallières et Letellier particularisent cette américanité universelle.

En reprenant la notion de culture de pauvreté d'O. Lewis, M. Letellier s'intéresse pour sa part aux similitudes entre des familles québécoises comme celle des Bouchard et d'autres familles américaines. Son étude a aussi l'intérêt de présenter comment certaines de leurs conceptions du monde et les matérialités qui y sont associées (langues, références culturelles, humour, fêtes, etc.) sont singulières à une forme idéologique locale de cette culture de la pauvreté. Le projet anthropologique entraîne la construction d'une altérité entre celui qui regarde et celui qui est

[810] A. Aprahamian, « *Broke and Beat*, une traduction du *Cassé* de Jacques Renaud, suivi de Quel est ce langage qui sert d'écriture ? Pour une traduction poétique du joual », p. 69.
[811] D. Homel, « I can do better than that », p. 6, cité par A. Aprahamian, p. 70.

regardé. Loin d'être spécifique à cette discipline, il s'agit de la réverbération scientifique d'un processus largement structurant de la pensée occidentale[812]. En posant les assisté·e·s sociaux de Centre-Sud comme sujet d'étude, *On n'est pas des trous de culs* glisse sur le terrain de la racialisation. Letellier a conscience de cette « bonne part de recherche d'exotisme dans [sa] démarche[813] », bien que celui-ci soit finalement moins problématique que bien d'autres terrains de recherche. Le portrait que dresse Vallières du Centre-Sud de sa prime jeunesse se structure de manière similaire, entre la solidarité politique indéfectible et le malaise éthique. Bien que l'auteur de *NBA* soit issu de ce milieu, les descriptions sont marquées par une perpétuelle contestation de la possibilité d'appartenance. N'est-ce pas là le sens même de ces « guerres de "gangs" » d'enfants qui redéfinissent par l'absurde, le jeu et la violence ordinaire qui peut faire quoi sur le territoire ? Ce milieu est décrit par toute une thématique de la peur et de l'aliénation. Ti-Rouge qui semble y appartenir de plein droit est posé comme un être qu'on ne comprend fondamentalement pas.

---

[812] On consultera notamment à ce sujet le texte de M.-R. Trouillot, « Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness ». Dans la postface provi à l'édition de 1984 (jamais parue) de son ouvrage, Letellier avoue avoir ressenti un « certain malaise », n'ayant « pas de permission officielle de faire cette recherche ». Mais elle se demande par le fait même s'il s'agissait d'un cas singulier d'éthique ou d'un problème lié aux fondements de l'anthropologie. Elle souligne enfin : « Il n'est pas de solution simple à cette question épistémologique du rapport du sujet à l'objet de la recherche à l'action [et] qu'il faut chercher à faire une anthropologie ou une sociologie critiques, à mettre en lumière les mécanismes de domination de la société capitaliste y compris ceux de sa discipline et à rechercher, autant que possible en association avec les gens, les formes de résistance et d'alternative à cette société dans les pratiques culturelles quotidiennes de tous ceux et celles à qui cette société refuse la dignité et qui sont obligés de dire qu'ils ne sont pas des trous-de-cul », dans M. Letellier, *On n'est pas des trous-de-cul* [2019], p. 200.
[813] M. Letellier, *On n'est pas des trous-de-cul [*2019], p. 200.

J. Renaud témoigne plus ouvertement de l'altérité entre la classe sociale à laquelle appartient Ti-Jean et la sienne par l'inclusion, à la fin de l'ouvrage d'un texte intitulé « dialogue de l'intellectuel nationaliste et de la serveuse ». Bien que « l'intel-natio » ne soit pas explicitement associé à Renaud, ce passage met en scène de manière très directe, les différences sociales[814]. L'intégration des calques et des emprunts anglais associés au joual, mais retranscrits dans une graphie française témoigne de la tension entre l'universel américain et le particulier québécois. Dans les trois cas, Ti-Jean, Ti-Noir et Ti-Rouge sont des figures que l'on regarde. Plus encore, ils appartiennent à un milieu précis et circonscrit et n'apparaissent en ce sens pas comme métonymiques de la communauté québécoise imaginée. Ce sont des figures de l'anomie sociale. Leur présence sert plutôt à énoncer une mise en garde : si la barbarie capitaliste se développe

---

[814] J. Renaud, *Le Cassé*, p. 104 :
« La serveuse : J'vous apporte la facture, monsieur…
L'intellectuel nationaliste : Ma-de-moi-sel-le !
La serveuse (elle revient vers la table) : Oui, monsieur…
L'intel-natio : Ma-de-moi-sel-le… humm… (il prend une intonation du dimanche et relève la tête avec solennité) C'est en tant que Canadien français que je m'adresse à vous. Voici… Pourriez-vous, à l'avenir, dire « addition » et non « facture » ? « Facture est un anglizis-me (il la regarde avec bonté et douce condescendance).
La serveuse : Bien, monsieur…
(La serveuse lui apporte la facture)
La serveuse : Voici l'addition, monsieur…
(L'intel-natio quitte le restaurant en laissant un pourboire de cinquante cennes).
La serveuse à une autre serveuse :… Cinquante cennes… Addition, ça paye… Y a du foin, c'gars-là…
L'autre serveuse : Hummm…
La serveuse :… Pour qui tu votes, toé ?...
L'autre serveuse : Moé ?... J'ai pas de temps à perdre !... (Elle se tourne vers la cuisine) Deux ord' de tosses ! (Elle se retourne vers la serveuse à la facture) Pour qui qu'ça s'prend, c'monde-là ? Moé, à ta place j'l'aurais mis à sa place !...
La serveuse : Oui, mais y a tipé, l'gars…
L'autre serveuse : Waingne… »

encore, toute la communauté pourrait devenir comme eux. À notre avis, c'est en ce sens que ces textes ne sont pas ouvertement progressistes en dépit de la revendication de leur parti pris[815]. Cette vision reste dans la lignée de celle que dépeint Lionel Groulx dans *La déchéance incessante de notre classe moyenne*. Le chanoine s'intéresse à la « dégringolade vers le prolétariat[816] » en soulignant que « se développe, chez une portion considérable des masses populaires, une sorte de résignation sereine à la domesticité, aux emplois subalternes, au prolétariat perpétuel ». Il ajoute :

> [l] es Canadiens français continuent de s'orienter en masse vers les petits métiers, les occupations de manœuvres et de journaliers; ils envahissent les villes, en élargissant indéfiniment les faubourgs, sans autre aspiration trop souvent que d'y briguer un emploi de charroyeur de vidanges ou de balayeur municipal. De père en fils, on habitera les mêmes taudis, on subira les mêmes servages, sans jamais l'ambition de hausser sa vie, content d'obéir à un maître, surtout si ce maître est un étranger[817].

Les perspectives de Groulx et de Vallières s'ancrent consciemment dans des traditions opposées, mais leur saisie et leurs descriptions de la vie des « faubourgs » se rejoignent. Ce regard sur la grande pauvreté et la misère servira aussi pour les institutions d'État, tout au long du vingtième siècle, par différentes vagues de nettoyage social et urbain et d'embourgeoisement, à faire un rapprochement entre problèmes de pauvreté et problèmes de moralité.

---

[815] D'une manière similaire, les travaux d'O. Lewis qui souhaitait lui s'inscrire dans une perspective marxiste sont parfois repris pour démontrer la responsabilité des communautés pauvres et marginales face à leur précarité et leur exclusion.
[816] L. Groulx, *La déchéance incessante de notre classe moyenne*, p. 1.
[817] *Ibid.*, p. 1-2.

Si la « bavasseuse » apparait secondaire à l'histoire, elle incarne néanmoins l'objet sur lequel se déverse la violence de Ti-Rouge, en ce qu'il est représentant de cette extrême pauvreté urbaine. Cette violence est genrée, comme l'était celle de Ti-Jean à l'encontre de Philomène qu'il traite comme un objet à posséder dans *Le Cassé*. Dans la famille Bouchard d'*On n'est pas des trous de culs*, il y a un changement entraîné par le départ de Monique qui dissout l'unité familiale et qui laisse voir une certaine baisse de pression quant à la violence domestique, mais celui-ci témoigne de la difficulté qu'éprouvait cette femme. La tension du lien entre l'homme dominant et la femme soumise maintient dans ces trois cas la représentation textuelle de l'édifice patriarcal.

LISE, LA BONNE AMIE

Puis, vient la « bonne amie », dont le nom, Lise F. n'est révélé qu'à la fin du récit la concernant. Cette vignette ne fait qu'une page. Elle constitue une sous-section de la sixième partie du chapitre deux, consacré à l'enfance, après le récit de l'achat de la maison, mais avant la scène de rupture maternelle. Malgré sa concision, l'anecdote couvre une période de quatre ou cinq années, Pierre ayant de 7 à 12 ans. Ce sont les années de la « petite école » qui correspondent aux années civiles 1945 à 1949. Cette « bonne amie » est la première enfant de Longueuil-Annexe à être dépeinte. Ce portrait s'ouvre presque immédiatement sur une dimension sexuelle : « c'était un peu ma "maîtresse" (!)… Évidemment, je ne pouvais pas lui faire

d'enfants, mais nous nous amusions souvent à jouer avec nos…[818] ». Le texte témoigne de la gêne qu'éprouve Vallières à revenir sur cet épisode de sexualité infantile. L'utilisation du terme « maîtresse » ne laisse toutefois aucun doute sur la nature intime de leurs interactions. Néanmoins, la mise en guillemets du mot suivie du point d'exclamation entre parenthèses et des points de suspension présente une conscience de l'anormalité du terme dans la situation. La vie sexuelle infantile reste un tabou, d'autant plus que ces rapports ne correspondent pas nécessairement à la manière dont ils sont structurés dans la cishétéronormativité adulte. L'évidente impossibilité de « lui faire d'enfants » implique, par l'euphémisme, l'incapacité de cet enfant prépubère à avoir une érection et à s'engager dans une relation de pénétration et de circlusion vaginale. Pourtant, en ayant en tête l'importance du rôle reproducteur dans l'interpellation des sujets féminins et à son lien organique avec la reproduction de la communauté nationale, la locution déplace la situation du rapport sexuel vers un discours social de la sexualité et du genre. Cette sexualité est moins normée et se trouve dépeinte en termes de « jeu », où le nom tabou des parties génitales est remplacé par des points de suspension. Néanmoins, même si cette normativité est ici impossible, le texte rend grammaticalement la tension entre l'utilisation du « nous » où tous les corps sont dans un rapport de partage de l'action et

[818] *NBA*, p. 145.

l'utilisation du « je » comme actant masculin actif et du complément indirect « lui » comme actant féminin passif.

La narration se poursuit : « On riait comme des fous, cachés sous une galerie, dans un petit bois ou dans un hangar[819] ». Le jeu est doucement associé à la folie, le plaisir émanant d'une déviation du comportement attendu comme norme et de l'interdiction de la sexualité, qui s'incarnent alors dans une combinaison du plaisir physique et du plaisir de la transgression, dans des lieux cachés, hors du monde adulte et civilisé. Vallières y introduit néanmoins un rapport de domination à la consensualité incertaine : « Parfois, elle criait, quand je mordais un peu trop ses petits seins tout neufs[820] ». De manière semblable à la « course aux filles » et aux jeux de terreur genrée de Centre-Sud, le jeune Pierre mélange taquinerie et agression, se réfugiant dans son statut d'enfant et de cadet, soulignant que sa « bonne amie » était plus âgée que lui de trois ans.

Somme toute, Lise est dépeinte de manière positive, « elle était douce, indépendante, fière, malgré l'extrême pauvreté de sa famille[821] ». Bien que décrite rapidement, leur idylle se poursuit sur plusieurs années, jusqu'à l'adolescence, puisqu'à la fin, Lise a quinze ans. Leurs jeux deviennent alors plus sérieux : « Nous parlâmes de se marier et d'aller vivre en Ontario, dans la région de Timmins où elle était née[822] ». Ce projet d'avenir s'attache à une géographie précise et

---

[819] *Ibid.*, p. 145.
[820] *Idem*.
[821] *Idem*.
[822] *Idem*.

s'inscrit dans un large imaginaire du Canada français continental. Le fantasme colonial fonctionne aussi par l'appropriation d'une indianité : « Elle voulait si possible, aller encore plus au nord. Elle ressemblait à une i*dienne : elle avait besoin de vivre au milieu des forêts, à proximité des lacs, sous un ciel clair et toujours jeune[823] ». En faisant de Lise un « semblant d'I*dienne », Vallières lie encore son récit autobiographique à celui de la colonisation. Son enfance comme ses premières expériences sexuelles appartiennent à un lieu précivilisationnel, où le ciel apparait comme « toujours jeune ». Par le fait même, parce qu'elle est issue du monde mythique de l'enfance, il distancie Lise de l'archétype de la « femme québécoise » qu'il considère avec mépris. Ce costume d'i*dienne dont il l'affable invisibilise par le fait même l'existence réelle des femmes autochtones au soi-disant Canada pour la même époque, confinant leur présence à un lointain passé plus ou moins métaphorique. Et si la comparaison débute par une observation l'indépendance et de l'amour pour la nature de Lise, elle débouche sur un élément important du regard colonial patriarcal, la supposée disponibilité sexuelle des « I*diennes ». On y lit : « Quand elle eut quinze ans, plus d'un gars voulait coucher avec elle. Elle n'était pas de celles qui dédaignent faire l'amour avec différents types. Elle avait l'impression de leur rendre service. Elle me racontait tout ce qu'elle faisait et m'apprenait… [824]». Certes, ces caractéristiques peuvent être celles d'une femme québécoise de l'époque, mais la succession directe entre ce passage et son semblant d'indianité

[823] *Idem*.
[824] *Idem*.

rappelle douloureusement l'assujettissement des corps de femmes autochtones par la domination masculine coloniale blanche. Pour L. Betasamosake Simpson (Mississauga Nishnaabeg), ces représentations ne sont pas seulement des stéréotypes ou des motifs racistes, mais la survivance d'armes centenaires utilisées pour réduire les femmes autochtones à leur supposée agentivité sexuelle et pour les déposséder de leur pouvoir et de leur influence de manière stratégique[825]. Le discours de l'hétérosexualité structure la conquête du continent en insistant notamment sur les rapports sexuels entre colonisateurs français et femmes autochtones et le métissage en tant que mythèmes fondateurs de la communauté canadienne-française. Cette époque perçue comme lointaine, sorte d'adolescence de la société, associée à l'hétérosexualité nationalement exogame nécessaire à la pénétration du continent, est dépassée par un retour inévitable au mariage endogame, seule matrice réelle d'une nation blanche et française. On comprend alors qu'il y a, dans la proposition de Vallières, une cohérence entre l'ambiguïté qu'il entretient face à la nation et l'utilité qu'il trouve à recouvrir la femme qu'il désire d'un vêtement « i*dien ». Explicitement, il rejoue et réactualise le mythe fondateur de la nation et de la conquête du continent.

L'histoire de Lise se conclut avec son départ précipité : « Un jour, j'appris que Lise était partie et qu'elle ne reviendrait plus jamais. Était-elle retournée en Ontario ? Ni ses parents ni ses

[825] L. Betasamosake Simpson, *As We Have Always Done*, pp. 103–107.

frères et sœurs ne voulurent répondre à mes questions. Tous semblaient avoir accepté comme un fait normal et même banal son départ de la maison[826] ». L'interruption de leur relation, tout comme celle du récit de vie de Lise qui reste suspendu, marque la fin des premières expériences amoureuses et sexuelles de Pierre. Il connaîtra alors son « premier vrai chagrin », qu'il exprime dans la topique romantique d'un retour à la nature comme expression de l'âme : « Les bourgeons sortaient des arbres ; et des fleurs sauvages, ici ou là, semaient un peu de couleur et de beauté dans la poussière qui desséchait tout, qui dessècherait aussi ces fleurs[827] ». La poussière de Longueuil-Annexe, métonymique de l'urbanité et de la modernisation dessèche aussi la beauté de ce premier amour et sort définitivement Pierre de cet état d'enfance précivilisationnelle.

M. ET L'AVENIR CHIMÉRIQUE

« La grande noirceur » : voilà le titre choisi pour le chapitre consacré aux années d'adolescence de Pierre, dans une analogie entre la période historique et le parcours de vie. À quinze ans, il développe une amitié avec une jeune fille identifiée seulement par l'initiale « M. ». Il est étudiant au cours classique de l'Externat de Longueuil, contre l'avis de sa mère qui aurait préféré qu'il apprenne l'anglais et la comptabilité. Alors qu'il est rongé par l'angoisse et l'insomnie, son amitié avec M lui procure « un certain apaisement[828] ». Il était « subitement

[826] *Ibid.*, p. 146.
[827] *Idem*.
[828] *Ibid.*, p. 178.

tombé amoureux » et grâce à elle, « [il s'] évadait dans un avenir chimérique ». Cette union, d'emblée plus sérieuse que la relation avec Lise F., pourrait aboutir sur un mariage. Néanmoins, ce caractère « chimérique » présent dès le début de la scène laisse entendre que M. et Pierre avaient conscience de leur avenir limité. Vallières la décrit ainsi : « M. était une fille très simple, peu instruite, mais "ouverte" à toutes les questions. Elle était affectueuse sans être maternelle[829] ». Tout comme Lise, son appartenance au prolétariat pauvre est connotée positivement par Vallières qui y voit un signe d'honnêteté et d'authenticité. Qui plus est, si elle offre l'affection que Pierre recherche, il lui importe qu'elle ne le fasse pas d'une façon qui lui apparaisse « maternelle ». M. diffère de Madeleine ; surtout, elle respecte l'autonomie de Pierre. La description continue : « Elle ne se laissait pas caresser comme une poupée passive, mais était aussi "active", aussi sauvage, que moi[830] ». M. aussi se voit revêtir ici d'un vêtement « i*dien » qui lui donne ce caractère « sauvage » qui l'oppose aux « poupées » inanimées, c'est-à-dire à une forme de féminité domestique. C'est en ce qu'elle ressemble à Pierre qu'elle peut lui plaire. Il ajoute : « [n]ous aimions beaucoup le cinéma, tous les deux » et « comme moi, elle aimait que de longs moments de repos succèdent aux heures de frénésie ardente ». M. est en quelque sorte une version plus mature de Lise F. Vallières la décrit en des termes similaires, portant la même attention à la poitrine de la jeune femme : « [e]lle avait seize ans et ses seins étaient fermes[831] ».

[829] *Idem*.
[830] *Ibid.*, p. 178.
[831] *Idem*.

L'excitation adolescence et la fébrilité de la tension sexuelle sont associées aux premières formes de liberté. M. est surtout importante parce que « sa peau était douce et, quand [il] la caressai[t], [il] avai[t] le sentiment de devenir meilleur, plus tendre, plus humain[832] ». Toujours opposée à la figure maternelle, « M. était le remède qu'il [lui] fallait », car ses « engueulades continuelles avec [sa] mère [lui] durcissaient le cœur[833] ». On rencontre d'ailleurs la vignette de M. une dizaine de pages avant la scène de rupture maternelle et les références à ces nombreuses querelles préparent la dispute finale.

Par ailleurs, ces « chimères » qui les unissent ont un caractère politique :

> Quand nous allions au cinéma, c'était pour y rêver de ceux qui réussissaient à imposer leurs songes au monde, à transformer le monde, ou du moins, à se transformer eux-mêmes. Comme au cinéma, rien ne nous paraissait impossible, et nous nous caressions dans l'obscurité comme pour nous persuader que nos espoirs étaient tangibles[834].

Le cinéma devient non seulement le lieu associé à la liaison avec M., mais sert aussi le texte dans sa qualité d'art narratif, de mécanisme de distorsion du réel. L'obscurité de la salle de cinéma a remplacé les sous-bois et les hangars que Pierre fréquentait avec Lise, tout en reconduisant néanmoins le champ sémantique du secret. Ces lieux cachés où se côtoient sexualité et politique appartiennent à une époque qui précède la prise de conscience révolutionnaire. Le texte se poursuit :

---

[832] *Idem*.
[833] *Idem*.
[834] *Ibid.*, p. 178-179.

> Nous parlâmes bientôt de nous marier et je décidai que j'abandonnerais mes études en juin pour écrire et travailler à la réalisation de nos rêves. Je compris alors que j'allais au collège uniquement pour échapper à l'atmosphère morbide qui régnait chez moi; car, au fond, qu'avais-je à apprendre de mes pseudomaitres[835]?

Trois éléments de cet extrait doivent être soulignés. D'abord, le mariage apparait incontestablement comme l'institution qui régulariserait la relation intime cishétérosexuelle. Malgré la critique sévère du mariage de ses parents que Vallières développe dans les pages précédentes, qui se trouve d'une certaine façon étendue à toute la société à travers le dialogue du mari et de la « femme québécoise », Pierre adolescent ne semble pas s'opposer au principe même du mariage. Institution concurrente à l'école – le statut subordonné de l'apprenant étant en contradiction avec celui de chef de famille – Pierre envisage conséquemment d'abandonner ses études. En quittant sa mère pour une autre femme, il espère simplement améliorer sa situation. Deuxièmement, ce passage illustre que pour Vallières, le travail intellectuel, littéraire et politique n'est pas tributaire de la formation scolaire. Se faire intellectuel autonome et reprendre l'idée libertaire du « refus de parvenir », c'est aussi être lucide quant aux possibilités réelles d'un fils d'ouvrier d'accéder à l'université dans les conditions qui étaient les siennes. En ce sens, il s'agit de faire le choix avant d'y être obligé, et de le faire la tête haute. Enfin, il faut noter que dans ce potentiel mariage, rien n'est dit des occupations présentes ou futures de M.. Si Pierre souhaite se consacrer à l'écriture et à la « réalisation de nos rêves », peu importe la forme

[835] *Ibid.*, p. 179.

d'engagement que cela pouvait impliquer à l'époque, tout laisse entendre que M. se vouera à la domesticité du ménage en construisant un foyer qui ne serait pas plongé dans « l'atmosphère morbide » de celui des parents de Vallières. De là, il y a somme toute peu de différences entre leur couple et celui du couple du parc Lafontaine, vingt ans plus tôt. Rien ne permet de penser que Pierre ne reproduirait pas une vie très similaire à celle de ses parents, et la solitude dans laquelle se retrouvait Madeleine deviendrait rapidement celle de M., dont le jeu des initiales similaires se laisse voir comme une ombre.

Cette situation vient éclairer la réflexion que partage Vallières plus loin : « Peut-être avais-je eu tort de me quereller avec ma mère si souvent[836]… ». La difficulté de la vie familiale le pousse à envisager un mariage précoce, mais il ne peut obtenir la garantie d'une situation fondamentalement meilleure, à moins de rêver d'un mariage comme au cinéma. La mise en texte de ces réflexions se poursuit : « de toute façon, je ne serais pas commis de banque… Et puis, enfin, je quitterais la maison…[837] ». Les principales coordonnées de sa vie seraient appelées à changer par cette union. Il refuserait d'être « commis de banque » comme le souhaite sa mère, mais rien ne garantit qu'il n'occuperait pas un poste aussi médiocre et aliénant dans un nouveau secteur. Enfin, s'il quittait cette maison, il en aurait une autre, sous sa responsabilité, ce qui n'est pas gage d'une liberté accrue. La répétition des points de suspension marque alors l'hésitation et la fuite.

---

[836] *Idem*.
[837] *Idem*.

Toute la rêverie du mariage est néanmoins rapidement interrompue : « La mère de ma "fiancée" nous trouvant trop jeunes ne voulut entendre parler de rien[838] ». Vallières profite de cette opposition pour mentionner qu'il avait quant à lui « décidé d'alerter la famille seulement quand tout serait réglé[839] », laissant sa famille dans l'ignorance. Il peut ainsi continuer à bénéficier pendant ce temps des mêmes conditions au sein de la maison paternelle. La relation entre Pierre et M. continue « comme avant… avec un peu moins d'enthousiasme, cependant[840] ». Leur histoire se termine rapidement :

> Puis, à l'approche des Fêtes, l'envie me prit de lui faire un cadeau assez somptueux. Pour accumuler l'argent nécessaire, je multipliai les larcins, ici et là. Déjà, pour payer le cinéma, il m'était arrivé plus d'une fois de voler quelques « trente-sous » à ma mère. Un bon jour, ma mère découvrit mes sources de financement et s'organisa avec la mère de M. pour que nos fréquentations soient rompues. Ma mère ignorait tout de notre amour ; elle croyait à une simple camaraderie. La mère de M., cependant, était mieux renseignée ; mais elle s'entendit très bien avec ma mère. Pourquoi ? Je ne l'ai jamais su au juste, mais je crois qu'elle vit subitement en moi un voleur. Son père en était un, et il était en prison depuis des années[841].

On relèvera une certaine confusion grammaticale dans cet extrait. Le « Pourquoi ? » qui semble contester le fondement de la bonne entente entre les deux mères renvoie finalement aux raisons plus larges pour lesquelles la mère de M. n'approuvait pas Pierre. Quant au « père » qui est en

---

[838] *Idem*.
[839] *Idem*.
[840] *Idem*.
[841] *Ibid.*, p. 180.

prison depuis des années, il s'agirait grammaticalement du père de la mère, en l'occurrence du grand-père de M., mais il n'est pas certain que Vallières ne parle pas plutôt du père de M., absent de la scène où apparaitront plus tard des « histoires de maris emprisonnés ». Cette confusion stylistique contribue à renforcer l'alliance entre les deux mères dans leur rôle d'antagonistes.

Par ailleurs, Pierre a dû dépouiller ses parents de ressources déjà limitées pour entretenir son idylle. Si on y parle seulement du vol de « quelques "trente-sous" à [la] mère », le texte occulte qu'il s'agit selon toute vraisemblance de l'argent gagné par son père, celui-ci octroyant à sa femme une partie de son salaire pour les besoins de la famille et de la maison. On relèvera aussi que dans un contexte « morbide » marqué par de « nombreuses querelles », ces larcins symbolisent autant de petites attaques contre la figure maternelle et le texte ne laisse place à aucune trace de remords. D'autre part, si les mères s'unissent pour mettre un terme à la relation adolescente, c'est que celle-ci ne leur apparait pas bénéfique, en ce que les concerné·e·s sont très jeunes, sans diplôme et sans ressource. Parallèlement, c'est aussi en rapport à la criminalité que la relation est interrompue par cette alliance des mères. En se trouvant comparé au père prisonnier, Pierre est interpellé en potentiel criminel. Cette méfiance semble en partie justifiée par l'aveu de vol que l'on retrouve quelques lignes plus haut. Vallières a l'impression que sa propre mère le perçoit ainsi. Rien n'indique que la grande précarité associée à ce mariage chimérique n'aurait pas mené Pierre à commettre des actes criminalisés. Cette réflexion est paradoxale, puisque Vallières revient sur cette anecdote au moment où il est emprisonné à New York. Elle donne l'impression que « l'individu Pierre Vallières » était, dans tous les cas, déterminé à se

retrouver en prison, peu importe le chemin de vie emprunté. Néanmoins, le chemin qui l'y mènera importe puisque tout l'essai constitue le plaidoyer d'un prisonnier politique plutôt que de droit commun.

Cette histoire d'amour qui « tourna en queue de poisson[842] » est interrompue par l'obéissance de M. à sa mère, M. qui « supplie » Pierre de ne « pas chercher à la revoir pendant deux mois[843] ». Pierre transforme sa souffrance émotionnelle en un ressentiment misogyne contre M. :

> Je lui écrivis plusieurs lettres. Aucune réponse. Je n'osais croire que cet amour s'était volatisé [sic]. M. n'était-elle qu'une petite sotte que sa mère avait réussi à effrayer par des histoires de voleurs, de femmes abandonnées, de maris emprisonnés, d'enfants affamés ? Je lui écrivis une dernière fois pour lui fixer un rendez-vous. Je la priais de « consentir » à une explication. Elle ne vint pas au rendez-vous[844].

Le texte donne alors l'impression que cet amour n'était pas plus réel qu'au cinéma et qu'il aurait été détruit par les « histoires » de la mère de M.. Pourtant, ces « histoires de voleurs, de femmes abandonnées, de maris emprisonnés, d'enfants affamés » sont absolument vraies pour elle : il s'agit directement de sa situation. Les mères témoignent d'une conscience spontanée des déterminismes sociologiques qui pèsent sur leurs enfants et tentent, maladroitement et abruptement, de les en détourner au mieux de leurs capacités. Dans ces conditions, on comprend

[842] *Idem*.
[843] *Idem*.
[844] *Idem*.

que M. met un terme à la relation. En la traitant de « sotte », Vallières confirme implicitement que, pour lui, l'attitude intelligente d'une femme aurait été la confiance aveugle sur la base de l'amour. La mise en cause de cet amour est structurée par le genre : sans réponse de M., l'amour se « volatilise ». S. Firestone, dans le chapitre consacré à l'amour de son ouvrage *The Dialectic of Sex* explique que l'amour n'est pas un simple phénomène altruiste[845]. Au contraire, il s'agit d'une disposition à considérer positivement l'intégration de l'autre à soi. Elle affirme alors :

> Love between two equals would be an enrichment, each enlarging himself through the other: instead of being one, locked in the cell of himself with only his own experience and view, he could participate in the existence and view, he could participate in the existence of another–an extra window on the world. This counts for the bliss that successful lovers experience: Lovers are temporarily freed from the burden of isolation that every individual bears[846].

Ce qui complique la situation dans le système hétéropatriarcal, c'est qu'il y a un déséquilibre entre la balance des pouvoirs, fondé dans le genre. Les femmes doivent alors chercher l'approbation d'un homme singulier, à défaut de pouvoir obtenir celle de la société des hommes en général, dans un contexte de dépendance économique généralisée. Parce que M. est associée au fardeau de l'amour, sémiotiquement genré, son refus apparait insensé pour Vallières qui doit revenir sur les qualités positives qu'il lui accordait précédemment pour la replacer du côté des figures maternelles dépréciées. Cette expérience abrupte avec M., cette relation qui n'a pu survivre en

[845] S. Firestone, *The Dialectic of Sex*, p. 128.
[846] *Idem*.

dehors de l'obscurité des salles de cinéma et des fantasmes, marquera Pierre qui verra cette souffrance comme une blessure qui justifierait la méfiance et la violence symbolique qu'il entretiendra avec les autres figures féminines.

LA FEMME DE MAURICE

La huitième partie du troisième chapitre, « La grande noirceur » présente Maurice, un ami que fréquente Vallières lorsqu'il est jeune adulte. Cet homme est décrit comme « un artiste, un penseur chrétien, un mari heureux (?), un excellent père de famille[847] ». La majorité de cette séquence est consacrée à l'influence intellectuelle et artistique que celui-ci opère sur le jeune Vallières. Mais cette description initiale, en particulier ce point d'interrogation qui marque son statut de mari heureux, ouvre un espace dans le texte pour interroger l'état de cette conjugalité. En apparence, Maurice semble épanoui. Vallières, pourtant, remet en question ce fait. S'il a des raisons explicites de le faire, le texte ne les reconduit pas. Au contraire, il semble plutôt que ce soit la simple situation de conjugalité qui apparait difficile à considérer comme heureuse pour Vallières. À la suite de plusieurs pages consacrées aux questions philosophiques qui le retiennent alors, on peut lire : « Plus je croyais connaître Maurice, plus je discutais avec lui, plus je me laissais sombrer dans une espèce de rêve à demi rationalisé, à demi volontairement fou[848]… ». Cet état

[847] *NBA*, p. 206.
[848] *Ibid.*, p. 218.

semble résulter de ces réflexions philosophiques sur le sens de la vie et de l'existence, mais c'est à partir de là que le texte interroge plus ouvertement la situation maritale de Maurice :

> De quoi donc parlait Maurice quand il était seul avec sa femme ?... Elle paraissait si peu compliquée et si loin de notre recherche ! Pouvaient-ils se comprendre sans parler le même langage ? Jamais elle ne participait à nos longues conversations « philosophiques ». Elle préparait les repas, lavait les enfants, rangeait les livres qui traînaient ici et là, nous servait le café avec une douceur qui la rendait plus belle que les femmes de Modigliani. Et chaque fois que je la regardais, je me récitais intérieurement un poème d'Eluard ou d'Aragon[849].

Ce portrait dépeint la corrélation que fait Vallières entre son développement intellectuel et son rapport non seulement à la femme de Maurice, mais plus largement aux femmes en général, qui ne parlent pas le « même langage ». Influencé par le personnalisme chrétien de Maurice, Pierre s'éloigne de la politique pendant ces années. Son ami « croyait que l'engagement véritable, pour chaque homme, était d'accéder par l'art et la prière à sa pureté originelle et d'en tirer, pour l'humanité, une espèce de grâce qui la laverait de ses souillures, d'en tirer une lumière qui ferait voir le cœur du monde aux hommes[850] ».

Opposé à ce que l'on pourrait qualifier d'art engagé, l'art pour l'art, ici présenté dans sa topique chrétienne, se structure grâce à sa fonction autotélique. Si l'on se souvient de la préface de *Mademoiselle de Maupin* rédigée par T. Gautier comme l'un des principaux plaidoyers en faveur de ce slogan, on doit souligner par le fait même que cette posture possède un caractère

---

[849] *Ibid.*, p. 218.
[850] *Ibid.*, p. 217.

indéniablement genré. Le roman de Gautier qui prend position contre le moralisme de façade met en scène le personnage de D'Albert. Ce dernier se soumet à une quête esthétique, intrinsèquement liée à l'amour d'une femme. Soumise à la quotidienneté de la vie domestique, la femme de Maurice pour sa part ne peut purement incarner un tel objet d'adoration, mais elle arrive tout de même, dans l'accomplissement de tâches domestiques, à performer une « douceur qui la rendait plus belle que les femmes de Modigliani ». C'est-à-dire qu'à regarder cette femme les servir, Vallières trouve une expérience esthétique plus forte que celle qu'offrent les grands maîtres. Comme le souligne A. Uberfeld dans son étude de *Mademoiselle de Maupin*, une sorte de concurrence s'établit « pour la dignité de l'objet idéal entre la femme et l'œuvre d'art[851] ». Cette femme n'est donc pas seulement un idéal de beauté, elle est la « matérialisation physique de l'objet d'amour en objet d'art, en objet d'amour, d'amour concret, physique[852] ». Les tensions générées par la confrontation entre l'impossibilité pratique de l'achèvement de ce processus et l'expérience de réalité textualisée par Gautier amène le personnage de D'Albert à prendre conscience de sa folie, dans un mouvement similaire à celui que décrivait Vallières plus tôt. Mais toute la problématique narrative de *Mademoiselle de Maupin* réside dans le fait que D'Albert trouve finalement cet idéal de beauté non pas chez une femme, mais chez un homme, Théodore de Séranne. La mise en abyme théâtrale autour de la pièce *As You Like It* mènera éventuellement

[851] A. Ubersfeld, « Théophile Gautier ou le regard de Pygmalion ».
[852] *Idem*.

à la découverte de l'identité de genre de Théodore, assigné femme à la naissance, rappelant par le fait même que « all the world's a stage, and all the men and women merely players ». Mais au-delà de ce renversement – qui ne trouve d'ailleurs pas de conclusion fixe dans le roman de Gautier – il est intéressant de voir qu'il y a une difficulté fondamentale à prendre une femme comme sujet d'affection alors qu'elle est posée comme un objet dont l'idéalisation fonctionne grâce à un processus permanent de différence.

S'il n'y a pas d'ambiguïté dans *NBA* quant au genre de la « femme de Maurice », elle incarne si profondément l'altérité que sa capacité à « être » est remise en question, puisque Vallières dans ce contexte identifie la quête philosophique au sens réel de l'existence. Celui-ci se trouve ainsi dépolitisé par son amitié avec Maurice. Vallières avoue avoir été sensible à l'argument selon lequel « la politique souillait ce qu'il y avait de meilleur en l'homme : son silence, son regard posé sur le fondamental, sur l'ÊTRE et l'ESSENCE[853] ». La femme objectifiée ne peut arriver à être interpellée en sujet de sa propre quête ontologique. Cette inadéquation génère un mouvement d'attraction et de répulsion dans la relation qu'entretient Pierre à la « femme de Maurice ».

À cela s'ajoute qu'elle est non seulement plus belle que les grands tableaux et digne des plus grandes poésies, elle est aussi objet d'un désir charnel : « J'aurais aimé qu'elle pût commettre

[853] *NBA*, p. 216.

l'adultère, même si Maurice était mon ami[854] ». Si Vallières ne veut pas passer pour un homme prude – un état qui serait contraire à sa persona d'homme d'action, militant pour la liberté, redevable qu'à lui-même – le texte contourne son propre désir en renvoyant la responsabilité de la condition de possibilité sexuelle sur la « femme de Maurice ». Formulation absurde, puisque l'on peut toujours commettre l'adultère, antithèse du mariage en ce qu'il n'est empêché que par la loi morale et non la loi sociale. Si elle ne le « peut pas », c'est qu'elle considère les raisons morales comme supérieures et que conséquemment, elle ne veut pas. Cette formule permet tout de même à Vallières de poser son désir en restant dans une posture virile, en sous-tendant qu'il rejette le moralisme et en reléguant les possibilités de cette relation dans un idéal inatteignable.

La douce folie engendrée par la prise de conscience de l'impossibilité de cette quête existentielle amène Vallières à écrire qu'il se trouve confronter à « un vide intense[855] », tout comme Maurice. On peut lire : « J'avais 17 ou 18 ans. Il en avait 24. J'étais célibataire. Il était marié et père de trois enfants. Mais notre vide était le même. Nous éprouvions à nous contempler le même vertige : le Québécois n'avait rien à vivre[856]… » Le mariage et la famille les distinguent, mais leur conception du monde les amène au même point de réflexion. Conséquemment, la

[854] *Ibid.*, p. 218-219.
[855] *Ibid.*, p. 219.
[856] *Idem*.

quête d'une épouse et l'établissement d'une famille ne peuvent désormais plus être une voie de salut pour le mal être de Pierre, comme cela avait été le cas avec M.

MICHÈLE, LA FEMME FATALE

La figure de Michèle occupe presque toutes les dernières parties du chapitre « La grande noirceur ». Cette histoire marquera aussi clairement la fin de l'adolescence de Pierre. Le récit commence par la scène de leur rencontre :

> Entre-temps, j'avais fait la connaissance de Michèle, lors du lancement de l'Etoile pourpre, d'Alain Grandbois par les éditions de l'Hexagone. Après avoir échangé quelques mots avec Grandbois et Anne Hébert, je m'étais retiré dans un coin de la salle de l'École des Beaux-Arts, où le lancement avait lieu. Je sirotais un verre de cidre tout en observant cette société sophistiquée, avec mépris.
>
> Une jeune femme, aux cheveux très noirs et aux yeux verts, dont la robe de laine rouge accentuait la beauté et la fermeté des seins, me tendit un petit gâteau en me disant :
>
> — Comme vous avez l'air moqueur ! Cette foule ressemble à un cirque, n'est-ce pas[857] ?

Michèle est ce que l'on pourrait appeler une « femme du monde ». Elle fréquente le milieu littéraire québécois autour duquel gravite alors P. Vallières, en dépit de son « mépris ». Tout comme Lise F. et M., Michèle est introduite par une description physique et une remarque sur la « fermeté de ses seins », qui confirme ici qu'elle est une femme adulte. D'une manière similaire,

[857] *NBA*, p. 221.

Vallières a « déjà envie de la caresser[858] ». Ce qui diffère néanmoins des amours de jeunesse, c'est que Michèle est la première figure féminine après Madeleine dont la parole est directement reprise par un dialogue. Cela a pour effet de lui donner plus d'agentivité qu'à la « femme de Maurice » par exemple. Mais elle est par le fait même plus menaçante, possiblement plus contrôlante pour Pierre, comme l'était sa mère.

Leur deuxième échange tourne autour de la poésie que lit Vallières – un recueil du poète gallois Dylan Thomas – sur laquelle Michèle l'interroge et qui amène celui-ci à s'ouvrir quant à ses positions sur l'art et la quête existentielle. Mais le dialogue est illusoire : Michèle « [l'] écouta, sans dire un mot[859] ». Vallières souligne alors qu'il n'avait « jamais perçu dans un regard de femme une curiosité aussi intense[860] ». La scène est en ce sens représentative de toute leur relation et se construit autour des jeux de regards et de perceptions. Le lancement est un événement mondain du milieu littéraire où il s'agit de voir – un livre, un auteur, un éditeur – mais aussi d'être vu. *NBA* reproduit ce phénomène à petite échelle en nommant les célébrités présentes, notamment Grandbois et Anne Hébert. À l'écart, il « observ[e] cette société sophistiquée » où se démarque Michèle. Le cirque de la foule constituait un spectacle, mais la femme monopolise désormais le spectateur, souriant de « toute sa bouche sensuelle » et de ses « yeux très grands,

[858] *Ibid.*, p. 222.
[859] *Idem*.
[860] *Idem*.

lumineux[861] ». De prime abord, ce n'est pas tellement la singularité de sa personnalité qui retient l'attention de Pierre, mais plutôt sa capacité à s'intéresser à lui. Michèle transfère rapidement cet intérêt dans un rapprochement physique : « elle colla ses genoux aux [s]iens, posa ses mains sur [s]es cuisses[862] ». Elle maintient ce rôle de faire-valoir, « toujours muette[863] » alors qu'elle l'embrasse. Elle se lève ensuite, prête à quitter la pièce et dit : « Pierre […] tu veux venir chez moi dimanche ? Robert… enfin mon mari ne sera pas là. Il faut que tu me parles encore de Dylan Thomas. On dirait que sa vie, son ivresse[864]… ». Cette scène permet de comprendre très clairement que Michèle y tient le rôle de la femme fatale. Elle est construite autour de l'ellipse – le texte ne reprend pas les descriptions qu'aurait offertes Vallières sur la vie et la poésie de Thomas, ni les réflexions philosophiques qui l'habitent – créant l'impression que la caresse, le baiser et l'invitation se suivent sans interruption. Il apparait évident que l'intérêt de Michèle pour la « vie » et l'« ivresse » attribuées à Thomas n'est qu'un subterfuge vers la sexualité. Pierre est alors présenté comme un jeune homme naïf en quête d'amour, c'est-à-dire essentiellement en quête d'attention, d'affection et de soins. Après avoir convenu d'un rendez-vous pour le dimanche suivant, on retrouve Pierre, seul sur le chemin de Ville Jacques-Cartier où il interroge « l'image souriante de Michèle[865] » et il se demande si tout cela n'était qu'un rêve.

---

[861] *Idem*.
[862] *Idem*.
[863] *Idem*.
[864] *Idem*
[865] *Idem*.

Ce doute est rapidement évacué pour laisser place à la description de la relation intime que Michèle et Pierre établissent. Le texte se poursuit :

> Je vis de plus en plus rarement Maurice, Miron et la plupart de mes amis, consacrant mes fins de semaine à découvrir et à posséder Michèle, à me laisser fouiller et méduser par elle. Nos relations étaient sensuelles et tourmentées, comme les soliloques qu'inventaient *Les porteurs d'eau*, avec une délivrance complaisance dans l'immoralité[866].

Le langage cru utilisé renforce l'idée d'immoralité. Mais il témoigne aussi d'un rapport genré : Michèle est objectifiée par la « possession » dont la polysémie sexuelle renforce le caractère patriarcal. Vallières ne se représente pas sans hésitation sous les traits d'un homme viril. Il déclare « se laisser fouiller et méduser », c'est-à-dire qu'il se retrouve dans une position de vulnérabilité. Cet effet paralysant, qui rappelle la mythologique Méduse[867], accentue non seulement le rôle de femme fatale de Michèle, mais interpelle Pierre en héros.

En donnant à voir sa fragilité, Vallières construit dans le texte un dispositif qui expose sa blessure et son humiliation. Michèle, au contraire, est dépeinte en contrôle de la situation, tout

---

[866] *Ibid.*, p. 223.

[867] H. Cixous utilise cette figure dans son texte « Le Rire de la méduse », qui s'intéresse aux mécanismes du phallogocentrisme dans l'écriture, mais qui reprend par le fait même les codes de la racialisation pour décrire l'oppression de genre, notamment ceux autour de la topique du « continent noir » dont nous avons parlé dans la section précédente. Cette réflexion éclaire en contrejour la proposition de Vallières : « On nous [les femmes] a figées entre deux mythes horrifiants : entre la Méduse et l'abîme. Il y aurait de quoi faire éclater de rire la moitié du monde, si ça ne continuait pas. Car la relève phallo-logocentrique est là, et militante, reproductrice des vieux schémas, ancrée dans le dogme de la castration. Ils n'ont rien changé : ils ont théorisé leur désir pour de la réalité. […] Tant pis pour eux s'ils s'effondrent à découvrir que les femmes ne sont pas des hommes, ou que la mère n'en a pas. Mais est-ce que cette peur ne les arrange pas ? Est-ce que le pire, ce ne serait pas, ce n'est pas, en vérité, que la femme n'est pas castrée, qu'il lui suffit de ne plus écouter les sirènes (car les sirènes, c'étaient des hommes) pour que l'histoire change de sens ? Il suffit qu'on regarde la Méduse en face pour la voir : et elle ! n'est pas mortelle. Elle est belle et elle rit ».

comme lors du lancement : elle organise les rencontres secrètes lors des absences de son mari. Le trope de la femme fatale structure le récit tout en recréant l'ambiance des années 1950 et de son cinéma. Du spectateur caché dans l'ombre qu'il était lors de son histoire avec M., il est désormais au premier plan avec Michèle. M.A. Doane formule cette proposition, en réfléchissant aux effets provoqués par cette figure :

> The femme fatale is the figure of a certain discursive unease, a potential epistemological trauma for the most striking characteristics, perhaps, is the fact that she never really is what she seems to be. She harbors a threat which is not entirely legible, predictable, or manageable. In thus transforming the threat into a secret, something which must be agressively revealed, unmasked, discovered, the figure is fully compatible with the epistemological drive of narrative, the hermeneutic structuration of the classical text. This imbrication of knowledge and sexuality, of epistemophilia and scopophilia, has crucial implications for the representation of sexual difference in a variety of discourses[868].

Toute la figure de Michèle trahit cette ambiguïté de la menace féminine qui plane sur le rapport de l'homme à la sexualité et à la connaissance du monde en tant qu'être. La « fatalité » de cette femme pour le protagoniste devient rapidement une menace puisque celui-ci est saisi d'une jalousie dans « sa chair bouillante de sang[869] ». Se retrouvant dans une position pire encore que la vulnérabilité, l'« amertume surgit de [sa] bouche comme un insecte qui inspire de la répulsion[870] ». Celle-ci teinte cette partie du texte et mène à une description méprisante et

[868] M. A. Doane, *Femmes fatales*, p. 1.
[869] *NBA*, p. 223.
[870] *Idem*.

violente de Michèle :

> Elle délia ses caresses comme on défait un songe et me dit que je n'étais pour elle qu'un ami, alors que lui (il était plus âgé qu'elle d'au moins quinze ans) était vraiment son homme. Avec moi, comme avec d'autres, elle s'était amusée à jouer aux fesses entre deux chansons tristes de Ferré, un verre de whisky à portée de la main… Et moi qui prétendais la posséder, la pénétrer complètement, quand je la serrais de toutes mes forces sur mon corps bandé à craquer. J'éjaculais ma virilité dans une catin de soie précieuse. J'aurais pu aussi bien me masturber avec un mouchoir de luxe[871] !

Vallières met en scène ce qui apparait comme une trahison ou une humiliation. Il insiste surtout sur la solitude qu'il éprouve et qu'il associe à la honte de la masturbation. Pourtant, ni la trahison ni l'humiliation ne sont causées directement par Michèle, telle qu'elle est présentée dans le texte. Pierre, tout comme le lectorat, est au courant de sa situation conjugale dès la première rencontre. Certes, la jalousie vécue peut s'avérer plus difficile à gérer que prévu, mais Vallières canalise rapidement cette souffrance et cette difficulté vers la violence et l'humiliation à laquelle il soumet cette femme. La trahison devient alors une prise de conscience : il se voyait tout entier dominant, maîtrisant les codes de la virilité patriarcale (« moi qui prétendais la posséder, la pénétrer complètement »), son « corps bandé à craquer » incarnant l'authenticité de l'être, un être évidemment masculin.

La comparaison que fait Vallières entre Michèle et une « catin de soie précieuse » accentue le contraste entre l'authenticité virile de Pierre et la superficialité supposée de Michèle,

---

[871] *Idem*.

qui n'est pas sans écho avec le caractère de « bel objet » qui qualifiait la femme de Maurice. Pourtant dès la première rencontre, Vallières l'avait vu comme une « poupée souriante aux grands yeux ». Qui plus est l'utilisation de la métaphore de la catin pour décrire une femme qui vend des services prostitutionnels, est supposée intensifier, de manière putophobe, l'humiliation de Michèle. Enfin, en la comparant à un « mouchoir de luxe », le texte déprécie sa sexualité tout en impliquant que Pierre attendait plus de cette relation. Néanmoins, ce « plus » n'est jamais clairement circonscrit. D'une part, il était évident que Michèle n'était pas disponible pour une relation de couple ou de mariage. D'autre part, il faudrait avouer que Pierre avait besoin de soins et d'attention, mais cette admission nous renverrait à la figure maternelle de qui Michèle est l'antithèse. Celle-ci n'est d'ailleurs pas liée aux structures familiales traditionnelles (elle n'a pas d'enfants, fréquente plusieurs hommes et mène une vie mondaine ; on apprendra même plus tard que Robert et elle ne sont pas légalement marié·e·s). Conséquemment, son lien avec la nation est aussi ténu ; aucune coordonnée sociale ne la relie à la québécité. Si elle fréquente des lieux urbains montréalais, elle le fait de la même manière qu'on le ferait à Paris. Son écoute des « chansons tristes de Ferré » est la seule particularité culturelle qui lui soit associée, faisant écho à l'atmosphère d'existentialisme absurde de la Rive-Gauche que Vallières méprise à d'autres moments du texte. Contrairement à Lise F. et à M., on ne connaît rien de son milieu d'origine et elle ne se trouve pas vêtue d'un vêtement « i*dien » qui détonnerait avec son caractère mondain. La figure de Michèle est ancrée dans une forme de sexualité infertile, métonymique d'un rapport du texte à la nation. La femme fatale n'est pas la femme-pays mironienne. Sa sexualisation est

somme toute générique. Elle est une femme universelle – c'est-à-dire universellement disponible, pour reprendre le motif d'humiliation et échappe d'une certaine manière à la nécessaire complémentarité hétérosexuelle comme fondement de la structure sociale et économique.

L'humiliation se trouve rapidement refoulée dans une violence de domination : « Je me retirai de son corps avec une douleur hurlante au ventre. J'eus envie de la gifler, de lui briser un disque sur la tête, de la noyer dans son bain[872] ». Ce désir de contrôle et de destruction est représenté dans les mêmes termes que le désir sexuel. Envahi par la pensée obsessive de la « caresser de nouveau », cette tension mène Pierre à se sentir « humilié et à demi-fou[873] ». La conclusion de cette partie laisse place aux mots rapportés de Michèle, à qui Pierre demande des explications. Ce procédé accentue l'effet d'humiliation du personnage masculin qui avait jusque-là monopolisé la parole. Les « explications » de Michèle sont néanmoins teintées d'un mépris qui donne l'effet d'être affecté et d'utiliser la figure de Michèle comme incarnation du conflit intérieur de Vallières. Elle dit d'abord, en « souriant, comme au soir de [leur] rencontre[874] », une observation qui souligne la constance du personnage :

> Mon pauvre vieux, tu es trop exigeant. Pourquoi cela ne te suffit-il pas de t'amuser, comme les autres ? coucher [sic] avec quelqu'un n'a rien d'extraordinaire, ça n'engage pas davantage qu'une soirée au théâtre. Un

[872] *Idem*.
[873] *Ibid.*, p. 224.
[874] *Idem*.

> jeu, un jeu, Pierre ! Cesse donc de chercher l'Absolu en tout. Faire l'amour, après tout, ce n'est pas trouver… Dieu, ni même se trouver soi-même[875].

Ces explications reprennent certains éléments de l'angoisse du protagoniste – la recherche de l'absolu, l'exigence, la question de Dieu. Elles permettent de réaffirmer le rapport détaché de Michèle à la sexualité et de présenter clairement dans le texte que la solution à la quête de Pierre ne se trouve ni dans l'amour ni dans le sexe. En comparant la sexualité à une « pièce de théâtre », Michèle enrichit tout le trope du carnaval et de la mise en scène sociale ainsi que les jeux sur les rapports entre passivité et agentivité, entre acteur et spectateur, entre folie et raison, qui en sont partie prenante. Les explications se poursuivent sur un autre ton, marqué par « une grande douceur[876] » :

> Tu sais, Pierre, trop de choses, de souvenirs, d'habitudes m'attachent, aujourd'hui, à lui. Nous ne sommes pas mariés légalement parlant, mais nous sommes trop unis pour nous séparer. Nous nous amusons avec les autres, selon les occasions et les individus qui se présentent, mais nous ne faisons vraiment l'amour qu'ensemble. Je ne sais si tu peux comprendre…[877]

Ces explications indiquent clairement que Michèle n'est pas disponible, socialement ou psychologiquement pour une relation plus complexe avec Pierre. M.A. Doane souligne que la femme fatale se constitue largement dans son opposition à la figure maternelle : elle est stérile et, de manière analogue, ne produit rien dans une société qui fétichise la production[878]. Elle

---

[875] *Idem*.
[876] *Idem*.
[877] *Idem*.
[878] M. A. Doane, *Femmes fatales*, p. 2.

souligne également que l'importance de cet archétype, depuis la modernité de Gautier et de Baudelaire, s'explique notamment par son ambivalence. Elle n'est pas le sujet du pouvoir, mais elle n'en est pas strictement l'objet, elle le porte (elle est la « *carrier* »). Si la femme fatale est une figure du corps surexposé, c'est que son corps représente une agentivité qui dépasse sa conscience. L'humiliation que ressent Pierre n'est pas validée par Michèle, qui n'a en fait aucune raison de penser qu'elle l'aurait trompé ou humilié, puisqu'elle a été honnête et fidèle à elle-même. Lui seul avait le désir de la « posséder ». Michèle reconnait néanmoins la souffrance de Pierre et possède la lucidité de comprendre qu'il la canalise dans des désirs de violence : « Tu n'es pas le premier à vouloir me battre[879] ».

Les explications se concluent par cet ajout : « je suppose que bien des femmes rêvent de tuer Robert, car c'est un Don Juan de race[880]… ». Cette supposition est intéressante puisqu'elle fait de la situation de Robert un miroir de la situation de Michèle. Pourtant, le caractère genré et inéquitable de l'hétérosexualité permet de remettre en question la similitude entre le désir de violence de Pierre et celui présumé des amantes de Robert. L'expression « Don Juan de race » laisse plutôt entendre que celui-ci est un séducteur sans scrupule. Il s'agit aussi de l'une des rares occurrences du mot « race » et bien qu'il ne s'agisse pas à proprement parler d'un sens lié à la racialisation du monde, elle marque néanmoins la distance entre Robert, qui appartient à une

[879] *NBA*, p. 224.
[880] *Idem*.

race noble et virile, et le costume d'appropriation culturelle que revêt Vallières grâce à la figure-titre de l'essai. La fidélité de Robert ne va qu'à l'accumulation de conquêtes féminines infertiles plutôt qu'au peuple, ou à la nation. Vallières insiste sur cette distinction en terminant cette partie par ces mots : « Je me sentis torturé, comme si ses ongles voulaient m'arracher un morceau de chair. Elle en voulait peut-être pour déjeuner. Je m'affalai sur son lit comme un clown de Picasso interrogeant le Destin. Je n'étais pas un Don Juan[881] ». La violence est d'abord reconduite, mais transférée dans les gestes de Michèle, comparée à une mante religieuse. Elle correspond surtout à une projection et à une expurgation de la douleur de Pierre. L'affalement qui s'en suit témoigne de l'acceptation partielle de l'humiliation de Pierre et fait de son impression d'être ridicule une mise en scène, comme un clown dans une toile de Picasso. La déclaration finale rappelle sa différence avec Robert dans une ultime capitulation et signifie clairement que cette vie mondaine ne convient pas à Pierre Vallières.

La dixième partie du troisième chapitre est très brève ; elle ne consiste qu'en une seule page. Mais elle revient sur la figure de Michèle : « Je revis encore, quelquefois, Michèle ; car on n'oublie pas facilement une peau comme la sienne. Mais la jalousie me rendait presque impuissant[882] ». Sans surprise, la « peau » féminine incarne tout le souvenir, dans une synecdoque du corps fétichisé et de la sexualité. La deuxième phrase témoigne du caractère

[881] *Idem*.
[882] *Ibid.*, p. 225.

stérile de la relation, étouffée par la jalousie. Mais la nuance est importante, la « presque impuissance » n'est pas une impuissance réelle. D'abord, Vallières travaille le motif de l'humiliation jusqu'à son paroxysme, la perte de la virilité masculine. En faisant « presque » comme, on convoque l'horrible sensation de l'échec tout en ne la considérant que comme une possibilité, et non une réalité corporelle. Cette « presque impuissance » permet tout de même la sexualité avec Michèle, contrairement à ses jeux infantiles avec Lise. Dans un contexte hétéronormatif, une complète impuissance annulerait cette relation. Seule la possibilité réelle de la sexualité permet à Vallières de poser le choix de la refuser.

Bien que le texte fasse brièvement mention de Michèle à la toute fin du chapitre (« J'avais aimé Michèle. À quoi bon[883] ? »), leur relation arrive à sa fin narrative. Le texte se poursuit : « Le seul fait de penser que nous jouions la comédie me donnait envie de la jeter dans un coin comme une poupée d'enfant qui ne peut pas dialoguer avec son propriétaire[884] ». Il s'agit d'une difficile conclusion : si on y comprend la souffrance de Pierre, l'objectification de Michèle mène à son rejet violent. Fidèle aux métaphores de la partie précédente, le texte prolonge les références au théâtre et au spectacle (« nous jouions la comédie ») où la sexualité est une forme spécifique de carnavalesque, dont l'effet illusoire est peut-être plus grand encore que celui de la politique pour Vallières. Sur cette scène, les rôles – la femme fatale, la catin, le clown, le Don Juan – sont peut-

[883] *Ibid.*, p. 227.
[884] *Ibid.*, p. 225.

être performés dans des sphères privées, ils n'en restent pas moins socialement construits. Comme le souligne J. Butler, il n'y a pas d'essence à exprimer ou à externaliser par le genre ni d'objectif idéal à atteindre, parce que le genre n'est pas un fait. Ce sont au contraire les *actes* du genre qui en crée l'idée même, et sans ces actes, sans cette comédie, il n'y en aurait pas[885]. En adoptant plus ou moins volontairement de seconds rôles, Pierre se trouve humilié parce qu'il associe cette interpellation à celle d'un sujet masculin faible hiérarchiquement. D'une manière semblable au ressentiment éprouvé quant à la question nationale et à l'ambiguïté de la situation québécoise au sein du groupe dominant blanc, Vallières ne reconnait pas son rôle dans la domination masculine et ne comprend pas la base de son échec. En ce sens, la souffrance de Pierre dans sa relation avec Michèle est surtout générée par la rigidité d'un cadre d'hétéronormativité hégémonique. La masculinité ne peut se construire autrement que dans la dialectique entre l'humiliation et la violence. Cette maîtrise de soi correspond partiellement au processus de *civilisation* de l'enfant ; en la rejetant, Vallières se cantonne dans la folie et fait de Michèle sa poupée muette. Pourtant, la lucidité l'emporte en définitive et l'on comprend que cette réflexion constitue la limite qui met un terme à la relation.

[885] J. Butler, « Performative Acts and Gender Constitution ».

ELSA ET LES PROSTITUÉES DE LA RUE SAINT-DENIS

Désormais, Vallières « rêvai[t] d'Elsa », celle des poèmes d'Aragon, déjà convoqués dans la scène avec la femme de Maurice. Figure de la muse par excellence, elle est fortement idéalisée dans la poétique aragonienne que reprend ici Vallières, notamment parce qu'elle est une réconciliation entre l'amour et la politique, qui s'exprime par l'art. On notera avec curiosité que Vallières parle d'Elsa comme d'une femme de son entourage, témoignant de la familiarité qu'il maintient alors avec l'œuvre poétique. Léo Ferré, celui-là même qu'écoutait Michèle, met en musique le poème « L'amour n'est pas un mot » qu'il renomme « Elsa ». La matérialisation d'un idéal transcende le poète sujet et se termine sur le vers : « Ma vie est à partir de toi ». C'est l'échec complet de ce constat dans sa relation avec Michèle qui alimente la réflexion de Vallières. La sexualité lui a donné des « sensations », mais celles-ci restent superficielles et ne sont pas porteuses d'un réel sens existentiel. Vallières écrit : « Je découvrais que la sexualité n'engageait en rien l'être (dont j'avais tant discuté avec Maurice) et n'était qu'un exercice physique plus subtil et plus envoûtant que les autres[886] ». Ce constat le pousse à remettre en question l'idéal : « Ce n'était pas l'amour. Mais l'amour existait-il ? Elsa, après tout, ce n'était peut-être rien de plus qu'un poème[887]?... ». Vallières retourne alors vers ses amitiés masculines et le réconfort de

[886] *NBA*, p. 225.
[887] *Idem*.

l'homosocialité, ce qui ne l'empêche pas de continuer à secrètement « dévor[er] des yeux [la femme de Maurice][888] ».

Il ira aussi « de temps à autre chez Miron, rue Saint-André, pour y entendre la douleur que déclamait ce grand amoureux des femmes et de son pays et qui ne se sentait libre que de souffrir à voix haute[889] ». Vallières partage cette douleur et la « liberté de souffrir » le retient davantage que le message politique. La « marche à l'amour » n'est pas métaphore de l'accomplissement, mais un processus de souffrance par lequel on accède à l'existence, dans une mystique aux échos jansénistes. N'étant plus client de l'amour, Vallières se tourne vers le travail du sexe :

> Je comprenais mieux […] l'avantage que les prostituées possèdent sur les belles femmes du « free love » : le don d'elles-mêmes. Et la rue Saint-Denis était notre domaine, car c'était la rue des bordels, des restaurants moches et de la vérité toute crue. Ici, les femmes et les hommes ne jouaient pas la comédie de la fausse émancipation et de l'égoïsme amoral (comme l'argent), mais vivaient simplement en s'échangeant des services ordinaires, nécessaires, consolants… Bienheureuse débauche qui n'humilie jamais le pauvre, le mal foutu, l'angoissé, l'ouvrier, le quêteux… et qui, si souvent, si souvent, délivre de l'agonie ou du suicide[890] !

La prostitution apparait à l'auteur felquiste comme une solution au sens où elle se jouerait en dehors de l'hypocrisie ; les enjeux et les termes de la relation étant explicites. Néanmoins, la nature relationnelle de cet échange est aussi absolument déterminante. Vallières se sent trahi par Michèle, bien que celle-ci a toujours joué cartes sur table quant à sa situation. Le cadre de la

---

[888] *Idem*.
[889] *Idem*.
[890] *Idem*.

relation « amoureuse libre » ne lui était intelligible que dans les codes de la cishétéronormativité monogame et de l'idée de « possession ». La relation prostitutionnelle limite d'une certaine manière ce glissement, car elle exclut franchement la condition familiale et maritale. Inversement, la relation du « free love » est un échange implicite qui apparait « gratuit » et « libre ».

Pourtant, dans un monde où l'entièreté de la vie humaine est soumise à la propriété privée, la survie devient une responsabilité individuelle. Il est économiquement avantageux, voire nécessaire, pour les femmes de contracter cet échange implicite[891]. Ainsi, on comprend mieux que les femmes et les personnes qui vendent directement des services liés à la sexualité (et comme l'indique Vallières, ces services incluent du soin et du bienêtre qui dépasse les actes sexuels) ne le font pas dans un système distinct de celui des relations patriarcales générales. L'établissement d'un contrat explicite, qui en apparence semble en contradiction avec le contrat implicite de l'« amour », n'abstrait pas cette relation de la domination masculine et de la violence patriarcale[892]. Conséquemment, ce « don d'elles-mêmes » est fondamentalement ambigu. Les « prostituées » ne se « donnent » pas, au sens de la gratuité. Il est bien évident que le contraire constitue la norme et c'est en ce sens que Vallières se trouve sur le terrain de la provocation. Ce

[891] Parmi les théoriciennes féministes qui reprendront les enjeux de la philosophie du contrat, on consultera notamment C. Delphy, *L'ennemi principal* et C. Pateman, *The Sexual Contract.*

[892] Au contraire, et en raison même du caractère explicite de cette position, les personnes qui vendent des services sexuels sont la cible fréquente d'agressions et de violences Pour une étude globale, on consultera K. N. Deering et al, « A Systematic Review of the Correlates of Violence Against Sex Workers ».

« don » peut néanmoins correspondre à leur agentivité et à leur volonté dans une situation précise. En ce sens, les choix de Michèle n'étaient pas essentiellement différents. C'est plutôt l'illusion de l'acceptation de l'abnégation impliquée dans le contrat prostitutionnel qui génère la différence, pour l'homme qui achète ces services. Le maintien de cette illusion constitue une part importante du travail du sexe, qu'il faut reconnaitre aux travailleuses. Elle est reprise dans la mise en texte en tant qu'illusion pulsionnelle et poétique, productrice de sublime. Les déterminations et le contexte dans lequel des services sexuels sont vendus ou échangés amènent un large éventail de variations dans ces rapports contractuels. Ils n'ont néanmoins évidemment pas la capacité de transcender ce rapport marchand pour le transformer en « don » ou en renoncement. Vallières se méprend sur la nature du travail du sexe. S'il glorifie les prestations de ces femmes, on ne sait que trop bien comment cette glorification est corollaire de la dépréciation putophobe qui les objectifie habituellement dans le discours social, autant en les réduisant au caractère immoral de la vente genrée d'un corps que par la déshumanisation qu'entraîne l'inconsidération de leur agentivité et de leur état de sujet. Cette tension entre glorification et objectification n'est pas sans rappeler le rapport du texte à l'expérience noire du monde telle que médiée dans la figure-titre, fidèle à la proposition fanonienne. L'illusion de liberté et de vérité maintient parfaitement le cadre de la domination masculine. Et la rue Saint-Denis, « rue des bordels », c'est-à-dire le lieu de vie et de travail de ces femmes, demeure le « domaine » des hommes, aussi poètes soient-ils.

La « vérité toute crue » encensée par Vallières correspond plutôt à une certaine désillusion quant aux relations intimes. Mais elle n'arrive pourtant pas à contester le cadre fixe du patriarcat. Plus encore, elle reste entièrement prise dans un constat brut de souffrance et d'oppression et ne voit pas la possibilité d'une solidarité éthique et active. Conséquemment, la description que fait Vallières du monde des bordels est presque aveugle à son caractère genré, « les femmes et les hommes ne jouaient pas la comédie […], mais vivaient simplement en s'échangeant des services ». Tout est ramené à une forme de troc, qui n'est pas étrangère à la valorisation constante des motifs précivilisationnels. Ce faisant, Vallières tait complètement l'échange de l'argent contre ces soins, nécessaire à la survie et à la reproduction privée de ces travailleuses. Leur travail est aussi invisibilisé dans le texte : plutôt que des femmes réelles, c'est la « bienheureuse débauche » qui devient le sujet grammatical qui « n'humilie pas et délivre ». Inversement, celui qui achète ces services, qu'il soit « mal foutu », « angoissé » ou « ouvrier », arrive à réparer son humiliation et peut se reconstituer en sujet. Toujours inspiré par la poétique aragonienne, c'est la figure de Lola dans « Est-ce ainsi que les hommes vivent ? » qui revient en filigrane de ce passage et permet de mieux comprendre comment la sexualité et la politique sont solubles dans la poésie en tant que quête existentielle. Le temps « déraisonnable » d'Aragon vient se juxtaposer à la « grande noirceur » de Vallières et le désir radical de bouleversement du monde justifiera la confrontation de certains problèmes politiques.

L'ÉGLISE-SORCIÈRE ET LA PETITE SŒUR OUVRIÈRE

La destruction par le feu des « dernières notes manuscrites (tout ce qui […] restait de tant d'années de luttes et de déchirements… inutiles[893]) » ouvre le chapitre intitulé « La liberté en friche ». Cet autodafé correspond à un moment où Vallières se retourne vers Dieu et remet entre les mains de la Providence la majorité de ses questionnements existentiels. Une lecture cynique du *Qohélet* (Ecclésiaste) témoigne de son état d'esprit : « La mort vaut bien la vie. Tout est vain. Peut-être même l'au-delà de la mort est-il le commencement de la vie[894]… ». L'automne 1958 marquera le début de son année de noviciat, qui incarne le renoncement à la politique et au désir de transformation du monde. Vallières écrit qu'il était alors « [c]omme un fou, mi-poète, mi-philosophe » et qu'il essayait de « [s'] unir, à travers Dieu, à l'univers qu['il] ne comprenai[t] pas[895] ». Plus encore, ce refus de la politique se transforme en une sorte d'acceptation insensée, car décrite par Vallières *a posteriori* alors qu'il rédige *NBA* dans la prison new-yorkaise comparée à un asile. Il se rappelle plutôt que cette époque était vécue comme une « bienheureuse indifférence au monde[896] ». Alors que l'on peut lire plus loin que « la prison n'était pas pour [lui] une mise en parenthèses de [son] engagement politique et social[897] », cette année de noviciat symbolise exactement le contraire. Pourtant, si « un révolutionnaire doit toujours être prêt à

[893] *NBA*, p. 229.
[894] *Idem*.
[895] *Ibid.*, p. 230.
[896] *Idem*.
[897] *Ibid.*, p. 267.

recommencer et consentir à vivre continuellement dans le risque[898] », il reste quelque chose de cet engagement pascalien dans la démarche religieuse. Malgré la revendication anticléricale de *Parti pris*, analogue à celui associé à la période de la « Révolution tranquille », il faut reconnaitre l'influence déterminante des philosophies chrétiennes sur les principaux penseurs qui y sont associées, notamment en ce qui concerne les thèses du personnalisme chrétien[899].

Mais cette influence n'est pas une simple « rémanence indue de structures théologiques[900] », comme le souligne J. Vioulac, puisque « le christianisme primitif est ainsi, *pour le marxisme même*, *un moment de révélation*, où la vérité de l'essence humaine se manifeste dans le mode d'expression qu'imposait l'époque ». Bien que Vallières se dise « incapable […] de [s'] expliquer exactement ce qui s'est passé[901] », les enjeux qui sont associés à cette démarche ne provoquent pas une rupture dans le parcours de ce « prolétaire-philosophe » sous la protection de François d'Assise. On évoque, par le biais d'une psychanalyste que Vallières rencontrera plus tard, le désir d'une « réconciliation avec [s]a famille, [s]on milieu et les valeurs traditionnelles de ce milieu[902] ». Cette hypothèse sert très bien la structure du texte dans son besoin de lier histoire personnelle et récit collectif :

---

[898] *Idem*.
[899] On consultera à ce propos l'ouvrage de É.-M. Meunier et J.- P. Warren, *Sortir de la « Grande noirceur ». L'horizon « personnaliste » de la « Révolution tranquille»*.
[900] J. Vioulac, « Communisme et christianisme. Un problème du marxisme ».
[901] *NBA*, p. 231.
[902] *Idem*.

> [M]a révolte n'avait pas atteint un niveau de conscience suffisant pour échapper au profond sentiment de culpabilité entretenu par « l'univers morbide de la Faute » dans lequel le Québec s'est développé sous l'influence des ultramontains des trois premiers siècles de son histoire, qui ont organisé la véritable armature de la société québécoise (jusqu'à ces toutes dernières années) : l'Église catholique, qui a su allier à sa hiérarchisation des classes et des fonctions, l'égalité de tous… devant Dieu… et dans le péché originel !

S'il est vrai que l'entrée en religion est socialement plus acceptée que l'entrée en terrorisme, il n'est pourtant pas si évident, pour le lectorat de *NBA* que ce geste, profondément lié aux questionnements existentiels, correspond à un retour vers le milieu d'origine. Bien que les parents de Vallières soient dépeints comme des catholiques, ils « n'étaient pas particulièrement dévots [et] assistaient, comme tous les inquiets et les angoissés à la messe du dimanche et allaient à confesse de temps en temps[903] ». Qui plus est, Madeleine était beaucoup plus enthousiaste à l'idée de faire de son fils un comptable ou un commis de banque qu'à le voir devenir curé, s'opposant à sa fréquentation du collège classique sur l'argent des vocations. Par ailleurs, même s'ils font partie de l'institution catholique, les Franciscains sont un ordre mendiant de Frères mineurs, établis au soi-disant Québec seulement à partir de la toute fin du XIX[e] siècle[904] et n'ont pas le prestige que peuvent avoir des membres du clergé investis dans la hiérarchie

[903] *Ibid.*, p. 128.
[904] On consultera à ce sujet J. Hamelin, *Les franciscains au Canada : 1890-1990*.

religieuse et sociale. Loin des paroisses villageoises traditionnelles, ils concentrent leurs activités dans les milieux urbains et l'assistance aux démunis[905].

L'entrée en religion correspond surtout à l'une des voies que tente d'emprunter Vallières adolescent pour résoudre les problèmes philosophiques qui l'habitent et l'angoissent. Jusqu'alors, il avait été terrifié des violences infantiles du sous-prolétariat urbain. Il avait ensuite trouvé du réconfort dans les « jeux d'I*diens », d'abord dans le « petit bois », puis dans ses relations intimes avec Lise F. et M., des relations à la conclusion abrupte et symbolique de leur état éphémère. Michèle pour sa part représentait un milieu mondain, intellectuel et artistique, qui n'accepte pas facilement les conclusions de l'idéologie dominante, mais qui n'arrive pas à proposer de réelles solutions. Vallières ne trouve que temporairement une consolation, la « bienheureuse débauche » dans le milieu des « prostituées », comme autant de figures de Marie-Madeleine. La voie religieuse apparait alors comme une solution aux problèmes du monde, puisque, comme le souligne J. Vioulac, on y retrouve « l'essence commune à la communauté humaine et la logique dialectique de son historicité, qui s'exprime sous un mode religieux dans le christianisme, sous un mode scientifique dans le socialisme[906] ».

[905] Cette assistance sera d'ailleurs décrite par Vallières dans ce chapitre, où il considère que les rations distribuées sont insuffisantes par rapport à celles qui sont réservées pour les membres de la congrégation.
[906] J. Vioulac, « Communisme et christianisme. Un problème du marxisme ».

Le récit de l'expérience chez les Franciscains est entrecoupé de critiques acerbes contre l'Église catholique. D'une certaine façon, la fréquentation des populations pauvres le ramènera vers la politique, comme en témoigne cette anecdote :

> Je fus portier un jour, un seul, et le « portier en chef » me reprocha de mettre un peu trop de « paris-pâté » dans les sandwiches [sic]. « Après tout, me dit-il, nous ne sommes pas riches ! » Je ne retournai plus jamais travailler à la porterie, car je crois que j'aurais donné des revolvers aux pauvres plutôt que ces sandwiches [sic] « dégueulasses[907] ».

Cette critique de l'Église qui monopolise la richesse et offre à contrecœur une charité minimale se retrouve justement au cœur de la théologie de François d'Assise et des autres mouvements chrétiens progressistes qui s'inspirent des valeurs de pauvreté et d'égalité de l'Église primitive – notamment des mouvements associés à la théologie de la libération, dont les premiers développements en Amérique du Sud[908] sont contemporains de l'expérience de Vallières. L'Église catholique en sa qualité de « plus grosse institution financière[909] », traditionnellement proche des pouvoirs redevient alors responsable de « l'ignorance et de la passivité » de la population canadienne-française. Dans un renversement des motifs de l'Inquisition, cette partie du chapitre se clôt sur une personnification du « corps mystique » de l'Église en sorcière :

> Refaire le visage de l'Église, comme refaire celui du système capitaliste, ne modifie que bien superficiellement sa nature ! Une sorcière qui subit une

[907] *NBA*, p. 238.
[908] À partir des années 1970, ces réflexions seront aussi influentes dans d'autres communautés, notamment pour les communautés noires (voir V. S. Vellem, « Black Theology of Libération: A Theology of Life in the Context of Empire ») ou encore dans la théologie philippine de la lutte (voir E. S. Fernandez, *Toward a Theology of Struggle*).
[909] *NBA*, p. 238.

> chirurgie plastique pour faire disparaître ses verrues et son nez crochu n'en demeure pas moins une sorcière. L'Église est la sorcière de Dieu et je souhaite que les Québécois de l'avenir apprennent à s'en passer comme les enfants d'aujourd'hui ont cessé de croire au « Bonhomme Sept-heures » pour s'intéresser aux aventures réelles des astronautes[910].

Il s'agit à toute évidence d'une forme de boutade, destinée à se moquer de l'institution et à la tourner en ridicule, mais l'association entre la féminisation de l'Église – notamment en tant que figure maternelle ou comme lieu de la perte de la virilité – et la figure de la sorcière contribue à alimenter dans le texte une certaine misogynie en mode mineur, notamment par les références à la laideur physique. La critique de l'institution, voire son renversement ou son abolition peut alors se faire dans un imaginaire qui est sémantiquement très poche de celui de la colère du fils contre la voix maternelle.

Le chapitre se poursuit avec le départ de Vallières du noviciat et un retour au groupe d'amitiés masculines qui peuplait le chapitre précédent, groupe qu'il retrouve avec « une joie indescriptible[911] ». Cette « liberté en friche », qui titre le chapitre, commence à apparaitre : la révolte, suivant la métaphorique chrétienne, « sort des catacombes[912] » et Vallières réfléchit à une « nouvelle vision de l'existence humaine ». Après une brève description de ses expériences

[910] *Ibid.*, p. 240.
[911] *Ibid*., p. 242.
[912] *Ibid*., p. 243.

autour de *Cité Libre*, il devient « manœuvre sur un chantier de construction vers la fin du mois de mars 1962[913] ». On y lit :

> [J]e connus les petites sœurs-ouvrières[914] qui travaillaient dans les usines sans faire de prosélytisme : des carmélites aux mains sales, sans privilèges, gagnant elles-mêmes leur vie, partageant exactement les conditions d'existence des travailleurs, vivant à deux ou trois dans un taudis loué comme tout le monde. Elles m'offrirent un visage nouveau de l'Église[915].

Ce « visage » est bien différent de celui de la sorcière. Vallières se lie d'amitié avec une sœur qui « était déchirée entre la spiritualité "contemplative" de sa communauté et son besoin de faire une action concrète et nécessairement politique pour transformer les conditions de vie des travailleurs[916] ». Cette présentation est suivie par un dialogue entre Vallières et cette religieuse. Après la scène de rupture avec Madeleine et celle des explications humiliantes de Michèle, cet échange est particulièrement remarquable par son authenticité et son effet de conversation libre. La petite sœur ouvrière reste fidèle au christianisme, mais sa lucidité politique l'emporte sur l'obédience, lorsqu'elle affirme que « [l]e Christ a besoin de nous pour être ses témoins au sein des masses. Mais les masses ont moins besoin de témoins que de révolutionnaires et surtout, à

---

[913] *Ibid.*, p. 247.

[914] Il y a peu de documentation disponible sur ces religieuses. La Congrégation des sœurs ouvrières de la Sainte-Famille a une pratique à la prison de Bordeaux. La Congrégation des sœurs ouvrières de la Sainte Maison de Nazareth, pour sa part, ne semble pas établie officiellement à Montréal. Des religieuses associées à d'autres ordres, comme sœur Madeleine Neveu de la Congrégation de Sainte-Croix qui deviendra déléguée syndicale dans une usine, auront une pratique qui correspond à celle décrite par Vallières. Enfin, le texte fait mention de « carmélites », sans qu'il soit précisé s'il s'agit de leur ordre ou d'une référence plus ou moins métaphorique à leur dévotion générale.

[915] *Ibid*., p. 247-248.

[916] *Ibid.*, p. 248.

l'heure actuelle, de meilleurs chefs syndicaux[917] ». Ce constat correspond aussi à la première prise de parole explicitement politique d'une femme dans le texte. Plus encore, un grand respect entoure cette conversation. Lorsque Vallières lui confie son envie de partir pour la France, elle lui répond directement : « Je pense que tu as tort ». Sans colère ni ressentiment, Pierre lui rétorque : « Je ne pense pas ». Elle continuera à le questionner sur son projet, et surtout à mettre en évidence qu'il ne s'agit que d'une fuite qui ne l'aidera pas à résoudre les questions politiques et existentielles qui l'animent et le révoltent. Elle incarne d'abord une certaine filiation avec la philosophie chrétienne qui motive Vallières et avec laquelle il structure sa pensée politique, notamment par l'influence paulinienne et l'ambiguïté de l'approche de cécité raciale. Elle est aussi matériellement opposée à l'Église catholique institutionnelle, grâce à une vie quotidienne auprès des masses, à partager leurs conditions et à refuser les privilèges du clergé.

La figure de la petite sœur ouvrière diffère ainsi singulièrement des autres figures féminines de *NBA*. Bien que l'on mentionne qu'elle soit « arrivée de France depuis près d'un an[918] », elle n'est ni associée à l'histoire nationale ni en opposition avec celle-ci. Alors que Vallières était en conflit avec les autres figures féminines, qu'il voyait Miron ou Ferron comme des modèles et qu'il ne pouvait s'empêcher de comparer sa vie à celle de Maurice, cette religieuse singulière incarne aussi la seule personne à être sur un pied d'égalité avec lui. De la même manière avec

[917] *Idem*.
[918] *Ibid*., p. 249

laquelle Vallières a pu chercher dans le noviciat franciscain des réponses à sa quête existentielle, son point de vue dépasse les limites institutionnelles et les formes figées pour se plonger dans ce qui lui apparait comme une quête extensive d'universel. Plus encore, son statut de religieuse la soustrait complètement à une potentielle relation intime hétérosexuelle. Après l'influence difficile de la mère Madeleine et la bienheureuse expérience des femmes qui vendaient des services prostitutionnels, la figure de la petite sœur-ouvrière vient clore la triade de la représentation féminine telle qu'on la retrouve dans la société québécoise des années 1950 et 1960. En effet, selon I. Boisclair, « l'identité des femmes est irrémédiablement définie par leur corps et ses fonctions ; expriment ceci les trois grands archétypes de la vierge, la mère et la putain[919] ». Cette représentation de la vierge, dégagée de l'impératif des tensions sexuelles comme médiation métonymique du couple et de la famille, permet de présenter cette sœur ouvrière sans avoir recours à un discours de l'altérité du féminin, ancré dans la misogynie. Rien d'étonnant alors à lire que la seule description physique donnée par Vallières sur cette figure consiste à préciser que « son visage et le ton de sa voix avaient quelque chose de masculin[920] ». Vers la fin de la section, Vallières « ignor[e] si la petite sœur-ouvrière avait choisi de devenir syndicaliste[921] » de la même façon qu'il « ignor[e] ce qu'au fond d'eux-mêmes [s]es amis avaient

[919] I. Boisclair, « Accession à la subjectivité et autoréification : statut paradoxal de la prostituée dans *Putain* de Nelly Arcan », p. 111.
[920] *Ibid*., p. 249.
[921] *Ibid*., p. 251.

choisi ou choisiraient », ou même ce que « [lui] – même, au fond [choisissait] » en décidant de prendre un bateau pour la France. Son engagement politique et son retrait de l'hétérosexualité maritale feront de la petite sœur-ouvrière une figure qui s'inscrit, jusqu'à la fin, du côté du même, c'est-à-dire du côté des camarades, et donc, des hommes.

FRANÇOISE, LA FEMME DE MARCEL

La dernière figure importante de femme est celle de Françoise, la femme de Marcel, l'ami martiniquais que l'on retrouvait au premier chapitre. Elle est introduite comme la « maîtresse adorable » de Marcel, et elle « devint aussi l'une [des] meilleures amies[922] » de Vallières. Si l'ambiguïté quant à la racialisation du personnage de Marcel est maintenue dans le texte, il en est de même pour le personnage de Françoise. Néanmoins, puisqu'elle n'est pas « originaire de la Martinique », il semble plausible de présumer qu'il s'agit d'une Française blanche. Vallières a beaucoup plus d'estime pour ce couple, qu'il compare aux époux Curie, des figures-modèles de son enfance, que pour le couple de Maurice et de « sa femme ». Cela s'explique directement par l'engagement politique de Françoise. Néanmoins, elle reste représentée en tant qu'adjudante de Marcel qui veut d'abord « faire la cellule initiale d'un mouvement révolutionnaire clandestin, d'une nouvelle "résistance", vraiment populaire[923] ». Elle s'occupe « de la formation des ouvriers

[922] *Ibid.*, p. 258.
[923] *Ibid*., p. 259.

que Marcel recrutait[924] », reproduisant dans la sphère militante la dynamique où l'homme travaille à l'extérieur et où la femme s'investit dans les tâches privées.

La discussion politique est représentée dans le texte par un échange entre Vallières et Marcel à propos de la situation française, dans lequel Françoise n'intervient pas. Elle se termine par la mention de son caractère métonymique : « Nous discutions ainsi pendant des heures. Inutilement. Je devenais de plus en plus amer[925] ». Ce constat est immédiatement suivi d'une scène de sexualité conflictuelle :

> Un soir que Marcel était absent, je surpris Françoise en train de se laver dans la cuisine. Elle était à moitié nue. Je ne pus résister à l'envie de m'approcher d'elle, de passer mes mains sur son cou, ses épaules, ses seins, son ventre. J'appuyai ma tête contre la sienne et serrai très fort son corps contre le mien. Je pleurais. Elle promena ses doigts dans mes cheveux, puis dans mon dos.
>
> - Laisse-moi me rhabiller, dit-elle doucement[926].

Beaucoup d'éléments entrent en jeu dans cette dynamique. D'abord, l'équivoque dispositif de « surprise » qui sert d'amorce à la promiscuité, escamote par le fait même les questions liées à l'adultère qui se présentaient dans le désir qu'entretenait Vallières par rapport à la femme de Maurice. Presque immédiatement, il justifie son comportement par l'impossibilité de « résister à l'envie » de la toucher. Le mythe du désir masculin incontrôlable qui explique et éventuellement

[924] *Idem*.
[925] *Ibid*., p. 261.
[926] Idem.

justifie le viol constitue l'un des dispositifs les plus efficaces de banalisation des agressions[927]. Il se fonde largement dans l'altérité et l'opposition socialement construites entre le « masculin » et le « féminin », où les différences, naturalisées et essentialisées, deviennent le lieu d'une vicieuse négociation pour le contrôle et la possession des corps féminins ou non conformes dans le genre. Plus encore, cette mise en scène du désir incontrôlable contribue ici à présenter le caractère du « jeune » Vallières, toujours politiquement instable, comme étant, corollairement, sexuellement instable, instrumentalisant du même coup le corps des femmes. Deuxième constat de la scène : Vallières remplace Marcel « absent » auprès de Françoise. L'ambiguïté des dynamiques raciales dans l'ouvrage, et en particulier dans le cadre de la relation avec Marcel, dont la racialisation reste invisible, entraîne un jeu pervers de substitution. Toutes les tensions dans lesquelles s'imbrique la dynamique de viol et de fondation ou de maintien de la nation[928] sont présentes en filigrane d'un texte qui fait de la racialisation un dispositif rhétorique.

Enfin, bien que Françoise soit dans une position de vulnérabilité – elle est « nue » et « surprise » en plus d'être clairement posée en tant qu'objet de désir patriarcal – c'est elle qui est représentée textuellement comme reprenant le contrôle de la situation. La tension sexuelle qui

---

[927] On pourra consulter à ce sujet les travaux de M. Kriescher, « Les mythes entourant le viol dans les récits d'agressions sexuelles : Quelle incidence sur l'évaluation qu'en font les adolescents ? ».

[928] On consultera entre autres, à ce sujet A. Y. Davis, « Rape, Racism and the Capitalist setting », B.Glowczewski, « Viol et inviolabilité : un mythe territorial en Australie centrale », L. Hansen, « Gender, nation, rape: Bosnia and the construction of security », J. Jayawardena, *Feminism and National in the Third World*, L. S. Jordan, « Belonging and otherness: The violability and complicity of settler colonial sexual violence », S. Mulot, « Le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises » et N. Yuval-Davis, *Gender and Violence*.

animait Vallières est incontrôlable ; elle vient à le désorganiser au point où les larmes le prennent. La confrontation entre une virilité « prête à exploser » et la pathétique déflagration amorcée par un surplus incontrôlable d'émotions se retrouvait aussi dans la dynamique avec Michèle. Elle structure cette espèce de vague des passions qui caractérise le jeune Vallières avant sa politisation. Pourtant, une lecture rigoureuse de cet extrait permet aussi de voir que Françoise déploie une stratégie de survie dans un contexte où elle est sexuellement menacée. Plutôt que de réagir par la confrontation, elle décide d'espérer que la situation se calme et demande doucement à se rhabiller. Dans ce cas, cette stratégie s'avère efficace au point où Vallières ne saisit pas le mouvement de Françoise, d'une manière similaire à l'illusion générée par les femmes de la rue Saint-Denis qui vendaient des services sexuels. Parce que l'on ne reconnait pas d'agentivité à ces femmes, elles arrivent à utiliser cet angle mort comme une tactique de défense face à la domination masculine. Amadoué par l'absence d'une confrontation directe, Vallières qui se posait en sujet de virilité absolue témoigne lui-même de son échec en ayant recours au pathos de la régression, qui suffit seul à affirmer son humiliation. Le reste de l'échange entre Françoise et lui sera essentiellement consacré à son besoin de soins et d'écoute. Elle est alors dépeinte comme une amie, dont la loyauté est « assurée[929] » et Vallières profite de la situation pour la submerger de confidences sur ses problèmes existentiels, se servant de son travail émotionnel.

[929] *Ibid.*, p. 264.

Pourtant, le lectorat n'a pas oublié l'âpreté dans laquelle s'ouvrait cette scène ; l'effet de domination et de contrainte créé par l'agression sexuelle donne un goût amer à tout leur échange.

Vallières dispose de Françoise à son gré : d'objet sexuel, elle est réinterpellée en figure maternelle, lorsqu'elle le console tendrement. Elle a conscience de ce jeu et lui dira plus tard : « Qu'ai-je à faire d'un visage malheureux à placer sur mon ventre comme une mère ? Je ne veux pas être une mère, car ce n'est pas de cela que tu as besoin. Il est trop tard pour cela[930] ». La figure de Françoise est complètement malléable aux envies de Vallières ; si elle ne veut pas être mère, ce serait surtout parce qu'« il n'a pas besoin de cela ». En soumettant ses propres envies aux besoins de Vallières, elle incarne une figure maternelle complète et mature, supérieure encore à celle de Madeleine qui était traversée par la tension et l'incompréhension. Elle souligne directement à Vallières qu'elle ne pourrait pas être la solution à ses problèmes, évoquant par le fait même la futilité de l'amour « à la folie[931] » que lui prodigueraient les femmes.

Par ailleurs, elle ramène l'universel vers le particulier en soulignant que Vallières « doit apprendre à vivre avec ce qu'[il] es[t], dans [s]on pays tel qu'il est, ni meilleur ni pire que les autres[932] ». Elle suggère qu'en se battant avec les membres de sa communauté nationale, il pourra « complètement transform[er] » sa vie. Enfin, Françoise dresse un dernier parallèle entre

---

[930] *Idem*.
[931] *Idem*.
[932] *Idem*.

Vallières et Marcel : « Je crois que c'est un peu le même problème pour Marcel. Et c'est pourquoi je veux lui proposer que nous déménagions à la Martinique[933]… ». Cette déclaration met clairement fin au jeu de substitution du début de la scène, où Vallières prenait la place de Marcel. Il est évident que Françoise n'envisage pas de quitter Marcel, puisqu'elle souhaite faire avec lui des plans d'avenir. Néanmoins, elle reconnait par le fait même que Marcel et Pierre sont des hommes semblables, qui partagent des problèmes similaires et expérimentent le monde d'une manière comparablement difficile. En insistant sur l'ambiguïté du caractère racialisé de Marcel, ces paroles viennent confirmer rhétoriquement, dans le texte, la justesse du dispositif d'appropriation véhiculé notamment par la figure-titre.

Françoise représente la dernière figure féminine du texte et le passage la concernant correspond essentiellement à la fin de la section autobiographique de l'ouvrage, puisqu'après le retour de France, le récit se consacre surtout à exposer des réflexions philosophiques et des éléments de stratégie politique. Elle symbolise, au sein de *NBA*, la fin des relations interpersonnelles avec des femmes, et conséquemment, une forme de renoncement. Ses bons soins et sa maturité permettent enfin à Pierre d'accéder à la maturité, à un état d'adulte civilisé et à fixer ses analyses et ses émotions de manière logique et rationnelle. Par l'utilisation qu'il fait

[933] *Ibid*., p. 265.

des figures féminines, autant au niveau de la narration que des représentations, Vallières devient, littéralement, un homme.

3.4 Un espace clos

> « Et les passants du ciel en parleront entre eux
> Ô terre où je naquis couleur de mes blasphèmes
> En étrange pays dans mon pays lui-même
> Je sais bien ce que c'est qu'un amour malheureux »
> Aragon, *Lancelot*

Tout au long de l'essai de P. Vallières, l'espace des femmes reste clos, assigné à une place précise, sans ouverture réelle sur le monde. La tension entre les pôles de la mise au silence et de la violence restreint les figures féminines du texte. Parce qu'il contient une large section autobiographique, le texte s'oriente de manière à faire voir comment les différentes personnes que Vallières rencontre contribuent à son parcours de vie, de son enfance au sein de la famille jusqu'à l'âge adulte. Parmi elles, les figures féminines apparaissent non seulement comme éléments d'un contexte précis, déterminé par les conditions socioéconomiques et historiques, mais elles ont aussi une fonction spécifiquement genrée dans la proposition textuelle de Vallières. G. C. Spivak souligne dans *Death of a Discipline* que la figure féminine est constamment instrumentalisée dans les processus de glissements qui opèrent dans les systèmes discursifs[934]. Ce sont ces conditions mêmes qui sont soumises à une critique politique. Conséquemment, les

[934] G. C. Spivak, *Death of a Discipline*, p. 74.

figures féminines qui non seulement les supportent, mais les reproduisent, sont nécessairement représentées avec méfiance. Vallières se montre bien plus indulgent avec le père ouvrier résigné qu'avec la mère isolée et névrosée. Cette différence s'explique facilement lorsque l'on réfléchit au lectorat imaginé par Vallières : de potentiel·le·s militant·e·s révolutionnaires, et donc des ouvriers d'usine et de chantiers, des étudiants et des intellectuels, peut-être quelques agriculteurs, des groupes sociaux majoritairement masculins parmi la population canadienne-française de l'époque. Parce que l'auteur felquiste cherche à les convaincre, il opte pour une rhétorique qui, bien que marquée par un dédain et une amertume généralisés, maintient toujours une bienveillance envers les masses québécoises, qu'il représente par défaut comme masculines. Soulignons qu'il ne s'agit pas d'une attitude strictement opportuniste : toute la conception du monde proposée par Vallières repose sur la capacité de l'humanité à transformer elle-même ses propres conditions de vie.

Néanmoins, comme cette conception reste imprécise quant au rôle de la reproduction et de la division genrée, elle ne s'adresse corollairement pas directement aux femmes québécoises blanches dont l'oppression est structurée par ces phénomènes. Cela ne veut pas dire qu'elles sont explicitement exclues ou qu'elles ne peuvent tirer du texte des éléments de réflexion qui s'appliquent à leur situation, mais elles doivent soumettre leur lecture à une médiation, à une négociation de leur rapport d'inclusion à la communauté politique. L'appartenance de la petite sœur ouvrière, par exemple, est plus facile, parce qu'elle est détachée de la sexualité et de la maternité. En combinant le regard dépréciatif que pose Vallières sur les femmes à la lecture des

difficultés que vit Madeleine, il est possible de dégager un mot d'ordre implicite qui appelle les femmes québécoises blanches à ne pas se résigner à l'oppression domestique et familiale. En prenant en considération l'entièreté des réflexions proposées autour des mouvements d'appropriation et d'expropriation d'expériences noires et autochtones du monde, il est conséquemment nécessaire de conclure que les femmes et les personnes non-binaires noires et autochtones, par leur assujettissement genré et racialisé, sont forcloses à l'extérieur de la représentativité du texte même. En s'inspirant des réflexions de bell hooks[935], il est possible de constater que toutes les formes d'oppression supportent et sont supportées par la pensée occidentale phallogocentrique blanche. Par ailleurs, les sujets politiques dépeints par Vallières dans les passages plus essayistiques qu'autobiographiques sont appelés à sortir de la racialisation factice que leur impute le texte en adoptant les codes de la domination masculine. Cette articulation correspond toujours pourtant à celle de la suprématie blanche qui, comme le propose F. Vergès, soutient « le binarisme des genres [en tant qu'] attribut de la blanchité » et qui fait que « [l]es femmes racisées ne sont pas tout à fait des "femmes" et les hommes racisés pas tout à fait des "hommes", selon les normes héritées de l'esclavagisme et du colonialisme[936] ».

Dans la complémentarité entre l'acte d'appropriation des expériences noires du monde et l'acte d'expropriation des cultures et des communautés autochtones, il faut souligner que ce sont

[935] b. hooks, *Feminist Theory*, p. 38.
[936] F. Vergès, *Une théorie féministe de la violence*, p. 142.

les procédés de remplacement qui font office d'armes rhétoriques pour créer l'illusion de la disparition de ces personnes. La figure du coureur des bois ou de l'aventurier qui combine le meilleur des cultures européennes et autochtones dans un corps blanc, et plus encore les vêtements d'« I*dienne » avec lesquels on pare les femmes blanches, rendent douloureusement impossible, dans *NBA*, toute réelle présence autochtone. L. Betasamosake Simpson résume le phénomène avec justesse : « I experience [settler colonialism] as a gendered structure and a *series of complex and overlapping processes* that work together as a cohort to maintain the structure. The structure is one of perpetual disappearance of Indigenous bodies for perpetual territorial acquisition[937] ». Plus *NBA* tente de renforcer la légitimité de la communauté québécoise en Amérique en utilisant les codes de la domination masculine blanche tels qu'ils se renouvellent dans l'universalisme extensif, plus l'effet de réduction[938] de la présence et de la légitimité des communautés autochtones est accentué. La reproduction, imaginaire et réelle, de la communauté canadienne-française passe par le recours à la reconduction de la racialisation, elle-même déployée dans les termes de la domination masculine, en dépit de l'existence dans le texte du projet différé de leur abolition. Toute articulation des formes de différence est toujours déjà racialisée et sexualisée. Pour H. Bhabha, c'est le corps qui est toujours simultanément, voire

[937] L. Betasamosake Simpson (Michi Saagiig Nishnaabeg), *As We Have Always Done*, p. 45.

[938] Rappelons que le terme même de « réduction » est celui choisi par les Jésuites établis à Québec au XVII[e] siècle pour leur projet de sédentarisation et d'évangélisation, c'est-à-dire d'assimilation, des familles autochtones. Ce modèle bien français sera reconduit et imité par le gouvernement canadien avec la « Loi sur les Indiens et les terres réservées pour les Indiens » de 1867. On consultera à ce sujet l'article de R. Savard, « La "réduction" de Sillery 1638-1660. Maquette de l'idée de "réserves indiennes" ».

conflictuellement, inscrit à la fois dans l'économie du plaisir et du désir et dans l'économie du discours, de la domination et du pouvoir[939]. Et c'est ce corps, différencié des autres, qui est au cœur du projet autobiographique en ce qu'il est un témoignage de la négociation entre la vie privée et la vie politique.

Enfin, les réflexions d'E. Balibar sur l'universalisme permettent de mieux comprendre le sexisme ordinaire du texte de Vallières[940]. Une première interprétation, plus faible, permet de voir que « jusqu'à nos jours, le sexisme a toujours été une composante des cultures [et qu'il] a structuré une torsion "machiste" ou "patriarcale", toutes nos représentations de l'unité de l'espèce humaine ». Les représentations féminines dans *NBA* illustrent cette proposition, autant dans le rapport à la famille et à la sexualité que dans le recours à un vocabulaire et un imaginaire de la virilité. Pourtant, Balibar souligne également que l'on peut, à partir des mêmes observations, tenter une interprétation plus forte : « le sexisme n'est pas seulement à l'œuvre dans telle ou telle représentation (aliénée) de l'unité de l'espèce, mais, implicitement, dans la notion même d'universalité telle que, dans la tradition occidentale, la penserait ce que nous appelons raison ou rationalité[941] ». L'universalité à laquelle Vallières aspire se constitue par le fait même de manière genrée, faisant du texte un dispositif où les tensions se déplacent et glissent constamment, plutôt que d'être ouvertement adressées. Parce que le parcours autobiographique

[939] H. Bhabha, *The Location of Culture*, p. 67.
[940] E. Balibar, « Le racisme, encore un universalisme ».
[941] *Ibid.*, p. 8.

est métonymiquement lié au récit de la communauté québécoise dans *NBA*, les discours qui lient le genre et la nation illustrent tout à fait le caractère symbiotique que leur attribue M. Sinha dans son article « Gender and Nation[942] ». Cette dernière souligne avec justesse la façon par laquelle d'une part, les discours nationaux reposent lourdement sur la logique présumément naturelle de la différence de genre pour consolider une nouvelle identité autour de la nation. D'autre part, ces discours fournissent de la légitimité aux constructions normatives genrées de la masculinité et de la féminité. Tout le trope de la femme-pays – à changer, à dominer, à posséder – qui marque la littérature de la « Révolution tranquille », notamment la littérature partipriste et révolutionnaire, sert de courroie idéologique de transmission au changement et à la modernité qui font du « bâtard canadien-français », un « homme québécois ». Pour reprendre dans ce contexte la réflexion de S. Hall[943], que ce soit par le motif structurel de la rébellion contre la mère, la violence misogyne symbolique, la virilité castrée par le supposé matriarcat québécois ou la succession de figures féminines en série, *NBA* démontre comment les mythes de la québécité sont « puissamment stabilisés par le genre et la sexualité ».

[942] M. Sinha, « Gender and Nation », p. 438.
[943] "Myths of Englishness, and indeed of Americanness[…] are powerfully stabilized by gender and sexuality", S. Hall, *The Fateful Triangle*, p. 140.

Conclusion

> « Vous arrivez trop tard, beaucoup trop tard. Il y aura toujours un monde – blanc – entre vous et nous... Cette impossibilité pour l'autre de liquider une fois pour toutes le passé ».
> Frantz Fanon, *Peaux noires, masques blancs*

Au terme de cette relecture de l'essai de P. Vallières, les conclusions auxquelles nous arrivons ne sont ni finales ni figées : il ne s'agit toujours pas de dire « oui » ou « non ». Retournons au point de départ. Pourquoi, et surtout comment, revenir aujourd'hui sur une œuvre aussi polémique? Comment faire dialoguer les réflexions actuelles avec un discours qui semble à la fois complètement lié à son contexte d'énonciation et en même temps aussi utilisé, aussi utilisable, dans toutes sortes de contexte en tant qu'objet fondamentalement métonymique de la communauté canadienne-française imaginée? Cette réflexion autour de *NBA* ne pouvait se limiter à une défense de l'ouvrage basée sur la relativisation, la contextualisation à outrance et la minimalisation des effets de l'appropriation d'une expérience noire du monde. Mais, elle ne pouvait non plus se limiter à une condamnation hâtive, trop rapide, non pas parce qu'il aurait fallu, dans le sens inverse cette fois, questionner les prémisses des relectures contemporaines basées sur la théorie critique de la race, les réflexions anticoloniales et les études critiques de

genre, mais bien parce qu'un tel rejet réduirait au silence la nécessaire exposition des dynamiques et des mécanismes du discours qui reconduisent les hiérarchies de racialisation.

Retour sur une lecture

La première partie de cette thèse tentait de répondre directement à la question de l'appropriation d'une expérience noire du monde, appropriation génératrice du titre controversé, mais qui structure aussi plus largement la rhétorique dans son rapport à la nation et à l'impérialisme. Il est évident que l'intensité du contexte mondial de décolonisation des années 1950 et 1960 déteint sur la pratique d'écriture de Vallières comme sur sa conception de la politique révolutionnaire. Pourtant, du même coup, l'amplitude de ces mouvements a permis un brouillage des contradictions liées aux perceptions raciales et nationales en se faisant symboles des mouvements de transformation réelle du monde les plus déterminants. Cet emprunt décolonial par la rhétorique felquiste cherche à créer une sorte d'impulsion de la lutte, qui pourrait alors profiter de la réorganisation du monde. En convoquant le champ sémantique de l'injustice, en recourant à l'exemple historique le plus brutal, soit le racisme antinoir, Vallières crée un lien qui s'avérera difficile à rompre, dans l'imaginaire de la communauté qui se perçoit comme nationale, entre la situation du prolétaire canadien-français de la période de l'entre-deux-guerres et leur racialisation partielle, voire fictive. Posture exaltante de l'imaginaire rimbaldien, la figure oxymoronique d'association d'une expérience noire à un corps blanc permet à Vallières d'ouvrir son argumentaire sur un horizon qui dépasse largement les bornes d'un champ sociologique ou

économique. Par le fait même, les possibilités engendrées par la poésie décoloniale comme celle d'A. Césaire donnent lieu à l'investiture de subjectivités noires et révolutionnaires qui apparaissent à Vallières d'une brûlante actualité après l'achèvement de l'universalisation du capitalisme permis par la Deuxième Guerre mondiale.

Une fois annoncée, la comparaison entre cette communauté noire plus ou moins fictive et la communauté canadienne-française à laquelle Vallières est irrémédiablement lié, aussi bancale puisse-t-elle être, permet de donner force et profondeur à l'essai, et ce, malgré les nombreuses contradictions de l'argumentaire. La relecture de *NBA* fait voir certains de ces effacements, de ces réécritures et de ces négations quant aux enjeux de colonialité. Dans un dialogue tacite avec les penseurs noirs, mais aussi avec les rhétoriques chrétiennes à visées universalistes, Vallières réactualise dans le contexte québécois des enjeux politiques fondamentaux comme la conversion, la métamorphose et la fidélité à un événement radicalement fondateur des processus de désaliénation et de vérité. Par le fait même, la révolution comme solution aux problèmes de racisme et de discrimination ne suffit pas à dissoudre ni les antagonismes, ni l'abject de la comparaison, ni le paternalisme de la situation d'énonciation. En dernière instance, l'oxymore d'appropriation d'une expérience noire attribuée à un groupe blanc, aussi inférieur puisse-t-il être perçu dans une situation donnée, permet surtout de matérialiser dans un objet de discours l'ambiguïté ressentie devant la situation de colonialité québécoise, elle-même structurée par des dynamiques de racialisation et de suprématie blanche, de guerre et d'impérialisme, au sein de laquelle Vallières tente de générer une impulsion révolutionnaire.

La deuxième partie de cette thèse a souligné l'importance du rapport à l'américanité dans la construction d'un imaginaire national canadien-français. Associant la valeur du territoire à la possibilité d'un renouveau, l'américanité trouve son ressort dans l'effacement et le pillage des communautés autochtones. En dépit de la présence de plusieurs éléments critiques du nationalisme québécois, *NBA* n'arrive pas à s'extraire d'un récit équivoque quant aux dynamiques de colonialité qui ont mené à l'établissement français en Amérique. Parce qu'il fonctionne grâce à l'absorption et à la suppression des présences autochtones réelles dont il accumule pourtant les valeurs de manière symbolique, le nationalisme québécois peut être considéré dans l'ouvrage de Vallières comme un processus d'assemblage de caractéristiques identifiables et singulières, perçus comme relevant fondamentalement de l'ensemble « canadien-français » ou « québécois ». Il est difficilement concevable, voire impensable d'isoler l'essai de Vallières de l'histoire nationale et culturelle québécoise, en tant que symbole paroxysmique de sa particularité. Ce lien est construit grâce à une vision de l'histoire et de l'autoidentification collective qui apparait comme correspondante à l'émergence d'un « néo-nationalisme » dans le contexte des années 1960, dont l'impulsion serait attribuable aux idées partipristes et dont l'apparence de progressisme serait en rupture avec le nationalisme dit traditionnel, plus conservateur. Bien que l'analyse des configurations du nationalisme québécois dépasse largement l'horizon de cette thèse, il faut noter une dernière fois que Vallières est conscient de certains écueils majeurs de cette conception politique du monde. Pour les contourner, il a recours à la catégorie de « séparatisme québécois ». Néanmoins, la distinction entre « nationalisme » et

« séparatisme » n'est pas assez forte pour être perçue comme fondamentalement différente. En effet, et en dépit de son insistance sur la primordiale question de la lutte des classes, le texte de Vallières se trouve irrésistiblement ramené vers la question nationale, en témoigne sa persistance en tant qu'objet national métonymique dans le discours public contemporain. La nation correspond toujours à un signifiant glissant dont la mobilité s'avère politiquement utile et qui permet encore aujourd'hui de réactualiser, de reformer et de réinterpréter l'essai selon les configurations toujours mouvantes de la constellation narrative dominante.

Singulier témoignage d'une transition vers l'État québécois moderne, que Vallières fustige déjà avant même son définitif triomphe, lié à la frange la plus radicale de la contestation de l'époque, la fidélité contemporaine à *NBA*, fidélité bien évidemment tronquée et tordue, partielle et parcellaire, reste fondamentalement métonymique de la fidélité à l'événement « Révolution tranquille » et au grand récit qui en fait un mythe fondateur. Alors que l'auteur felquiste s'attache au « peuple québécois » en tant que classes populaires, la rhétorique qu'il déploie dépasse rapidement l'idée d'une « nation prolétaire » pour aller se rattacher aux enjeux d'identité, de territorialité et d'État national moderne. En juxtaposant son autobiographie à l'histoire de la communauté canadienne-française, Vallières se pose, peut-être malgré lui, comme représentant d'un nouveau sujet québécois, en rupture avec l'idéologie traditionnelle de conservation. La spectacularisation de la démonstration en accentue les principaux effets, en témoigne l'oxymore du titre ainsi que les champs de la perception, du travestissement et du carnavalesque qui sont investis par l'imaginaire du texte. L'Amérique coloniale devient le théâtre rhétorique des jeux

d'appartenance et des processus d'invisibilisation des communautés autochtones. L'américanité alors produite fournit à la littérature partipriste une matière neuve pour reconstruire une identité nationale. En racontant les jeux i*diens de son enfance, Vallières rejoue symboliquement les codes de la soi-disant civilisation. À l'appropriation d'une expérience noire du monde vient se joindre l'expropriation des communautés autochtones de l'expérience américaine qui redynamise l'expression identitaire québécoise, singularisée dans *NBA*.

La troisième partie de cette thèse a réactivé la critique féministe pour observer les dynamiques genrées, surtout dans les sections autobiographiques, mais aussi plus largement par rapport à l'histoire nationale. En effet, le texte dans son ensemble est marqué par une tension entre une forme spécifique de virilisme québécoise, commune à plusieurs auteurs de la « Révolution tranquille », et un désir d'universalisme politique extensif, utopiquement capable d'abolir les distinctions de genre. Au cœur de ses représentations se trouve la famille, en ce qu'elle est à la fois analogie de la nation et de la classe sociale, tout en mettant l'accent sur une origine commune, mythe fondateur de la communauté québécoise imaginée. Le père de Pierre Vallières incarne un modèle d'ouvrier issu de la génération précédente et son souvenir anime, parfois avec certaines tensions, la rhétorique mobilisatrice de Vallières. En ayant recours à des dispositifs bien connus de représentation de l'unité familiale, comme la figure de l'éternel locataire ou de la mère castratrice, le texte de Vallières se trouve aussi à donner corps et à fixer certaines représentations culturelles majeures. Sur de nombreux aspects, Vallières expérimente la société québécoise « comme un million de gens ». Les plaisirs, mais aussi les petits maux de l'enfance, alimentent le

texte d'une douce nostalgie qui atténue certes les explications historiques ou les réflexions philopolitiques plus ardues, mais qui a aussi pour effet d'exalter l'appartenance nationale en ce qu'elle redynamise les bornes d'une expérience qui ne peut être imaginée en dehors de la québécité. Les tensions identifiées par Vallières entre sa famille et lui rejouent par le fait même les frictions du sujet québécois par rapport non seulement à l'histoire de la communauté nationale qui le fonde, mais aussi en lien à une situation racialement et nationalement déterminée dans le monde où il vit. Enfin, les nombreuses descriptions de figures de femmes avec lesquelles l'individu Vallières est appelé à relationner intimement, sentimentalement et sexuellement, dès la fin de son enfance permettent de questionner, de critiquer, de se rapprocher ou de s'éloigner de représentations nationales imaginées, dans leur rôle de reproductrices biologiques ou idéologiques de la cohérence communautaire. En ce sens, ces figures sont métonymiques d'autant de caractéristiques de la nation et fonctionnent comme des objets qui permettent à Vallières de se définir et de se comprendre comme sujet québécois.

Le sens de la gauche

> « Longtemps, donc, j'ai refusé d'admettre, tout en admettant malgré moi, que le phénomène colonial m'avait touché, en tout ou en partie. C'est alors que je devins, de 1956 à 1959, comme tout colonisé un mythomane »
> Gaston Miron, *Un long chemin*

Qu'avons-nous gagné à travers cette relecture de l'essai polémique de Pierre Vallières? La brèche ouverte dans la complexité de la rhétorique felquiste permet de mieux comprendre comment cet essai a pu entraîner des répercussions aussi percutantes. L'attention portée à la combinaison des rapports symboliques du colonialisme et du nationalisme entraîne une compréhension qui dépasse l'habituel récit majoritaire de la « Révolution tranquille », ouvrant doucement la porte à une relecture critique de la période. De là, il semble possible de voir que l'ouvrage de Pierre Vallières est passé d'une œuvre-symbole dans sa capacité à déterritorialiser[944] les représentations idéologiques de la communauté canadienne-française des années 1960 à une œuvre-icône qui forment désormais les bornes d'une reterritoritalisation de l'entité politique québécoise, cinquante ans après le développement d'un État national-social québécois moderne. La question de l'identité (incarnée surtout par les signifiants de « valeurs québécoises » et de « langue ») reste une ligne de fracture politique fondamentale, qui traverse et développe des

[944] G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux*, p. 84.

rapports de sens idéologique avec l'événement « Révolution tranquille ». Nous vivons notre histoire en la pensant[945].

Pourtant, comme le dit le réalisateur R. Peck : « ce n'est pas le savoir qui nous manque, mais le courage de comprendre ce que nous savons et d'en tirer les conclusions[946] ». À l'origine de cette thèse, il y avait un désir de réinvestir un texte polémique en mobilisant l'actualité et le dynamisme des études critiques telles qu'elles se sont développées dans les champs académiques depuis les années 1990. Mais il faut souligner que cette possibilité ne veut pas dire que la plupart des éléments ici mobilisés n'auraient pas objectivement pu l'être plus tôt; la littérature ne se développe pas de la même manière que la physique nucléaire, où les développements techniques et théoriques s'engendrent dans un ordre logique. La question du rapport canadien-français à l'esclavage, la ségrégation coloniale des populations autochtones, le caractère provocateur de l'appropriation d'une expérience noire du monde, les limites et les dérives des nationalismes; autant d'éléments de connaissance qui n'ont rien de particulièrement nouveau. La nouveauté de l'étude et surtout la possibilité actuelle d'une relecture critique de *NBA* sont surtout tributaires de la fixation d'un vocabulaire spécialisé qui a trouvé lentement sa légitimation dans la recherche universitaire depuis les années 1980 jusqu'à se constituer en champs de recherche. En effet, ces

[945] L. Althusser, *Montesquieu, Rousseau, Marx*, p. 112.
[946] Extrait du documentaire *Exterminez toutes ces brutes*.

nouvelles façons de penser et de repenser les objets - largement possibles grâce aux apports théoriques structuralistes et poststructuralistes au monde académique américain, permettent dorénavant de réfléchir institutionnellement à certaines lacunes et autres apories non seulement des productions culturelles, mais de toute leur historiographie. Mais cette permission est aussi une lame à double tranchant. La création des départements d'études noires et d'études féministes dans le contexte nord-américain a été une façon de pacifier les mouvements contestataires par l'intégration de perspectives critiques et la reconnaissance de corpus traditionnellement jugés secondaires, mineurs ou illégitimes au sein des universités. Cette libéralisation de la pensée académique permet de limiter la combativité sociale et d'immobiliser les discours contestataires au sein des appareils idéologiques que sont les institutions scolaires. Cette intégration *occupe* la contestation : elle couple l'accaparation stratégique des colères et des préoccupations populaires de notre temps à des obligations quotidiennes et répétitives liées à la bureaucratie universitaire et à l'espoir d'une position sociale qu'elle fait miroiter aux jeunes générations. Ainsi, la possibilité même d'une relecture critique du *NBA* de Vallières est traversée par cette contradiction.

Force est de reconnaître que l'idéologie dominante a aujourd'hui intégré un degré supplémentaire de libéralisation dans la reconnaissance des singularités individuelles identitaires (représentations culturelles, valorisation des candidatures traditionnellement marginalisées, etc.) et de certains processus historiques peu antagonistes (comme les déclarations de reconnaissance de terres autochtones non cédées) comme nécessaire maintien à son système.

Au sein des débats sur la liberté académique, la posture prétendument critique de dénonciation de ces reconnaissances, particulièrement dans le milieu universitaire, a raison d'y déceler une bonne dose d'hypocrisie et de futilité. Mais, prise dans une forme singulière de relativisme moral, cette posture est aussi aveugle quant au fait que cette libéralisation est corollaire de l'augmentation de la contestation et d'une certaine radicalisation généralisée où la conscience politique couple les rapports économiques et politiques à leurs effets concrets et tangibles dans les identités humaines.

A contrario, la lecture du *NBA* de P. Vallières présentée dans cette thèse embrassait les perspectives académiques progressistes là où il était possible de le faire. Elles ont permis de donner une cohérence au projet d'analyse de la représentation symbolique de structures politiques dominantes dans un essai qui se pose comme contestataire. Les rapports à la race, au genre et à l'identité ont pu être saisis de manière systématisée et leurs dimensions implexes exposées, sinon résolument, du moins de manière intelligible.

Enfin, l'enjeu d'avoir « tort ou raison » doit être rejetée comme problématique fondamentale au *NBA* de P. Vallières. Ni vrai ni faux, ni justifié ni injustifiable, l'essai felquiste produit du sens politique à partir d'une situation donnée en trouvant ses ramifications dans les rhétoriques qui lui sont contemporaines, qu'elles se soient transmises de la Cilicie romaine depuis des millénaires ou qu'elles aient émergé depuis quelques mois dans les quartiers noirs d'Oakland. En alliant l'autobiographie comme analogie de l'histoire nationale à une posture provocante et

insolente, Vallières arrive mieux que quiconque à se saisir de l'esprit de son temps, dans l'espérance d'une efficace propagande. Ce dispositif convoque à son tour une complexité d'éléments, réorganisée dans une proposition puissante qui a contribué à alimenter l'imaginaire collectif québécois, parce qu'elle est à tout moment écrite sur « fond de monde », pour reprendre la terminologie sartrienne. La relecture au cœur de cette thèse souhaitait donc se focaliser sur ces constructions rhétoriques en mobilisant les outils de la tradition intellectuelle radicale, notamment les perspectives déconstructivistes, afin de mettre en lumière les importantes zones de tension du texte, particulièrement en ce qui concerne les enjeux identitaires. Néanmoins, il semble essentiel, en cette fin de parcours, de comprendre que l'analyse des discours et des difficultés du texte de Vallières ne cherchait à produire de la réconciliation, du consensus ou de la résolution quant au texte de Vallières. Il s'agit plutôt de voir que derrière l'apparente opacité du récit collectif généré par l'événement « Révolution tranquille », mythifié par le nationalisme, il y avait tout un réseau de sous-sols et de chambres basses qui communique avec l'histoire humaine des dominations et des exclusions, de leurs symboles et de leurs représentations. Loin d'être un travail *fini*, la relecture proposée par cette thèse s'est inscrite dans une perspective de contre-occupation, dans une position stratégique de réflexion sur la constitution de la québécité, et sur la possibilité fondamentale de transformer le monde, de changer la vie.

Lutter politiquement, c'est aimer combattre

La relecture de l'essai de P. Vallières, une cinquantaine d'années après sa parution, implique un contexte où les configurations non seulement du nationalisme québécois, mais aussi plus largement des dynamiques politiques mondiales, sont bien différentes. Pour Vallières, aborder la question politique au soi-disant Québec par le détour de la question raciale implique une corrélation forte avec les imaginaires de la décolonisation en tant que forme politique supérieure de son temps, en ce qu'elle comporte à la fois une critique acerbe du système capitaliste et l'inclusion de particularismes nationaux et culturels effacés par l'impérialisme universalisant. Cette relation lui permet d'associer une perspective révolutionnaire d'inspiration marxiste à l'histoire singulière de la nation canadienne-française dont les principales manifestations politiques se sont exprimées au XX^{e} siècle. Elle se trouve éclairée par la réflexion lacanienne qui veut que « la fonction du langage n'est pas d'informer, mais d'évoquer[947] ». Ce que Vallières cherche par sa prise de parole, par son plaidoyer politique fondé sur l'appropriation d'une expérience noire du monde, c'est « la réponse de l'autre, ce qui [le] constitue comme sujet, c'est [sa] question[948] ».

Mais la lecture de cette réponse – lecture du monde, et conséquemment réception du texte de Vallières – n'est plus possible aujourd'hui sans une bonne compréhension de sa situation. Si

[947] J. Lacan, *Écrits*, p. 299.
[948] *Ibid.*

les blessures des siècles d'impérialisme et de colonialisme continuent à structurer les vies de la majorité de la population mondiale, les mouvements de résistance ne correspondent plus aux dynamiques des années 1950 et 1960. Les fronts de résistance les plus radicaux quant à l'impérialisme (pensons notamment au Kurdistan, aux Philippines, en Inde, au Chiapas) réfléchissent leurs positionnements politiques en intégrant la complexité et l'interdépendance des systèmes de domination économiques et politiques à leur analyse, y compris par rapport aux enjeux nationaux. D'autres luttes restent encore au stade de foyers fragmentés, plus ou moins isolés, comme les luttes autochtones antiextractivistes ou les soulèvements populaires suite aux brutalités policières sur des personnes noires aux soi-disant États-Unis. Du côté européen, la reprise des luttes sur les thèmes économiques fondamentaux du capitalisme, de la réforme des retraites à la dénonciation de la vie chère, permet d'entrevoir la reprise des oppositions systématiques entre la population et l'État. Mises ensemble, ces perspectives laissent présager qu'une nouvelle vague de conscience politique, avec son langage, sa grammaire, ses référents métaphoriques, ses problématiques, traverse lentement les imaginaires collectifs qui nous sont contemporains – mais qui sont résolument éloignés de ceux mobilisés par Vallières dans *NBA*.

De là, il semble intéressant de revenir à ce que R. Barthes identifiait comme l'ambiguïté fondamentale de toute situation révolutionnaire, à savoir « qu'il faut bien que la Révolution puise

dans ce qu'elle veut posséder[949] » et que cette possession entretient un rapport inévitable avec l'écriture, la littérature, en ce qu'elle « présente une double postulation, […] le mouvement d'une rupture et celui d'un avènement ». L'avènement de Vallières s'est déplacé; il fait maintenant partie de la rupture que nous devons faire. Sa fidélité se déplace jusqu'à en devenir notre trahison; et pourtant, malgré l'apparente contradiction, la loyauté reste la même, c'est-à-dire loyauté à l'événement-révolution. C'est ainsi que revenir à la lecture de *NBA*, associer la lutte à l'intelligibilité à défaut de pouvoir fixer une réponse définitive quant à ce qu'est la littérature partipriste, c'est avant tout une manière de chercher la réponse de notre temps.

[949] R. Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, p. 65. « Il y a donc dans toute écriture présente une double postulation : il y a le mouvement d'une rupture et celui d'un avènement, il y a le dessin même de toute situation révolutionnaire, dont l'ambiguïté fondamentale est qu'il faut bien que la Révolution puise dans ce qu'elle veut posséder. Comme l'art moderne dans son entier, l'écriture littéraire porte à la fois l'aliénation de l'Histoire et le rêve de l'Histoire. Comme Nécessité, elle atteste le déchirement des langages, inséparable du déchirement des classes. Comme Liberté, elle est la conscience de ce déchirement et l'effort même qui veut le dépasser. Se sentant sans cesse coupable de sa propre solitude, elle n'en est pas moins une imagination avide d'un bonheur des mots, elle se hâte vers un langage rêvé dont la fraîcheur, par une sorte d'anticipation idéale, figurait la perfection d'un nouveau monde adamique où le langage ne serait plus aliéné. La multiplication des écritures institue une littérature nouvelle dans la mesure où celle-ci n'invente son langage que pour être un projet : la littérature devient l'Utopie du langage ».

Bibliographie

1. Corpus primaire

ŒUVRES À L'ÉTUDE

VALLIÈRES, Pierre. *N* blancs d'Amérique*, Montréal, Éd. Parti pris, 1968. [Édition définitive : Montréal, Typo, 1994].

VALLIÈRES, Pierre, « Le nationalisme québécois et la classe ouvrière », dans *Parti Pris*, vol. X, no 1, 1964, p. 12-19.

2. Corpus critique

BERGERON, Michaël. « L'engagement d'un révolutionnaire québécois : le processus de radicalisation dans la pensée politique de Pierre Vallières (1955-1971) », mémoire de maîtrise, Université de Sherbrooke, 2018.

BURTON, William M. « "A Most Weird Dialectic of Inversion" : revolutionary fraternity, sexuality and translation in Pierre Vallières and Eldridge Cleaver », mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2013.

CIUFO, Carly. « Parti*priests* and *frère*quistes? *Parti pris*, the *Front de libération du Québec*, and the Catholicity of Québécois Anticlericalism, 1963-1970 », mémoire de maîtrise, Queen's University, 2012.

CORNELLIER, Bruno. « The Struggle of Others : Pierre Vallières, Quebecois Settler Nationalism, and the N-Word Today », dans *Discourse : Journal for Theoretical Studies in Media and Culture*, vol. XXXIX, no 1.

COUILLARD, Simon. « *N* blancs d'Amérique* de Pierre Vallières : un anticolonialisme colonisé », dans *Bulletin d'histoire politique*, vol. XXVII, n° 1, p. 135-156.

DUPUIS, Gilles *et al*. *Avec ou sans parti pris. Le legs d'une revue*, Montréal, Nota Bene, 2018.

DUPUIS, Gilles. « De *Peau noire, masques blancs* à *N* blancs d'Amérique* : Portrait du (demi)colonisé », dans *Nouvelles Études Francophones*, vol. XXXIII, n° 2, 2018, p. 136-146.

FABRE, Gérard. « Les passerelles internationales de la maison d'édition Parti pris », dans *Revue de Bibliothèque et Archives nationales du Québec*, vol. II, 2010, p. 6-17.

GARAND, Dominique. « Entrevue avec Pierre Vallières sur la censure et la littérature, réalisée par Dominique Garand », dans *Moebius*, n^{o} 32, p. 5-21.

GAUVIN, Lise. *Parti pris littéraire*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1975.

GUITÉ-VERRET, Alexandra. « Lire la défaite dans le récit de prison québécois : l'enfermement chez Joseph-Guillaume Barthe, Pierre Vallières et Gérald Godin », mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2018.

LAJEUNESSE, Marc-André. « La parole pamphlétaire chez deux "partipristes" : Paul Chamberland et Pierre Vallières », mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2014.

MAJOR, Robert. *Parti pris : idéologies et littérature*, Montréal, Hurtubise HMH, coll. « Littérature », 1979.

NEMEH-NOMBRÉ, Philippe. « "Sauvage", "esclave" et "N*gres blancs d'Amérique" : hypothèses sur le complexe onto-politique québécois », *Histoire engagée*, https://histoireengagee.ca/sauvage-esclave-et-negres-blancs-damerique-hypotheses-sur-le-complexe-onto-politique-quebecois/ [page consultée le 1er avril 2023].

POULIN, Mathieu. « Citer la révolte : la reprise québécoise du discours de la décolonisation francophone », mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2009.

ROBERTS, Katherine A. « "Mère, je vous hais!" : Quebec Nationalism and the Legacy of the Family Paradigm in Pierre Vallières' N* blancs d'Amérique », dans *British Journal of Canadian Studies*, vol. XX, n^{o} 2, 2007, p. 289-304.

ROY, Max. *Parti pris et l'enjeu du récit*, Montréal, Centre de recherche en littérature québécoise, 1987.

SAMSON-LEGAULT, Daniel. *Dissident. Pierre Vallières (1938-1998) : au-delà de* N* blancs d'Amérique, Montréal, Éd. Québec/Amérique, 2018.

SCHWARTZFALD, Robert. « Fear of Federasty : Québec's Inverted Fictions », dans Hortense J. Spillers (éd.), dans *Comparative American Identities : Race, Sex and Nationality in the Modern Text*, New York, Routledge, 1991, p. 175-195.

SCOTT, Corrie. *De Groulx à Laferrière : un parcours de la race dans la littérature québécoise*, Montréal, Éd. XYZ, 2014.

SELAO, Ching. « Échos de la n*gritude césairienne chez Gaston Miron et Paul Chamberland », dans *Voix et images*, vol. XXXVI, nº 3, 2011, p. 99-114.

SELAO, Ching. « Les fils d'Aimé Césaire. De la Martinique au Québec », dans *Tangence*, nº 98, 2012, p. 35-56.

VACANTE, Jeffery. *National Manhood and the Creation of Modern Quebec*, Vancouver, UBC Press, 2017.

WARREN, Jean-Philippe. « À la défense des prisonniers politiques québécois. Autour du Comité d'aide au Groupe Vallières-Gagnon », dans *Bulletin d'histoire politique*, vol. XIX, nº 2, 2011, p. 53-71.

3. Corpus théorique et méthodologique

AHMAD, Aijaz. *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London, Verso, 1992.

AHMED, Maroussia. « The Relevance of the Carnivalesque in the Québec Novel », dans *Studies in 20th and 21st Century Literature*, vol. IX, nº 1.

ALFRED, Taiaiake. *Wasáse : Indigenous Pathways of Action and Freedom, Toronto, University of Toronto Press, 2005.*

ALTHUSSER, Louis. *Montesquieu, La politique et l'histoire*, Paris, Presses universitaires de France, 2014.

ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*, Paris, Ed. François Maspero, coll. « Théorie », 1965.

ANDERSON, Benedict. Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, New York, Verso, [1983] 1991.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, 2012.

APPIAH, Kwame Anthony. « Is the Post- in Postmodernism the Post- in Post-Colonial », dans *Critical Inquiry, vol. XVII, nº 2, 1991, p. 336-357.*

APRAHAMIAN, Astrid. *Broke and Beat, une traduction du Cassé de Jacques Renaud Suivi de Quel est ce langage qui sert d'écriture? Pour une traduction poétique du joual*, mémoire de maîtrise, Université McGill, 2019.

ARCHIVES RÉVOLUTIONNAIRES. « Kanehsatà :ke/Crise d'Oka – été 1990 », https://archivesrevolutionnaires.com/2019/01/14/kanehsatake-crise-doka-ete-1990/ [consulté le 1er avril 2023].

AUSTIN, David. Fear of a Black Nation. Race, Sex, and Security in Sixties Montreal, Tkaronto (Toronto), Between the Lines, 2013.

BADIOU, Alain. *De l'idéologie à l'idée*, Sesto San Giovanni, Éditions Mimesis, coll. « Visages », 2016.

BADIOU, Alain *et al*. *Qu'est-ce qu'un peuple?* Paris, La Fabrique, 2013.

BADIOU, Alain. *L'Être et l'événement*, Paris, Éditions du Seuil, 1988.

BADIOU, Alain. *Saint Paul : La fondation de l'universalisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.

BAKHTINE, Mikhaïl. *Rabelais and His World*, Bloomington, Indiana University Press, 1984 [1965].

BALIBAR, Étienne. *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997

BALIBAR, Étienne. « Le racisme, encore un universalisme », *Mots. Les langages du politique*, nº 18, 1989, p. 7-20.

BALIBAR, Étienne. « Le retour de la race », dans *Mouvements*, vol. II, nº 50, 2007, p. 162-171.

BALIBAR, Étienne, « Quel universalisme aujourd'hui? », *Cercle Gramsci*, 1993.

BALIBAR, Étienne et WALLERSTEIN, Immanuel. *Race, Class, Nation: Ambiguous Identities*, London, Verso, 1991.

BANCEL, Nicolas et al. *Zoos humains. Au temps des exhibitions humaines*, Paris, La Découverte, 2002.

BARTHES, Roland. « Histoire et littérature : à propos de Racine » dans *Œuvres complètes*, vol. III, 2002.

BARTHES, Roland. « L'ancienne rhétorique », dans *Communications*, vol. XVI, 1970, p. 172-223.

BARTHES, Roland. *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1953.

BARTHES, Roland. *S/Z*, Paris, Seuil, 1970.

BAYARD, Pierre. *Comment parler des livres que l'on n'a pas lus ?* Paris, Éditions de Minuit, 2007.

BELLEAU, André. « Bakhtine et le multiple », dans *Études françaises*, vol. VI, nº 4, p. 481-487.

BELLEAU, André. « Carnavalisation et roman québécois : mise au point sur l'usage d'un concept de Bakhtine », dans *Études françaises*, vol. XIX, nº 3, p. 51-64.

BÉNAC-GIROUX, Karine (dir.). *Poétique et Politique de l'altérité. Colonialisme, esclavagisme, exotisme (XVIIIe-XXIe siècles)*, Paris, Hermann, 2014.

BENNET, Leroy Jr. « What's in a Name? N*o vs Afro-American vs Black », dans *ETC. A Review of General Semantics*, vol. XXVI, nº 4, décembre 1969, p. 399-412.

BENOIT, Sophie. *La marche d'Hubert Aquin parmi les ombres : le mythe d'Orphée et Eurydice dans le roman* Prochain épisode *suivi de* Les grimoires de l'ombre, thèse de doctorat, Université Laval, 2014.

BENSON, Thomas W. « Rhetoric and autobiography: The case of Malcolm X », dans le *Quarterly Journal of Speech*, vol. LX, nº 1, 1974, p. 1-13.

BHABHA, Homi K., *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1994.

BIRON, Michel. « Il est permis de rire : Note sur le roman québécois des années 1960 », dans *Études françaises*, vol. XLVII, nº 2, p. 109-120.

BLACKSTOCK, Cindy, « Residential Schools: Did They Really Close or Just Morph Into Child Welfare? » dans *First Peoples Child & Family Review*, vol. IV, nº 1, 2008, p. 3-10.

BOISCLAIR, Isabelle. « Accession à la subjectivité et autoréification : statut paradoxal de la prostituée dans *Putain* de Nelly Arcan », dans D. Marcheix et N. Watteyne, *L'écriture du corps dans la littérature québécoise depuis 1980*, Limoges, Presses Universitaires de Limoge, 2007, p. 111-123.

BONILLA-SILVA, Eduardo. *White Supremacy and Racism in the Post-Civil Rights Era*, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 2001.

BOUCHARD, Gérard. *Genèse des nations et cultures du nouveau monde*, Montréal, Boréal, 1999.

BOUCHARD, Gérard. « L'imaginaire de la grande noirceur et de la révolution tranquille. Fictions identitaires et jeux de mémoire au Québec », dans *Recherches sociographiques*, vol. XLVI, no 3, p. 411-436.

BOUCHARD, Gérard et Richard LALOU, « La surfécondité des couples québécois depuis le XVII^{e} siècle, essai de mesure d'interprétation », dans *Recherches sociographiques*, vol. XXXIV, no 1, 1993, p. 9-44.

BOYCE-DAVIS, Carole. *Black Women, Writing and Identity. Migrations of the Subject*, Philadelphie, Taylor and Francis, 2002.

BRUNELLE, Dorval. « Le capital, la bourgeoisie et l'État du Québec, 1959-1976 », dans P. Fournier (dir.), *Le capitalisme au Québec*, Montréal, Éditions coopératives Albert Saint-Martin, 1978, p. 79-108.

BUTLER, Judith. « Performative Acts and Gender Constitution », dans *The Performance Studies Reader*, p. 154-166.

BYNUM, Victoria E. « "White Negroes" in Segregated Mississippi: Miscegenation, Racial Identity, and the Law », dans *The Journal of Southern History*, vol. LXIV, p. 247-276.

CABRAL, Amilcar. *La pratique révolutionnaire. Unité et lutte II*, Paris, François Maspero, coll. « Cahiers libres », 1975.

CARDINAL, Linda *et al*. « La Révolution tranquille à l'épreuve de la "nouvelle" historiographie et de l'approche post-coloniale », dans *Globe*, vol. II, n^{o} 1, p. 75-95.

CASHMORE, Ellis *et al*. *Dictionary of Race and Ethnic Relations*, Londres, Routledge, 1996.

CÉSAIRE, Aimé. « Aimé Césaire. Un poète politique », dans *Magazine littéraire*, n^{o} 34, novembre 1969, disponible en ligne, https://www.potomitan.info/cesaire/politique.php, [page consultée le 1er avril 2023].

CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur la négritude*, Paris, Présence africaine, 1955.

CÉSAIRE, Aimé. « Lettre de démission du PCF », 24 octobre 1956, disponible en ligne https://www.madinin-art.net/lephemeride-du-24-octobre/, [page consultée le 1er avril 2023].

CHIRON, Pierre. « Archéologie de l'oxymore », dans *Pallas*, 2006, p. 243-260.

CIXOUS, Hélène. *Le Rire de la méduse*, Paris, Éditions Galilée, 2010 [1975].

CHASSAY, Jean-François. *L'ambiguïté américaine*, Montréal, Boréal, 1992.

CLASBY, Nancy. « The Autobiography of Malcolm X : A Mythic Paradigm », *dans le Journal of Black Studies* , vol. V, n^{o} 1, 1974, p. 18–34.

CLIO. *L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*, Montréal, Éditions du Remue-ménage, 1982.

COLLECTIF. *Histoire du mouvement ouvrier au Québec (1825-1976). 150 ans de luttes*, Montréal, co-édition CSN et CEQ, 1979.

CORNELLIER, Bruno. La « chose i*dienne ». Cinéma et politiques de la représentation autochtone au Québec et au Canada, Montréal, Nota bene, coll. « Études culturelles », 2015.

COULTHARD, Glen Sean. *Red Skin, White Masks*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2014.

COURTOIS, Michel. « Le mythe du n* chez Rimbaud », dans *Littérature*, octobre 1973, p. 85-101.

COUTURE, Stéphane. *L'itinéraire historiographique de la « figure » du coureur des bois*, thèse de doctorat, Université Laval, 2007.

CURRAN, Andrew. « Rethinking Race History : The Role of the Albino in the French Enlightenment Life Sciences », dans *History and Theory*, vol. XLVIII, nº 3, p. 151-179.

CURTIUS, Ernst Robert. *European Literature and the Latin Middle Ages,* New York, Harper & Row, 1953 [1948].

DAGET, Serge. « Les mots esclave, n*, Noir et les jugements de valeur sur la traite n*grière dans la littérature française de 1770 à 1845 », dans *Outre-Mers. Revue d'histoire*, nº 221, 1973, p. 511-543.

DAVIS, Angela Y. « Rape, Racism and the Capitalist Setting », dans *The Black Scholar*, vol. XII, nº 6, p. 39-45.

DAVIS, Angela Y. *Women, Race and Class*, New York, Vintage Books, 1981.

DE BEAUVOIR, Simone. *Le Deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949.

DEBORD, Guy. *La société du spectacle*, Paris, Buchet/Chastel, 1967.

DEERING, Kathleen N. *et al.*, « A Systematic Review of the Correlates of Violence Against Sex Workers », dans *American Journal of Public Health*, vol. CIV, nº 5, p. 42-54.

DELESALLE, Simone et Lucette VALENSI. « Le mot "n*" dans les dictionnaires d'Ancien Régime. Histoire et lexicographie », dans *Langue Française*, nº 15, 1972, p.79-104.

DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix. *Mille plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.

DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Éditions de Minuit, 1991.

DELPHY, Christine. *L'ennemi principal*, Paris, Éditions Syllepse, 1998 [1970].

DELORIA, Philip. *Playing Indian*, New Haven, Yale University Press, 1998.

DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1976 [1967].

DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

DESMOND, Matthew et Mustafa EMIRBAYER. « What is racial domination? » in *Du Bois Review : Social Science Research on Race*, vol. VI, nº 2, p. 335-355.

DOANE, Mary Ann. *Femmes fatales*, Londres, Routledge, 2015.

DOIRON, Normand. *L'Art de voyager*, Montréal, Éditions XYZ, 2015.

DORLIN, Elsa. « De l'usage épistémologique et politique des catégories de "sexe" et de "race" dans les études sur le genre », dans *Cahiers du Genre*, 2005, vol. II, nº 39, p. 83-105.

DORSINVILLE, Max. Caliban Without Prospero : Essays on Quebec and Black Literature, Toronto, Press Porcépic, 1974.

DOSSE, François. « Oxymore, le soleil noir du structuralisme » dans *Espace temps*, vol. XLVII, p. 129-143.

DRAGACCI-PAULSEN, Françoise. « Le mythe du n* chez Rimbaud et Césaire constamment rapporté à Kierkegaard », dans *Symposium : A Quarterly Journal in Modern Literatures*, vol. XLIX, nº 1., p. 52-64.

DU BOIS, William Edward Burghardt. *The Souls of Black Folk*, New York, Simon and Schuster, [1903] 2005.

DUFOUR, Frédéric G. *La sociologie du nationalisme. Relations, cognition, comparaisons et processus*. Québec, Presses de l'Université du Québec, 2019.

DUMITRU, Speranta. « Qu'est-ce que le nationalisme méthodologique? Essai de typologie », dans *Raisons politiques*, nº 54, p. 9-22.

DUNBAR-ORTIZ, Roxanne. *Not "A Nation of Immigrants". Settler Colonialism, White Supremacy, and a History of Erasure and Exclusion*, Boston, Beacon Press, 2021.

DURHAM PETERS, John. *Courting the Abyss : Free Speech and the Liberal Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.

EAKIN, P. J., « Malcolm X and the Limits of Autobiography », *dans Criticism*, vol. XVIII, n° 3, 1976, p. 230-242.

ELBAUM, Max. *Revolution in the air*, New York, Verso Books, 2018.

ENLOE, Cynthia. *Bananas, Beaches and Bases. Making Feminist Sense of International Politics*, Berkeley, University of California Press, 2014.

ERRE, Fabrice. « Le premier Figaro : un journal satirique atypique (1826-1834) », dans Claire Blandin (dir.), *Le Figaro, Histoire d'un journal*, Paris, Nouveau monde éditions, 2010.

FANON, Frantz. *Œuvres*, La Découverte, 2011.

FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

FAUVE-CHAMOUX, Antoinette. *Domestic Service and the Formation of European Identity*, Bern, Peter Lang, 2015.

FEINBERG, Leslie. *Transgender Warriors*, Boston, Beacon Press, 1996.

FERNANDEZ, Elsa Tamez. *Toward a Theology of Struggle*, Maryknoll, Orbis Books, 1988.

FIECHTER, Jean-Jacques. *Le Socialisme français, de l'affaire Dreyfus à la Grande Guerre, Paris*, Presses universitaires de France, 1985.

FIRESTONE, Shulamith. *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution*, Londres, Verso, 2017.

FOUCAULT, Michel. *Folie et déraison : Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961.

FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

FOURNIER, Louis. *F.L.Q. Histoire d'un mouvement clandestin*, Montréal, Éd. Québec/Amérique, 1982.

FOURNIER, Serge. *Le coureur des bois au pays du Québec : une figure, une parole, son univers et son évolution*, thèse de doctorat, Université du Québec à Trois-Rivières, 2012.

FRÉMY, Yann. « Une saison en enfer, espèce de prodigieuse autobiographie psychologique », dans *Parade sauvage*, vol. XIV, p. 63-77.

GAGNON, Charles. *En lutte! Écrits politiques*, volume II (1972-1982), Montréal, Lux, 2008.

GAGNON, Charles. *Feu sur l'Amérique. Écrits politiques*, volume I (1966-1972), Montréal, Lux, 2006.

GAGNON, Charles. *La crise de l'humanisme. Écrits politiques*, volume III (1982-2005), Montréal Lux, 2011.

GAINOT, B., et al. « Lumières et esclavage », dans *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 54, nº 4, 2007, pp. 7-37.

GALERAND, Elsa et Martin GALLIÉ. « L'obligation de résidence : un dispositif juridique au service d'une forme de travail non libre », dans *Interventions économiques*, vol. LI, 2014, disponible en ligne, https://doi.org/10.4000/interventionseconomiques.2203. [page consultée le 1er avril 2023].

GAY, Daniel. *Les Noirs du Québec. 1629-1900*, Québec, Éd. du Septentrion, 2004.

GARRAWAY, Doris L., « The Libertine Colony », dans *Eighteenth-Century Studies*, vol. XXXIX, nº 2, 2006, p. 271-275.

GATES Jr, H.L. « Writing "Race" and the Difference It Makes » dans *Critical Inquiry*, vol. 12, nº 1, 1985, p. 1-20.

GENETTE, Gérard. *Seuils*, coll. « Poétique », Paris, Seuil, 1987.

GILROY, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

GIMENEZ, Martha. *Marx, Women and Capitalist Social Reproduction*, New York, Routledge, 2018.

GIROUX, Dalie. « Libre parole et réciprocité : entre égales libertés et bien public », conférence prononcée le 15 avril 2021, Centre Justice et foi.

GLISSANT, Edouard. *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*, Paris, Gallimard, coll. « blanche », 1997.

GLOWCZEWSKI, Barbara. « Viol et inviolabilité : un mythe territorial en Australie centrale », dans *Cahiers de littérature orale*, vol. XIV, p. 125-149.

GOEMAN, Mishuana. *Mark My Words: Native Women Mapping Our Nations*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013.

GOULD, Philip. « The rise, development, and circulation of the slave narrative », dans A. Fisch (ed.), *The Cambridge Companion to the African American Slave Narrative*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

GUTIERREZ, Gustavo. A Theology of Libération. History, Politics and Salvation, Maryknoll, Orbis Books, 1988.

GREER, Allan. *The Patriots and the People: The Rebellion of 1837 in Rural Lower Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1993.

GRENIER, Benoît et Michel MORISSETTE. « Les persistances de la propriété seigneuriale au Québec. Les conséquences d'une abolition partielle et progressive (1854-1970) », dans *Histoire et sociétés rurales*, vol. XL, p. 61-96.

GROULX, Lionel. *Histoire du Canada français*, Montréal, Fides, 1955.

GUILLERAY, Pierre-Étienne. *La Fête des fous dans le nord de la France (XIV^{e} -XVI^{e} siècles)*, Paris, Hachette, 1991

HALL, Stuart. *The Fateful Triangle : Race, Ethnicity, Nation*, Cambridge (Massachussetts), Harvard University Press, 2017.

HAMELIN, Jean. *Les franciscains au Canada : 1890-1990*, Montréal, Les Éditions du Méridien, 1991.

HANSEN, Lene. « Gender, Nation, Rape : Bosnia and the Construction of Security », dans *International Feminist Journal of Politics*, n^{o} 1, p. 55-75.

HARDY, René. *Charivari et justice populaire*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1997.

HARNEY, Stefano et Fred MOTEN. *The Undercommons. Fugitive Planning & Black Study*, Londres, Minor Compositions, 2013.

HARVEY, David. « The Right to the City » dans *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. XXVII, n^{o} 4, 2003, p. 939-941.

HEGEL, G.W.F. *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, 2006 [1807].

HOBBS, Sandra. « La représentation ambivalente de l'Autochtone dans le roman québécois : vers une perspective postcoloniale », dans *International Journal of Francophone Studies*, vol. IX, n° 3, p. 347-364.

HOBSBAWM, Eric J. *Nations and Nationalism since 1780 : Programme, myth, reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992

HOCHULI, Alex *et al*. *Q of History*, Ropley, Hants, John Hunt Publishing/Zer0 Books, 2021.

HOFFMANN, Léon-François. *Le N* romantique. Personnage littéraire et obsession collective*, Paris, Payot, 1973.

HOMEL, David. « I can do better than that! », dans *TranscUlturAl : A Journal of Translation and Cultural Studies*, vol. IV, n° 1, p. 5-14.

HOOKS, bell. *Feminist Theory*, New York, Routledge, 1984.

HULL, Akasha Gloria et al., All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave, New York, Feminist Press, 1982.

JAYAWARDENA, Kumari. *Feminism and National in the Third World*, Londres, Zed Books, 1986.

JORDAN, Lorien S. « Belonging and Otherness : The Violability and Complicity of Settler Colonial Sexual Violence », dans *Women & Therapy*, vol. XLIV, n° 3-4, p. 271-291.

KIERKEGAARD, Søren. *On the Concept of Irony with Continual Reference to Socrates*, Princeton, Princeton University Press, 1989 [1841].

KRIESCHER, Mathilde. « Les mythes entourant le viol dans les récits d'agressions sexuelles : quelle incidence sur l'évaluation qu'en font les adolescents? », travail de fin d'études, Université de Liège, 2018.

KRUMEICH, Gerd. *Jeanne d'Arc à travers l'histoire*, Paris, Éditions Belin, 2013.

LACAN, Jacques. *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

LACLAU, Ernesto. *The Rhetorical Foundations of Society*, Londres, Verso, 2014.

LAMARRE, Jean. « La Conquête et l'école de Montréal », dans *Cap-aux-Diamants*, 2009, vol. XCIX, p. 42-47.

LAMBERT, Vincent. « L'héritage ambigu de la « Révolution tranquille». Entretien avec Michel Biron », dans *Histoire engagée*, disponible en ligne, https://histoireengagee.ca/lheritage-ambigu-de-la-revolution-tranquille-entretien-avec-michel-biron/, [page consultée le 1er avril 2023].

LAMONDE, Yvan. *Histoire sociale des idées au Québec (1760-1896)*, Montréal, Boréal, 2000.

LAMOUREUX, Diane. *L'Amère patrie. Féminisme et nationalisme dans le Québec contemporain*, Montréal, Éditions du Boréal, 2001.

LANDRY, Yves. *Les Filles du roi au XVIIe siècle*, Québec, Éditions du Septentrion, 2012.

LAPOINTE, Martine-Emmanuelle. Emblèmes d'une littérature. Le libraire, Prochain épisode et L'avalée des avalées, Montréal, Fides, 2008.

LAROCHE, Maximilien. *Dialectique de l'américanisation*, Québec, GRELCA de l'Université Laval, 1993.

LAWRENCE, Bonita, « Real Indians and Others: Mixed-Blood Urban Native Peoples and Indigenous Nationhood » dans *Wicazo Sa Review*, vol. XIV, no 2, 1999, p. 9-24.

LE CAMP, Lawrence J. « Racial Considerations of Minstrel Shows and Related Images in Canada », dans *Canadian Ethnic Studies/Études ethniques au Canada*, vol. 6, no 2, 1974, p. 40-47.

LE COADIC, Ronan. *De la domination à la reconnaissance. Antilles, Afrique et Bretagne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Essais », 2013.

LECERCLE, Jean-Jacques. *De l'interpellation*, Paris, Éd. Amsterdam, 2019.

LECERCLE, Jean-Jacques. « Il y a événement et événement », dans *Polysèmes. Revue d'études intertextuelles et intermédiales*, no 7, 2005, p. 249-264.

LESSARD, Michaël et Suzanne ZACCOUR. *Grammaire non sexiste de la langue française*, Pointe-Calumet, M Éditeur, 2017.

LINTEAU, Paul-André. « Un débat historiographique : l'entrée du Québec dans la modernité et la signification de la Révolution tranquille », dans *Francofonia*, 1999, vol. XXXVII, p. 73-87.

LORDE, Audre. *Sister Outsider*, Berkeley, Crossing Press, 1984.

LUCIER, Pierre. « La Révolution tranquille : quelle sortie de religion? Sortie de quelle religion? », dans R. Mager et S. Cantin, *Modernité et religion au Québec. Où en sommes-nous?* Québec, Presses de l'Université Laval, 2010.

LUKACS, György. *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, Paris, Éd. De Minuit, 1960[1923].

MACHEREY, Pierre. « Pour une pratique profane de la lecture », dans *La philosophie au sens large*, disponible en ligne, https://philolarge.hypotheses.org/1781 [page consultée le 1er avril 2023].

MACHEREY, Pierre. Pour une théorie de la production littéraire, Paris, Maspero, 1971.

MACLELLAN, Ainslie. « What is the history of blackface in Quebec ? », CBC News, https://www.cbc.ca/news/canada/montreal/blackface-montreal-1.3495840 [page consultée le 1er avril 2023].

MARACLE, Lee. *I am Woman: a Native Perspective on Sociology and Feminism*, Vancouver, Press Gang Publishers, 1996.

MARX, Karl. *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales, 1972 [1859].

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich. *Manifeste du parti communiste*, Paris, Éditions sociales, 1948 [1848].

MARX, Karl et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1982 [1845].

MARX, Karl. *Le Capital*, Paris, Éditions sociales, 1963 [1867].

MARX, Karl. *Le XVIII Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éditions sociales, 1965 [1851].

MARX, Karl. *Misère de la philosophie*, Paris, Éditions sociales, 1968 [1847].

MASCOLO, Dionys. *Le communisme, ou la dialectique des valeurs et des besoins*, Paris, Gallimard, 1953.

MATHIEU, Sarah-Jane. *North of the Color Line. Migration and Black Resistance in Canada, 1870-1955*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2010.

MATTHEWS, Kristin L. « "Woke" and reading : Social media, reception and contemporary Black Feminism », dans *Participations. Journal of Audience and Reception Studies*, vol. XVI, nº 1, mai 2019, p. 390-411.

MAYNARD, Robyn. Policing Black Lives. State Violence in Canada from Slavery to the Present, Black Point, Fernwood Publishing, 2017.

MEUNIER, Éric-Martin et Jean-Philippe WARREN. *Sortir de la « Grande Noirceur ». L'Horizon personnaliste de la « Révolution tranquille »*, Montréal, Boréal, 2002.

MBEMBE, Achille. *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1945.

MILL, John Stuart. *Rationale of Representation*, Indianapolis, Hackett Publishing, 1977 [1835].

MILLER, C.L. « Je est un n*, ou les aventures africanistes de Rimbaud », dans *Revue des sciences humaines*, nº 214, p. 85-108.

MILLER, R. « Autobiography as Fact and Fiction: Franklin, Adams, Malcolm X. » Arizona Quarterly: A Journal of American Literature, Culture, and Theory, vol. 28, nº 3, 1972, p. 247-258.

MILLS, Sean. *The Empire Within. Postcolonial Thought and Political Activism in Sixties Montreal*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2010.

MOHATAREM, Kashamal Fida. « Black with a capital " B " : Why it took news outlets so long to make a change that matters to so many », CBC News, https://www.cbc.ca/news/canada/capitalizing-black-style-1.5626669 [page consultée le 1er avril 2023].

MORAGA, Cherrie et ANZALDÚA, Gloria (éd.). *This Bridge Called my Back*, New York, Kitchen Table Press, 1981.

MORISSONNEAU, Christian. *Le Rêve américain de Champlain*, Québec, Éditions du Septentrion, 2016.

MORRISON, Toni. *Playing in the Dark*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

MPHAHLELE, Ezekiel. « On negritude in literature », dans *The Rand Daily Mail*, 7 juin 1968.

MULOT, Stéphanie. « Le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises », dans *Ethnologie française*, vol. XXXVII, nº 3, p. 517-524.

MURNEN, Sarah K. *et al*. « If "boys will be boys ", then girls be victims? A meta-analytic review of the research that relates masculine ideology to sexual agression », dans *Sex roles*, vol. XLVI, p. 359-375.

NEPVEU, Pierre. *L'écologie du réel*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1991.

NEWTON, Huey P. Revolutionary Intercomunalism and the Right of Nations to Self-Determination, sans lieu, Editions Amy Gdala, [1974], 2004.

NGUYỄN, Ann Thúy et Maya Pendleton, « Recognizing Race in Language : Why We Capitalize « Black » and « White », Center for the Study of Social Policy, https://cssp.org/2020/03/recognizing-race-in-language-why-we-capitalize-black-and-white [page consultée le 1er avril 2023].

NUNGAK, Zebedee. *Contre le colonialisme dopé aux stéroïdes*, Montréal, Lux Éditeur, 2016.

OHMANN, Carol. « The Autobiography of Malcolm X : A Revolutionary Use of the Franklin Tradition », dans *American Quartely*, vol. XXII, no 2, été 1970, p. 131-149.

PATEMAN, Carole. *The Sexual Contract*, Cambridge, Polity Press, 1988.

PETITJEAN ROGET, Jacqueline, « Les femmes des colons à la Martinique au XVIe siècle et XVIIe siècle », dans *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. LXX, no 258, 1983, p. 187-212.

PIETERSE, Jan Nederveen. « White n*groes », dans G. Dines (dir.), *Gender, race, and class in media : A text reader*, Thousand Oaks, Sage, 2003.

PLANTE, Louise. *L'enseignement classique chez les sœurs de la Congrégation de Notre-Dame*, thèse de doctorat, Université Laval, 1971.

POPOVIC, Pierre. « Le festivalesque (la ville dans le roman de Réjean Ducharme) », dans *Tangence*, vol. XLVIII, p. 116-127.

QUAYSON, Ato. « Postcolonialism and Postmodernism », dans H. Schwartz et S. Ray (dir.), *A Companion to Postcolonial Studies*, Malden, Blackwell, 2000.

QUIJANO, Anibal. « Colonialité du pouvoir et démocratie en Amérique latine », dans *Multitudes*, no spécial juin 1994, disponible en ligne [https://www.multitudes.net/Colonialite-du-pouvoir-et/]

QURESHI, Sadiah. *Peoples on Parade. Exhibitions, Empire, and Anthropology in Nineteenth-Century Britain*, Chicago, University of Chicago Press, 2011.

RATTANSI, Ali. « Postcolonialism and its discontents », dans *Economy and Society*, vol. XXVI, no 4, 1997, p. 480-500.

REID, Jennifer. *Louis Riel and the Construction of Modern Canada. Mythic Discourse and the Postcolonial State*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2008.

REVEL, Judith. *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Les Presses universitaires de France, 2002.

RICHARDS, Marvin. « Corralling the wild ponies : Correspondences between Quebec and the postcolonial », dans *Québec Studies*, 2003, vol. XXXV, p. 133-153.

RICHTER, Mario. « "Race" et "sang" dans "Une saison en enfer" », dans *Parade sauvage*, 1991, vol. VIII, p. 53-63.

ROBIN, Régine. *Le roman-mémoriel : de l'histoire à l'écriture du hors lieu*, Longueuil, Le Préambule, 1989.

ROSEBRAUGH, Craig. *The Logic of Political Violence. Lessons in Reform and Revolution*, Portland (Oregon), Arissa Media Group/PM Press, 2004.

ROSELÉ CHIM, P. *Le carnaval et la folie imaginaire des peuples*, Paris, L'Harmattan, 2000.

ROSS, Kristin. Fast Cars, Clean Bodies. Decolonization and the Reordering of French Culture, Cambridge, MIT Press, 1996.

ROUILLARD, Jacques. *Histoire du syndicalisme québécois*, Montréal, Boréal, 1989.

ROUILLARD, Jacques. « La révolution tranquille, rupture ou tournant? », dans *Journal of Canadian Studies*, vol. XXXII, nº 4, p. 23-51.

ROUILLARD, Jacques. « Sortir de la Grande Noirceur grâce aux documents d'archive », dans *Archives*, vol. XLVIII, nº 1, p. 107-143.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*, Paris, Garnier Flammarion, 1966 [1762].

RUSHFORTH, Brett. « Slavery, the Fox Wars, and the Limits of Alliance », dans *The William and Mary Quarterly*, 2006, vol. LXIII, nº 1, p. 53-80.

SAINT-MARTIN, Lori, « The Body Politic and the Erotic Body : the (Male) Novel of the Quiet Revolution in Quebec », dans *British Journal of Canadian Studies*, vol. XXI, nº 2, p. 195-217.

SAKAI, J. Settlers : The Mythology of the White Proletariat from Mayflower to Modern, Montréal, Kersplebedeb, [1983] 2004.

SAUGERA, Éric. *Bordeaux port négrier XVII^{e}-XIX^{e} siècles*, Paris, Éditions Karthala, 2013.

SAVARD, Rémi. « La "réduction" de Sillery 1638-1660 : Maquette de l'idée de "réserves i*diennes " », dans *Recherches amérindiennes au Québec*, 2008, vol. XXXVIII, nº 2, p. 127-131.

SAVARD, Rémy et Jean-René PROULX. *Canada. Derrière l'épopée, les Autochtones* Montréal, Les Éditions de l'Homme, 2001.

SAWYER, Michael E. *Black Minded . The Political Philosophy of Malcolm X*, London, Pluto Press, 2020.

SEKORA, John. « Black Message/White Envelope. Genre, Authenticity, and Authority in the Antebellum Slave Narrative », dans *Callaloo*, nº 32, été 1987, p. 482-515.

SHARPLEY-WHITING, T. Denean. *Negritude Women*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002.

SIMARD, Jean-Jacques. *La réduction : l'autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*, Québec, Éditions du Septentrion, 2003.

SIMPSON, Audra. *Mohawk Interruptus*, Durham, Duke University Press, 2014

SIMPSON, Leanne Betasamosake. *As We Have Always Done : Indigenous Freedom Through Radical Resistance*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2017.

SINHA, Mrinalini. « Gender and nation », dans C. McCann et S.-K. Kim (ed.), *Feminist Theory reader : Local and Global Perspectives*, New York, Routledge, p. 155-168.

SINCLAIR, Raven, « The Indigenous Child Removal System in Canada: An Examination of Legal Decision-making and Racial Bias », dans *Canadian Journal of Family Law*, vol. XXXIV, nº 1, 2019, p. 119-163.

SIOUI, Georges E. *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, Montréal, Éditions Hurtubise, 1992.

SMART, Patricia. *Écrire dans la maison du père. L'émergence du féminin dans la tradition littéraire du Québec*, Montréal, XYZ, [1988] 2003.

SOCIÉTÉ D'HISTOIRE DES FILLES DU ROY. *Les Filles du Roy, pionnières de Montréal*, Montréal, Libre Expression, 1992.

SPELMAN, Elizabeth. « Theory of Race and Gender : The Erasure of Black Woman », dans *Quest*, vol. V, nº 4, p. 36-62.

SPINOZA, Baruch. *Traité théologico-politique*, Paris, Garnier Flammarion, 2016 [1670].

SPIVAK, Gayatri Chakravorty et Aleksandŭr K'osev. *Nationalism and the Imagination*, Londres, New York, Calcutta, Seagull Books, 2010.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *A Critique of Postcolonial Reason : Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, 1999.

TANASE, Gabriela. « Tristan : à partir du monstrueux, vers une spiritualité », dans *Étrange topos étranger : actes du XVII^e Colloque de la SATOR, Kingston, 3-5 octobre 2002*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2006, p. 103-116.

TAYLOR, Paul C. *Black is Beautiful. A Philosophy of Black Aesthetics*, New York, Wiley Blackwell, 2016.

THIAM, Cheikh. *Return to the Kingdom of Childhood : Re-envisioning the Legacy and Philosophical Relevance of Negritude*, Columbus, Ohio State University Press, 2016.

TURE, Kwame et Charles V. Hamilton. *Black Power. The Politics of Libération*, New York, Knopf Doubleday, 2011 [1967].

TREMBLAY, Emmanuelle. « Une identité frontalière. Altérité et désir métis chez Robert Lalonde et Louis Hamelin », dans *Études françaises*, vol. XLI, n^o 1, p. 107-124.

TROUILLOT, Michel-Rolph, *Anthropology and the S*vage Slot : The Poetics and Politics of Otherness*, Londres, Palgrave Macmillan, 2003.

TRUDEL, Marcel. *L'Esclavage au Canada français : histoire et conditions de l'esclavage*, Québec, Presses universitaires Laval, 1960.

TRUDEL, Pierre, « Lorsque Rémi Savard rédigeait un livre blanc », dans *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XL, n^o 1-2, 2010, p. 29-35.

UBERSFELD, Anne. « Théophile Gautier ou le regard de Pygmalion » dans *Romantisme*, 1989, vol. XIX, n^o 66, p. 51-59.

VELLEM, Vuyani Shadrack. « Black Theology of Libertation and the Economy of Life », dans *The Ecumenical Review*, vol. LXVII, n^o 2, p. 177-186.

VERGÈS, Françoise. « Féminismes décoloniaux, justice sociale, anti-impérialisme », dans *Tumultes*, 2017, vol. I, n^o 48, p. 157-168.

VERGÈS, Françoise. « “Le Nègre n’est pas. Pas plus que le Blanc.” Frantz Fanon, esclavage, race et racisme », *Actuel Marx*, nº 38, 2005, p. 45-63.

VERGÈS, Françoise. « Préface », dans Larousse, Patrick. *Nègre, négrier, traite des nègres, Paris*, Editions du Cavalier Bleu, 2008.

VERGÈS, Françoise. « Une citoyenneté paradoxale, Affranchis, Colonisés et Citoyens des Vieilles Colonies », dans C. Georgel *et al*., *L’abolition de l’esclavage : un combat pour les droits de l’homme*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1998.

VERGÈS, Françoise. *Une théorie féministe de la violence*, Paris, La Fabrique Éditions, 2019.

VIDAL, Cécile, « Femmes et genre dans les historiographies sur les sociétés avec esclavage (Caraïbes anglaise et française, XVII^{e}-mi-XIX^{e} siècle) » dans *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, vol. XXXIV, 2019, nº 50, p. 189-210.

VIOULAC, Jean, « Communisme et christianisme. Un problème du marxisme », dans *Esprit*, vol. XXXVI, nº 3, 1968, p. 437-454.

WAHNICH, Sophie. « Peuple et violence dans l’histoire de la Révolution française », *Lignes*, nº 29, 2009, p. 178-187.

WALKER, Alice. *In Search of Our Mothers’ Garden*, New York, Open Road, 2010 [1983].

WALKER, Barrington. «"This is the White Man's Day ": The Irish, White Racial Identity, and the 1865 Memphis Riots », dans *Left History : An Interdisciplinary Journal of Historical Inquiry and Debate*, vol. V, nº 2. p. 31-55.

WILLIARD, A. M. *Engendering Islands : Sexuality, Reproduction, and Violence in the Early French Caribbean*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2014.

WOLFE, Patrick, « Settler colonialism and the elimination of the native », dans *Journal of Genocide Research,* vol. X, nº 3, 2008, p. 387-409.

WOOD, Ellen Meiksins. *The Origin of Capitalism*, London, Verso, 1999.

X, MALCOLM. *By Any Means Necessary* (Malcolm X Speeches and Writings), New York, Pathfinder Press, 2002.

YUVAL-DAVIS, Nira. *Gender and Nation*, Londres, Sage Publications, 1997.

4. Œuvres citées, articles de presse et archives

ANONYME, « Black Writers Congress: The Organizers Talk… », *The McGill Daily*, vol. LVIII, nº 11, 11 octobre 1968, pp. 4-5.

ANONYME. « L'Indépendance du Canada », dans *L'Indépendance canadienne*, vol. I, nº 11, 14 décembre 1895, p. 2.

AQUIN, Hubert, *À Saint Henri le cinq septembre* [moyen métrage], Office national du film, 1962.

AQUIN, Hubert. « La fatigue culturelle du Canada français », dans *Liberté*, 1962, vol. IV, nº 23, p. 299-325.

AQUIN, Hubert. « Profession : écrivain », dans *Parti pris*, 1963, vol. I, nº 4, p. 23-31.

BALDWIN, James. « The Black Boy Looks at the White Boy », dans *Nobody Knows My Name; More Notes of a Native Son*, New York, Knopf Doubleday, 2013, [1961].

BALZAC, Honoré de. *Sarrasine*, Paris, *Librairie générale française*, 2001 [1830].

BEECHER STOWE, Harriet. *Uncle Tom's Cabin*, London, Penguin Classics, 2003 [1852].

BELLERIVE, Gérard. *Nos auteurs dramatiques anciens et contemporains*, Montréal, Les Éditions de l'Arbre, 1942.

BRAULT, Jacques. « Suite fraternelle », dans *Parti pris*, vol. I, nº 2, p. 39-46.

BROWN, Elaine. *A Taste of Power : A Black Woman's Story*, New York, Anchor Books, 1994.

BUFFON, Georges Louis Leclerc. *Histoire naturelle, générale et particulière*, 1749, Disponible en ligne, https://www.google.ca/books/edition/Histoire_naturelle_g%C3%A9n%C3%A9rale_et_particu/wM5CAQAAMAAJ?hl=en&gbpv=0 [page consultée le 1er avril 2023].

BUIES, Arthur. *La lanterne*, 1884, disponible en ligne, https://beq.ebooksgratuits.com/pdf/Buies-lanterne.pdf [page consultée le 1er avril 2023].

CÉSAIRE, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1960 [1939].

CHAMBERLAND, Paul. « L'Afficheur hurle », dans *Parti pris*, vol. II, nº 3[sic], p. 51-54.

CHATEAUBRIAND, François-René de. *Natchez*, Paris, Honoré Champion, 2006 [1826].

CHÊNIER, Monique. « La ségrégation raciale, ça existe à Montréal », dans *Révolution québécoise*, n^{o} 8, p. 39-42.

CICÉRON. *De l'invention oratoire*, c. 83 av. J.-C., disponible en ligne, https://fr.wikisource.org/wiki/De_l%E2%80%99Invention_Oratoire_(trad._Liez) [page consultée le 1er avril 2023].

COLLECTIF. « Les écrivains noirs », *Le Devoir*, vol. LIX, n^{o} 249, 23 octobre 1968, p. 23-29.

DELEUZE, Gilles et Claire Parnet. *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996.

DELEUZE, Gilles, « Postface », dans Herman Melville, *Bartleby*, Paris, Flammarion, 1989.

DELVAU, Alfred. *Dictionnaire de la langue verte. Argots parisiens comparés*, 1866, Disponible en ligne, https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k64232433 [page consultée le 1er avril 2023].

DESROCHERS, Alfred. *À l'ombre de l'Orford*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1988.

DEVI, Mahasweta. *Imaginary Maps*, Kolkata, Thema, 2014 [1993].

DICKENS, Charles. *American Notes for General Circulation*, Londres, Penguin Publishing Group, [1842], 2000.

DICKENS, Charles. *American Notes*, New York, Oxford University Press, 1990 [1842].

DIDEROT, Denis. *Supplément au voyage de Bougainville*, 1776, disponible en ligne, https://fr.wikisource.org/wiki/Suppl%C3%A9ment_au_voyage_de_Bougainville, [page consultée le 1er avril 2023].

DORVIGNY, Michel. *Le n* blanc. Comédie en un acte, en prose*, 1775, disponible en ligne, https://books.google.ca/books?id=s1lXAAAAcAAJ&source=gbs_navlinks_s [page consultée le 1er avril 2023].

DUNBAR-ORTIZ, Roxanne. *Outlaw Woman. A Memoir of the War Years, 1960-1975*, San Francisco, City Lights Publishers, 2002.

DURHAM, John George Lambton, Earl of. *Report on the Affairs of British North America*, London, Ridgway, 1839.

ERASME. *Éloge de la folie*, 1509, disponible en ligne, https://fr.wikisource.org/wiki/%C3%89loge_de_la_folie [page consultée le 1er avril 2023].

FANON, Frantz. *Pour la révolution africaine*, Paris, Maspero, coll. « Petite collection Maspero », 1964.

FERLINGHETTI, Lawrence. *Wild Dreams of a New Beginning*, Cambridge, New Directions Publishing, 1988.

GINSBERG, Allen. *Howl*, San Francisco, City Lights, 1969.

GROULX, Lionel. *La déchéance incessante de notre classe moyenne*, Montréal, Imprimerie populaire, 1931, disponible en ligne, https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/2222340 [page consultée le 1er avril 2023].

GROULX, Lionel. *La naissance d'une race*, Montréal, Fides, 1937.

GROULX, Lionel. *Lendemains de conquête : cours d'histoire du Canada à l'Université de Montréal*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2004 [1947].

HOFFMAN, Abbie. *Revolution For The Hell Of It*, New York, Dial Press, 1968.

HUGO, Victor. *Bug-Jargal*, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Les Classiques de Poche », 2017 [1820].

JACKSON, George. *Soledad Brother. The Prison Letters of George Jackson*, Chicago, Lawrence Hill Books, 1994 [1970].

KAFKA, Franz. « Désir de devenir un I*dien », 1913, disponible en ligne, https://www.yeyebook.com/fr/franz-kafka-conte-desir-de-devenir-un-indien-texte-francais/ [page consultée le 1er avril 2023].

LAHONTAN. *Œuvres complètes*, Paris, Les Indes savantes, 2000.

LETELLIER, Marie. *On n'est pas des trous-de-cul*, Montréal, Moult Editions, 2019 [1971].

LORDE, Audre. *Zami : A New Spelling of My Name*, Freedom, Calif., The Crossing Press, 1982.

MAHEU, Pierre. « Le poète et le permanent », dans *Parti pris*, vol. II, n° 5, p. 2-5.

MAUPERTUIS, Pierre-Louis Moreau de. *Dissertation physique à l'occasion du n* blanc*, disponible en ligne, http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb309107482 [page consultée le 1er avril 2023].

MELVILLE, Herman. *Bartleby, the Scrivener*, New York, Dover Publications, 1990 [1853].

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, baron de. *De l'esprit des lois*, Paris, Flammarion, 1984 [1748].

MOTEN, Fred. « Statement in Support of a Boycott of Israeli Academic Institutions », *MLA Members for Justice in Palestine*, https://mlaboycott.wordpress.com/2016/09/07/fred-motens-statement-in-support-of-a-boycott-of-israeli-academic-institutions/ [page consultée le 1er avril 2023].

NEWTON, Huey P. *Revolutionary Suicide*, New York, Hartcourt Brace Jovanovich, 1967.

PECK, Raoul. *Exterminez toutes ces brutes* [série documentaire], HBO, 2021.

PICARD-SIOUI, Louis-Karl. *De la paix en jachère*, Wendake, Éditions Hannenorak, 2012.

RENAUD, Jacques. *Le Cassé*, Montréal, Ed. Parti pris, 1964.

REYBAUD, Louis. *Jérôme Paturot à la recherche de la meilleure des républiques*, 1818, Disponible en ligne, https://books.google.ca/books?id=5JIMAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false [page consultée le 1er avril 2023].

RIMBAUD, Arthur. *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 2019.

ROY, Régis. *L'Auberge du numéro trois : farce en un acte*, 1899, Disponible en ligne, https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/2022164 [page consultée le 1er avril 2023].

RUBIN, Jerry. *DO IT!*, New York, Simon & Schuster, 1970.

SARSFIELD, Margaret. *No Crystal Stair*, Halifax, Fernwood Publishing, 2017.

SARTRE, Jean-Paul. « Orphée noir » dans Léopold Sédar Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, Presses universitaire de France, 1948.

SEALE, Bobby. *A Lonely Rage. The Autobiography of Bobby Seale*, New York, Times Books, 1978.

SHAKUR, Assata. *Assata : An Autobiography*, New York, Lawrence Hill Books, 1988.

TREMBLAY, Rémi. *Un revenant. Épisode de la Guerre de Sécession aux États-Unis*, Montréal, Typographie de la Patrie, 1884.

VALLIÈRES, Pierre. *La Liberté en friche*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1981.

VALLIÈRES, Pierre. Noces obscures, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1981

VERLAINE, Paul. *Œuvres en prose complètes*, Paris, Gallimard, 1972.

VOLTAIRE. *Relation touchant un maure blanc amené d'Afrique à Paris en 1744*, 1745, Disponible en ligne, https://fr.wikisource.org/wiki/Relation_touchant_un_Maure_blanc/%C3%89dition_Garnier [page consultée le 1er avril 2023].

X., Malcolm et Alex Haley. *The Autobiography of Malcolm X*, New York, Random House Publishing Group, 2015 [1964].