

LECTURES DIVERGENTES DE L'ALTÉRITÉ DANS LES RÉCITS LITTÉRAIRES AARON D'YVES THÉRIAULT ET *L'ESPÉRANCE MACADAM*, DE GISÈLE PINEAU

Humberto Luiz L. de OLIVEIRA *

Je voudrais préciser tout d'abord que ce travail s'inscrit dans le champ des études littéraires ainsi que dans celui des études culturelles comprises comme "une sorte de processus, une alchimie pour produire des connaissances utiles sur le domaine de la culture humaine et (...) constituant donc un champ multi ou transdisciplinaire, ou encore contre-disciplinaire, (...) embrassant autant une conception large, anthropologique qu'une conception strictement humaniste de la culture." [25:32]

Je crois qu'il est important aussi de mentionner que, bien que le titre de ce travail puisse évoquer une certaine fascination de ma part, qui me conduirait à célébrer la "reconnaissance culturelle" qui forme un piège appelé le "multiculturalisme", la perspective dans laquelle j'ai l'intention d'orienter ma lecture des livres *Aaron* de Yves Thériault et *L'Espérance Macadam* de Gisèle Pineau [a] est cependant différente: je décèle aisément chez ces auteurs de nouvelles propositions pour fonder de nouveaux pactes sociaux, basés sur une Politique, qui exprime une nouvelle Esthétique et une nouvelle Ethique.

Je souhaiterais également préciser le sens des concepts qui circuleront dans ce travail, à savoir migrations, exil, identité, nation.

Il va sans dire que le phénomène des migrations humaines, s'il n'est pas nouveau, atteint de nos jours des proportions tout à fait surprenantes, surtout si l'on pense à la globalisation et à l'effacement des frontières géopolitiques qu'elle implique, mais aussi aux déplacements provoqués par l'Informatique. Le monde devient chaque fois plus "piccolo", pour reprendre l'expression de Colombo. Toutefois, pour des millions d'êtres humains, les questions d'identité et de Nation continuent à être gênantes: les frontières

géographiques leur barrent encore le chemin vers la liberté et la survie.

Il ne faut pas oublier non plus le partage douloureux et violent d'un même pays ou d'une même ville, réalisé par l'ancien régime colonial mais aussi par son double, le colonialisme interne qui, de nos jours, crée ou maintient des ghettos.

Je pense que le défi qu'il m'incombe de relever, en tant que professionnel de l'éducation, est d'offrir ma contribution pour aider à la déconstruction de croyances en une supposée fatalité des effets pervers provoqués par le démantèlement progressif de l'Etat, sous l'allégation qu'il est nécessaire de "se moderniser", de se préparer pour faire partie d'un "nouvel ordre mondial".

La lecture de récits d'écrivains inscrits dans la tradition d'un réalisme qui, depuis le XIX^{ème} siècle, a pour "mission de révéler la complexité humaine qui se cache sous les apparences de la simplicité" – à l'opposé de la technoscience qui cherche à "dissoudre la complexité des apparences pour révéler la simplicité occulte de la réalité". (12) – représente une tentative pour démystifier cette "nouvelle vulgate" qui conduit à faire croire que "la globalisation serait une nouvelle phase du capitalisme, et non une "rhétorique" invoquée par les gouvernements pour justifier leur soumission volontaire aux marchés financiers. (2)

Un autre concept qui mérite notre attention est celui de *citoyenneté*, dans la mesure où il exprimerait l'utopie des Lumières qui a engendré les démocraties bourgeoises représentatives. En tant que brésilien et latino-américain, je ne peux ignorer que la *citoyenneté*, du fait de son caractère universaliste, non seulement renferme des contradictions flagrantes, mais surtout peut légitimer des exclusions si l'on ignore les inégalités criantes

* *Maître de conférences à l'Universidade Estadual Feira de Santana - Brésil*

qui existent au sein des sociétés capitalistes.

Peut-être parce que la société contemporaine a institué le voyage comme routine dans la vie de milliers d'individus qui, de façon usuelle et régulière, traversent les fuseaux horaires, annulant la notion d'heure et se déplaçant avec une extrême rapidité dans et en direction de différents espaces, utilisant des avions chaque fois plus rapides, peut-être aussi parce que les moyens de communication de masse comme Internet annihilent les frontières spatiales, instituent de nouvelles réalités à la portée de celui qui a accès à leurs mécanismes, pour toutes ces raisons, une importante partie des sociétés capitalistes envisage avec une absolue banalité, l'acte de se déplacer en voyage dans différents espaces, pour des durées et vers les lieux les plus divers.

Toutefois, le voyage provoqué par l'impératif de l'exil ne peut être appréhendé sans une tension dramatique qui est inhérente à celui qui porte des marques prononcées qu'il aimerait voir préserver, ne peut manquer d'être effrayé par la mobilité d'une ville dans laquelle "le transit des inconnus, les successives constructions et démolitions, le rythme accéléré, les mutations que les nouvelles habitudes ont introduites, tout a contribué à l'instabilité, à la perte du passé, à la conquête de l'avenir." [18: 97]

Dans ce travail, le terme migrant ne renverra qu'à ceux qui sont forcés de se déraciner de façon brutale ou violente, pliés sous le poids d'un présent chargé de souvenirs, dans une mémoire menacée de se fragmenter face à la confrontation à de nouvelles réalités, de nouveaux paysages, de nouveaux langages, "dans un temps épais qui accumule sans synthétiser les expériences d'hier et des espaces laissés derrière soi et qui continuent à perturber avec rage ou tendresse." [3: 130]

Le discours du migrant est marqué par sa revendication de multiples occurrences, de l'ici et de l'ailleurs, du présent et du passé: "au moment même où il affirme la rotondité d'une frontière, il la dupe et même l'oublie, par la fluidité d'une parole émise à partir de tout côté et toujours de façon éventuelle, transitoire (...)." [3: 133] Le psychisme de ceux qui, en traversant les frontières, font une incursion vers le dangereux mais inévitable territoire de l'inconnu, étant confrontés à l'intolérance ou à la répulsion, la curiosité morbide ou le rejet, sentant s'incarner, dans la propre chair, le plus souvent, la propre image de l'Autre, n'est pas différent.

Arrachés à leur milieu, quelle que soit la raison – fuite des guerres, des persécutions politiques ou simplement désir d'échapper à la misère sociale, – des millions d'hommes et de

femmes, dans le monde entier, traversent les frontières et sont ainsi confrontés à de nouvelles identités. Etre en transit, ils ne sont plus ce qu'ils étaient (passé) et ne sont pas encore dans le présent étant donné qu'ils tâtonnent dans de nouvelles réalités. [3]

Derrière eux, restent les liens affectifs, les marques d'un passé représenté par la *culture*, ici prise dans son sens le plus large. [7]. On laisse une vie ancrée dans la reconnaissance de soi et confirmée par les parents, amis, voisins, compatriotes. Les paysages familiers sont dorénavant dilués par la trahison de la mémoire et doivent être recréés, réinventés pour ne pas disparaître du souvenir.

La confrontation avec des réalités diverses de la sienne peut conduire l'individu à diverses réactions, dont les nuances varient de l'acceptation amère à l'assimilation *tout court*, du refus de l'intégration qui conduit à la ghettoïsation, voire à la révolte silencieuse ou ostensible qui se traduit par le plongeon dans l'ethnicité, dans les fondamentalismes.

Je suis conduit à chercher dans la psychanalyse, et notamment dans l'analyse transpersonnelle, certains concepts qui me permettent d'interpréter les romans qui, de diverses manières, ont mis en évidence des conflits psychologiques provoqués tant par les frictions inter-ethniques que par les trous de mémoire qui génèrent les impasses dans lesquels se trouvent les personnages d'*Aaron* de Yves Thériault, et de *L'Espérance Macadam* de Gisèle Pineau. Dans ces récits, les personnages, outre le fait qu'ils sont situés dans un monde qui leur semble hostile, affrontent aussi leur propre altérité, plongent dans les zones sombres de leur propre être emprisonné, à la recherche d'une nouvelle (re)configuration identitaire que seule la liberté peut leur offrir.

Je crois donc qu'il est important de souligner que ce travail se veut un exercice multi-ou transdisciplinaire, où se confondent la fiction et l'histoire, et qui s'inscrit ainsi parfaitement dans les projets les plus contemporains qui ont comme objectif de dépasser les frontières rigides de la connaissance. Et aussi parce qu'on a essayé très récemment de séparer la littérature et l'histoire de façon presque litigieuse: comme l'affirme Paul Veyne (*Les Grecs croyaient-ils dans leurs mythes?*): "l'histoire est aussi un roman avec des faits et des noms propres et (nous avons vu) qu'on considère comme vrai tout ce qu'on lit, tant qu'on le lit; cela ne sera considéré comme une fiction qu'ensuite et encore est-il nécessaire d'appartenir à une société dans laquelle l'idée de fiction existe". [22: 119]

AARON d'Yves Thériault: entre la tradition et la traduction

Avec *Aaron* (1954) qui, à côté de *Bonheur d'Occasion*, de Gabrielle Roy, constitue un des premiers romans éminemment urbains, ayant Montréal pour scénario et lieu privilégié de la trame romanesque [10; 1995], Yves Thériault réaffirme son choix à peupler ses textes narratifs de personnages représentatifs de groupes socialement ou culturellement périphériques ou marginalisés:

"Bien avant que l'institution littéraire québécoise ne s'intéresse à l'Autre, aux Autres, aux minorités parmi nous et à toutes les formes d'écriture migrante maintenant à la mode, Yves Thériault marchant de son propre pas, au rythme qui était le sien, avait tracé le parcours et marqué le territoire". [11: 256]

Le *pathos* de ce récit se déroule dans un Montréal d'après-guerre, où des processus de transformation fondamentale du paysage urbain sont en cours, avec des investissements massifs dans la ré-urbanisation de ses quartiers, remodelant son architecture et lui donnant une dimension "moderne", le rendant apte à recevoir d'importants contingents qui abandonneront la zone rurale en échange du confort, du travail, du plaisir, du mouvement, construisant ainsi de nouvelles catégories et de nouveaux concepts tels qu'espace et temps, voyant se modifier les formes de penser, d'être, de sentir et de rêver. En somme, Montréal, comme la majorité des grandes villes, offrait à des milliers d'hommes et de femmes, l'opportunité de partager l'expérience de la "modernité" dans la mesure où être moderne, selon Berman, signifierait: "se trouver dans un milieu qui promet l'aventure, le pouvoir, la joie, l'épanouissement, transformation de soi et du monde – et, en même temps, qui menace de détruire tout ce que nous avons, tout ce que nous savons, tout ce que nous sommes. Les milieux et les expériences modernes traversent toutes les frontières de la géographie et de l'ethnicité, de la classe et de la nationalité, de la religion et de l'idéologie". [1: 21]

Choqué par cette expérience avec le précaire et l'éphémère, le vieux Moïshe, personnage du roman, cherchera à ériger, dans sa mémoire, les murs qui le protègent du processus accéléré de modernisation, qui implique, selon lui, la perte des références du passé, l'abandon de la tradition. Étonné et indigné, courbé sous le poids du passé qui le pousse en même temps qu'il l'écrase, Moïshe a sous les yeux la ville de Montréal qu'il ne voit ni n'écoute:

"Chaque soir maintenant le vieux se tenait devant la fenêtre largement ouverte. (...) Au long du jour, la cohue des véhicules s'était disputé la rue. Puis venait le crépuscule et cette brise pourtant étouffante, depuis longtemps dépouillée de ses odeurs de sapins et de grande montagne mais, en retour, pleine des fumées d'usines et des puanteurs de la grande étuve. Alors les trottoirs se mettaient à grouiller. Parents, enfants, la multitude des troglodytes cherchant répit à l'immense poids du jour; ce qui avait été la pétarade des villes modernes se muait en un son nouveau, masse tonitruante, hurlante: sorte de symphonie hystérique de rires gras, de cris d'enfants, de klaxons, de moteurs, de sirènes d'ambulances. Impassible à la fenêtre, Moïshe regardait sans voir, écoutait sans entendre (...). (21: 7)

Cet étroit espace intermédiaire entre le dedans et le dehors, où l'on peut voir l'extérieur sans s'exposer à lui, voire en se protégeant de son contact, est la position qu'occupe ce vieil errant. Voulant maintenir le passé vivant, luttant désespérément contre la mobilité qui contient en elle-même la mutation, Moïshe est condamné à l'échec et traîne avec lui ceux qu'il guide et influence le plus directement dans sa recherche obsédée de la fidélité à la tradition. Juif orthodoxe, Moïshe incarne la mémoire et l'histoire et veut voir explicitée la confirmation d'un territoire culturel, ce qui: "implique une certaine immobilité, l'identification d'un centre dans lequel investir, protéger, constituer comme espace plein et stable. (...) C'est chercher la sécurité de l'identité confirmée. (...) cela implique un regard tourné vers soi-même, vers le centre, et qui réaffirme les principes d'une identité collective. La tradition dit qui nous sommes, d'où nous venons, où nous devons aller, ce que nous avons en commun". [8: 215]

Sa peur et son sentiment de culpabilité attirent toutes les situations les plus redoutées: la misère financière et économique, l'incapacité à maintenir David, son fils unique, dans la tradition de la profession familiale, celui-ci étant poussé vers le travail manuel au milieu des gentils ou infidèles, les morts de Rebeca et de Sara, suivies par celle de David à la suite d'une dispute de rue, le sang considéré comme sacré coulant.

La trajectoire de Moïshe peut être lue comme une ironie impie de la vie et de l'histoire d'un homme qui, prisonnier de ses propres croyances, s'est condamné à errer pour accomplir une mission qui lui a été donnée par la tradition et qu'il accepte comme une vérité définitive. En fait, le drame de Moïshe est une péripétie, au sens aristotélicien de "subite transformation des succès en leur contraire"

et, selon D'Onofrio [6:25], cette technique narrative "constitue l'essence de l'intrigue tragique et a une finalité psychagogique puisqu'elle suscite chez les spectateurs les sentiments de terreur et de pitié".

Obscène, puisque trop explicite, déplacé sur la scène urbaine, il symbolise ceux qui, prisonniers d'une forte ethnicité, craignent la contamination de l'altérité, appréhendent la différence comme un trouble, une condamnation, une maladie ou une malédiction.

Néanmoins, c'est grâce à cette même affirmation d'une identité ancrée dans de forts traits distinctifs que la narration s'achève, que l'intrigue atteint son climax, que le destin se réalise, s'accomplit. Par exemple, c'est grâce à son conseil qu'Aaron apprend les langues officielles du Canada, qu'il fréquente l'école régulière, qu'il se prépare à vivre au milieu de la foule, à habiter dans Babel.

Et si Aaron connaît Viedna, la cosmopolite, celle qui transite entre différentes sociétés, qui connaît différents espaces et paysages, qui lui servira de passage initiatique non seulement vers la sexualité, mais aussi vers des avenir possibles qu'elle lui signale, c'est grâce au vieux Moïse. De fait, prenant le Mont Royal comme métaphore des monts sacrés, le grand-père conseille et pousse le petit-fils à explorer la "montagne", espace considéré par lui comme sacré, le "haut" par opposition au supposé "bas": la dégradation de la ville avec sa pollution visuelle et sonore, l'existence asphyxiante dans le cul-de-sac, la pauvreté de l'appartement, la propre absence de perspectives de Moïse. (21: 62)

Aaron, en tant que contrepoint, réalise la transition entre le passé et l'avenir, en incarnant un présent complexe par ses multiples faces, et angoissant par la multiplicité des choix à faire, non sans conflit. Entre la misère et la souffrance de Moïse et le faux cynisme de Viedna, Aaron devra tracer son chemin avec l'attitude de confiance et d'abandon que la vie attend de ceux qui craignent l'ouverture à l'Autre, de ceux qui effectuent la traduction, puisqu'ils savent que les relations sont précaires et en perpétuel mouvement, fluctuant dans le jeu des hiérarchies, dans un "espace qui doit être compris, non seulement comme cette ligne qui sépare deux territoires, mais ce lieu plein, à la croisée des deux et qui peut-être habité." [8: 216]

La disparition de Aaron dans une ville où il transite librement, maintenant qu'il s'est libéré des fantômes du passé, peut être lue comme un acte sacrificiel, un rituel symbolique au cours duquel le jeune s'abandonne à l'inter-culturalité qui fonde Montréal, dans la certitude qu'en faisant don de lui-même, il acquiert le droit à une nouvelle identité que

la ville généreuse lui offrira. Avec Viedna, il a appris que la souffrance n'est pas toujours le prix à payer pour les découvertes, pour les explorations hors du circuit de la tradition. En fait, en racontant son exode fait de découvertes fascinantes, Viedna concrétise la "translation magique d'un point à l'autre, (où) chaque départ suscite(ant) la révélation d'arrivées qui sont des découvertes.[15: 46] Au lieu d'accepter la douleur et l'humiliation qui serait inhérente à la "condition juive", Viedna réalise la transgression: elle découvre et met en évidence des beautés insoupçonnables en s'appropriant des espaces et des paysages, en incorporant de nouveaux imaginaires, et ainsi elle construit (et offre à Aaron) des récits de voyage qui supplantent ceux de la tradition juive.

Et dans un Montréal multiculturel, où le différent ne cause plus de surprise ou de contrainte, Aaron, le nouveau continueur, porte en lui de nouveaux symboles d'une autre tradition qui s'est **instituée: celle de la mouvance identitaire comme condition pour vivre la contemporanéité, même si au risque du plus grand et cruel déracinement.**

ESPÉRANCE MACADAM de Gisèle Pineau ou le double exil d'Éliette Florentine

On peut affirmer sans craindre de se tromper que Gisèle Pineau s'inscrit dans la tradition récente d'une *intelligentsia* caraïbéenne avide de contribuer à la libération des chaînes coloniales enserrées dans la langue du colonisateur, en l'occurrence le français, qui, par son hégémonie, pourrait continuer à suffoquer les désirs de liberté et de création artistique des Antillais en situation de diglossie. [4].

Pour raconter l'histoire du point de vue des vaincus, des offensés et des sans voix, pour reprendre la parole opprimée ou tue, les intellectuels et écrivains des sociétés post-coloniales perçoivent que seule l'appropriation de la langue du dominateur/colonisateur permet une plus grande efficacité. Et, dans une position critique, assumant le contrôle de façon à permettre la déconstruction des règles syntaxiques, la subversion de la grammaire normative, ils vont effectuer une subversion du lexique et imprégner la langue européenne standard de langue orale et populaire. Ainsi, le texte narratif d'une grande partie de la nouvelle littérature antillaise, notamment des Antilles francophones, dissémine le créole, qui est élevé au statut de langue écrite, quoique ses auteurs se sentent forcés, en parallèle, parfois sur la même page, de traduire en français des termes ou des textes complets en langue créole. Outre une créolisation avancée du français,

se produit donc une francisation du créole, ce qui rend le texte narratif hautement polyphonique, montrant l'interculturel et le transculturel, l'hybridité et le métissage linguistique et culturel d'une société hautement diversifiée comme la société caraïbéenne.

Donc, imprégné par le créole et s'inscrivant dans le meilleur réalisme magique pour le traitement de quelques personnages et du scénario lui-même, *L'Espérance Macadam* peut être considéré comme un roman 'engagé', dans le sens où il met en évidence des voix narratives représentatives d'une double condition minoritaire: les personnages principaux sont des femmes et, de surcroît, noires, dans un monde où prédomine la violence sous ses différentes faces, notamment celle de la domination du mâle – même si ce dernier est lui-même noir [1] – sur la femme depuis sa tendre enfance, en commençant par la violence sexuelle, par la séduction et en continuant par les agressions physiques qui peuvent aller jusqu'à la mort elle-même.

C'est ce qui se produit avec Éliette Florentine qui, violée par son père, est emmenée à l'âge de 8 ans par sa mère et son beau-père Joab pour aller habiter dans un lieu désert appelé Savane, où dans les années 60, est construit un bidonville baptisé ensuite *Savane Mulet*, vers lequel accourt une foule de sans toit et de sans emploi, expulsés par la ville, migrants de l'intérieur à la recherche d'un endroit où habiter:

"Ils arrivaient de partout, barraient des morceaux de terre, plantaient des cases immondes... Gens jetés de tous les côtés de Guadeloupe. Familles débarquées sans parole qui serraient jusqu'à leurs noms. Négresses borgnes, la figure couturée, mal rapiécée, une marmaille qu'on peut pas compter dans les jupes, une pièce-case déchargée d'un char pour couvrir la tête de la postérité. Une multitude, oui, tombée sur Savane Mulet comme les sauterelles sur toute l'étendue du pays de Pharaon. Zombis de temps nouveaux... (...) Et puis d'autres nations arrivèrent des pays anglais et espagnols de la Mer Caraïbe." [17: 24-25]

Quel lieu est Savane, vers lequel migrent mère et fille, emmenées par l'espoir de Joab qui veut construire un paradis sur une terre jusqu'alors inexplorée ? Joël Des Rosiers [5] affirme que le mot Savane/savana, nom féminin, renvoie à la langue amérindienne des Taïnos qui ont vécu dans l'espace originel des Antilles. Toutefois, le sens acquis pendant le processus de colonisation européenne et le trafic des esclaves a été tout autre. Pour un public francophone (je dirais eurocentrique), "savane" renvoie à l'espace africain. Mais pour le public

antillais, savane signifie précisément l'espace de la plantation ainsi que le statut de semi-liberté donné aux esclaves qui pouvaient se déplacer librement (seulement dans ce même espace). Des Rosiers évoque aussi l'image de la *savane de rafraîchissement*, lieu où les esclaves faisaient des haltes de repos ou de soin après les longues traversées dans les navires négriers. Savane renvoie aussi directement à la place publique de Fort-de-France et à toutes les pampas qui couvrent les îles. Ainsi, pour chaque langue, un sens à *savane*, le non-lieu où Éliette fait son premier exil.

Prisonnière d'un passé qu'elle ne parvient pas à déchiffrer, elle s'enferme dans sa propre maison, se ferme au monde qui l'entoure, détestant tout et tous ceux qui, comme elle, se trouvent dans une situation de désavantage par rapport à la vie:

"Éliette cherchait rien d'autre sur cette terre que la paix de sa case. Pas mêler son existence au désordre de Savane. Pas laisser son esprit donner couleur aux sons, bâtir des cathédrales de douleurs en son cœur. Yeux et oreilles bouchés, elle luttait pour repousser au loin la peine des autres. La vie au-dehors, c'était grand fracas déveine et "Priez pour nous mes frères!" [17: 8] J'entendais et je voyais, mais je me mêlais pas... Je laissais pas le son du ka couler en moi, m'emporter dans cette baille où grouillaient les misères de Savane. [17: 16].

Ainsi, *Savane Mulet* représente pour Éliette le lieu où elle ira guérir de l'oubli, où elle devra récupérer la mémoire perdue, libérer sa propre voix, raconter sa propre histoire puisque la connaissance qu'elle en a est offerte par sa mère devenue folle qui lui conseille de se contrôler, d'être prudente, en d'autres termes de vivre de façon inauthentique, craignant la peur d'elle-même et la liberté, courbée sous le poids de la fatalité d'un destin inexorable:

"Autrefois, quand son esprit trouvait un chemin de clarté, ma manman disait: "(...) Liette, préserve-toi! Ne ris pas trop gras, ne pleure pas trop fort. (...) Sûr que te perdras tes yeux à dénombrer les têtes des épingles qui crufient les jours. Tu chercheras peut-être une lumière dans le passé éteint. Mais, arrivée au dernier rond, il ne sera plus temps de caresser souvenirs et regrets, tu quitteras tout ça sur le bordage..." [17: 10] Je voyais plus ma manman folle assise sur son ti-banc revivant Cyclone 28 qu'elle criait La Bête. Quand elle disait: "Éliette, ma fi, je vais te raconter Le Passage de la Bête..." [17: 16] Ma manman Séraphine disait que c'était à cause du Cyclone 28 qui avait laissé un grand tourbillon dans ma tête. Un rien me faisait enjamber les années pour me retrouver, joie, y a cinquante ans de ça dans la cuisine de ma manman." [17: 18]

C'est le second exil d'Éliette qui, lui non plus, ne dépend pas d'elle; il est involontaire et découle de son amnésie, de la perte de mémoire qui l'assaillit après le viol pratiqué par son père dans la nuit du cyclone de 28. Soignée par Éthéna et ses herbes médicinales, la jeune fille voit son corps se reconstituer, mais elle connaîtra l'oubli et pendant toute sa vie adulte, elle sera incapable d'établir des relations affectives, de se donner, de s'ouvrir à l'amour et à la solidarité, en résumé, de réélaborer la souffrance pour réorienter son existence.

Il convient de faire ici deux observations: renvoyant à la culture grecque, base de la culture occidentale et de la rationalité, Éthéna, en provoquant l'amnésie, empêche le libre développement du Moi et condamne Eliette à rester dans la phase égoïque, vivant seulement machinalement, se refusant à assumer des responsabilités et à partager avec les autres des croyances, des espoirs et des projets. Ainsi, au bien apporté par Éthéna (renvoyant à la Grèce, berceau de la civilisation blanche), l'oubli vient comme un obstacle à la croissance personnelle et spirituelle apportée par le viol et par le cyclone, conçus comme des manifestations du "Numineux" ici entendu comme: "l'appréhension d'un "mysterium, tremendum et fascinans", expérience d'une réalité, simultanément fascinante et terrifiante qui serait à l'origine de tout devenir spirituel ou mystique (..) Au-delà de la logique binaire, fonctionnement naturel de nos machines dotées de "cerveau", il existe une "coincidentia oppositorum"; le Numinoso émerge de cette coïncidence des opposés. Les réactions émotives sont diverses: de la simple épouvante à la stupéfaction, en passant par la surprise, par l'admiration et par l'émerveillement (...) Le corps lui-même vibre ou frissonne, froid dans le dos et douleur dans le ventre, cheveux hérissés, tremblements, manque de souffle ou respiration suspendue: telles sont quelques-unes des manifestations psychosomatiques qui indiquent la présence d'une réalité, en même temps incontournable et inassimilable. *Mysterium "tremendum"* qui pourra engendrer la peur, l'angoisse et aussi la terreur et l'horreur du vide ou la terreur face à l'inconnue. Quand "cela" est objectivé ou projeté, on parle de "colère de Dieu" ou de "pouvoir démoniaque". [9: 41-42]

Sans conscience d'avoir vécu cette rencontre avec la terreur, Eliette vit ce qu'on peut appeler le complexe de Jonas: oublié de son être, il veut fuir pour ne pas réaliser sa mission, pour ne pas accomplir son destin, il se détourne du chemin que son âme lui montrait et ne peut entendre l'appel de son Moi (conscience pleine), il "s'était oublié". C'est pourquoi, elle peut continuer dans le conformisme et

dans l'individualisme exacerbé des habitants de *Savane Mulet*. S'étant oubliée, elle peut rester fermée dans sa propre maison/conscience. Jusqu'à ce que, de façon inéluctable, de nouveau le Numinoso vienne à sa rencontre, avec l'autre cyclone et l'autre viol sur un autre enfant/fille, par un autre père/une autre bête, à un autre moment où la Nature exerce sa fascination et sa terreur:

"Quand la voix du *tanbouyé* s'éleva solitaire, portée par les coups sur la peau du tambour-ka, elle couvrit tous les autres bruits qui emplissaient Savane depuis la veille au soir. [...] Sa voix lançait un défi au cyclone qui venait. Elle entrouvrait les âmes et même Éliette, qui n'avait jamais voulu ni entendre ni comprendre cette musique de Nègres, suspendit ses doigts qui lissaient sa jupe à plis. La voix, le son du tambour et les paroles du Nègre la touchaient étrangement, la mettant seule face au tambour. Elle se surprit à penser qu'elle aurait pu danser si elle avait été plus jeune. Remuer les reins, ouvrir ses cuisses et faire entrer les sons du ka dans tout son corps pour en prendre le mouvement, comme ces Nègresses qu'elle haïssait de se laisser posséder par cette musique qui parlait aux bas étages du corps, aux instincts méconnus serrés derrière les hauts bois des mornes intérieurs, enterrés sous les couches de terres ensemencées d'âcres rancœurs. Elle se sentait ébranlée à son tour, appelée à danser pour se donner du cœur et se dresser, brave, face au cyclone. Élue, elle se sentait enfin élue." [17: 194]

Libérée par les souvenirs qui, par fragments, lui reviennent avec l'arrivée du cyclone, et aussi par les mots libérateurs d'Anoncia, Eliette est enfin disposée à s'unir à la nature, ne la craignant plus mais s'intégrant à elle, faisant partie d'elle, dans la mesure où elle se laisse habiter par la mesure du tambour ancestral:

"Elle dansait, vieille Nègresse pleure devant les cyclones et les hommes. Et c'était pas parce qu'on l'avait vue mariée à deux hommes pain-doux qu'elle se sentait sauvée, délivrée de ses peurs. Elle dansait, oui, relevant ses jupes pour la première fois. Et elle s'ouvrait lare enfin pour laisser entrer la musique du tambour qui lui parlait au loin (...)." [17: 195]

Prenant conscience de son corps, Eliette s'approprie son identité, peut se reconnaître dans les autres hommes et femmes, peut se reconnaître dans une même humanité et elle est ainsi disposée à recommencer, maintenant qu'elle peut voir librement, sans les bandeaux du préjugé que la pensée ethnocentrique lui avait tendus. C'est seulement par l'incorporation de la tradition

caribéenne, du plus pur créole qu'Éliette peut sauver Angéla de la destruction et se sauver elle-même de la mesquinerie de l'individualisme:

"Les Nègres n'étaient pas des maudits, seulement faits d'une peau noire et raide pour aller par tous les temps, travailler sous le soleil, entrer dans le champ aux herbes coupantes, embrasser la misère épineuse sans même verser une larme. Et c'était une bénédiction... " [17: 204] (...) "Y avait sûrement moyen de remettre debout le paradis qui marchait dans le rêves de Joab. Replanter des fleurs et des arbustes, des cases-félicité. Ouvrir le ciel aux oiseaux disparus. Curer le fond de la rivière. Tracer des routes neuves. Ramasser les vieilles cuisinières, les ventillos aux pales cassées et les tambours percés des machines à laver. Fallait désamarrer la peine, éteindre les cris qui résonnaient dans le silence qu'avaient déposé les grands vents du Cyclone. Pas désespérer, se répéta Éliette." [17: 8]

En fait, en se situant de pieds fermes sur la terre qu'elle apprend à aimer, Éliette réalise son enracinement, par le *grounding* et peut ainsi conquérir un véritable sens d'identité, puisque: "quand naît le *Self*, nous commençons à savoir qui nous sommes, les parties désarticulées de notre psyché se rejoignent et nous expérimentons la totalité, l'intégrité. Notre tâche est alors de trouver les moyens adéquats pour nous exprimer dans le monde et pour apporter ainsi seulement les contributions que nous pouvons, afin de mettre de la joie dans nos vies et d'aider la terre dévastée à se reboiser". [16: 42]

En fait, en se libérant de la pensée ethnocentrique, du joug des oppositions binaires, Éliette s'intègre au tout et, avec plénitude, se dispose à construire, collectivement, sur la terre dévastée de *Savane Mulet* l'utopie d'un monde meilleur, maintenant qu'elle a découvert que ses voisins étaient capables de vivre la fraternité: "Il faudrait reconstruire sans doute. Oui, y avait encore moyen de remettre debout le paradis de Joab au macadam d'espérances." [17: 219]

Conclusion

Ce travail a tenté de réaliser ce que Bill Readings appelle une "éthique de la lecture", au sens où la lecture doit être effectuée en tant que: "acte de résistance, (...) comme le passage de la comparaison à la différence dans la nécessaire lecture qui permet de trouver le minoritaire, d'évoquer son différend." [19: 41-42]

Ces romans représentent, à mon avis, des lectures post-coloniales du discours post-moderne dans la mesure où ils focalisent " (...) l'histoire locale et des spécificités géographiques et, servent ainsi au combat contre les définitions de monolithisme, unidimensionalité et monoculturalisme, constituant donc un récit de résistance contre, et de transformation de pratiques culturelles universalisantes, patriarcales, élitistes et centralisantes." [34:320-322]

Il est aussi indéniable que ces récits croisent des genres les plus divers, complétant la fiction littéraire par des textes de différentes tonalités, du sacré (la transcription littérale de textes de la Tora, complétant la parole de Moïse dans *Aaron*); l'oralité avec la transposition du créole en langage écrit, ainsi que la polyphonie des discours, par les différentes voix narratives qui alternent dans le texte *L'Espérance Macadam*, cherchant la reconstruction d'un passé perdu mais dont la reconstitution pointe clairement vers l'interculturel comme base des cultures humaines.

Avec ces récits littéraires, Gisèle Pineau et Yves Thériault, dans la mesure où leurs romans sont porteurs d'accents très spécifiques, d'une valorisation du local et du particulier et grâce à la maîtrise avec laquelle ils utilisent leur technique littéraire, font en sorte que "nous, (...) les lecteurs étrangers à ce monde, soyons capables de percevoir, au-delà de l'apparence exotique des personnages, personne d'autre que nous-mêmes puisque en commençant par l'exploration des différences, un grand récit s'achève par la célébration de nos similitudes". [5: 47]

En outre, on observe que les personnages d'Éliette dans *L'Espérance Macadam* et de Aaron dans le roman homonyme, n'étant héritiers d'aucune tradition, n'ayant pas de grandes épreuves à réaliser comme les anciens héros, dans la mesure où, en tant que *migrants*, leur identité ne pourrait être assurée par la répétition du même, mais par la confrontation avec l'autre, par la complémentarité, se constituant par le transitoire, le précaire, l'éphémère et la singularité.

Êtres qui refusent l'immobilisme, Aaron et Éliette, de façons différentes, vont chercher de nouvelles (re)configurations identitaires sans craindre la trajectoire glissante des individus situés dans un monde urbain où ils devront essayer d'établir des liens d'appartenance et de solidarité au niveau de la collectivité cachée dans le jeu perturbateur du transitoire, du fuyant de la vie de la cité.

RÉFÉRENCES

1. **Berman, Marshall.** *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade.* São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
2. **Bordieu, Pierre; Wacquant, Loïc.** *A nova Bíblia de Tio Sam.3 Folha de São Paulo,* 2001
3. **Conejo Poplar. Antonio.(org.) Valdés, Mário J.** *O Condor voa.* Belo Horizonte: UFMG, 2000.
4. **Damato, Diva Barbaro.Edouard Glissant.** *Poética e Política.* SãoPaulo: Annablume, 1995.
5. **Des Rosiers, Joël.** *Théories caraïbes.* Poétique du déracinement. Québec:Triptyque: 1996
6. **D’Onofrio, Salvatore.** “A ironia do destino no conto machadiano”. In **VARII. Análise estrutural da narrativa.** Petrópolis: Vozes, 1972.
7. **Geertz, Clifford.** *A interpretação das culturas.* Trad. Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
8. **Gervais, Bertrand.** “*Lectures divergentes: les nouvelles expériences de la textualité.*” In (Org.) FORGET, Danielle; OLIVEIRA, Humberto L.L. de. **Images de l’Autre: lectures divergentes de l’Altérité.** Feira de Santana: UEFS, 2001.
9. **Leloup, Jean-Yves.** *Consciência e plenitude.* Petrópolis: Vozes, 2002.
10. **Mailhot, Laurent.** “*Postface*”. In THÉRIAULT, Yves. **Aaron.** Québec: Typo, 1995.
11. **MAJOR, Robert.** “*La ville d’Yves Thériault*”. In (dir)Yvan G. LEPAGE; MAJOR, Robert. **Croire à l’écriture.** Orléans: Les Éditions David, 2000.
12. **MORIN, Edgar.** *A cabeça bem feita.* Trad por Eloá Jacobina. 5.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
13. **Nelson, Cary; Trichler, Paula; Grossberg, Lawrence.** “*Estudos culturais: uma introdução*”. In (org) SILVA, Tomás Tadeu da. **Alienígenas na sala de aula.** Petrópolis: Vozes, 1995.
14. **Oliveira, Humberto Luiz L. de.** “*Celebração da alteridade na narrativa de Yves Thériault. O Caso de Ashini*”. **Canadart,** Salvador, v 8, 2002.
15. **Pageaux, Daniel-Henri; Machado, Álvaro Manuel.** *Da Literatura comparada à teoria da literatura.* Lisboa: Edições 70, 1988.
16. **Pearson, Carol S.** *O despertar do herói interior.* Trad. Paulo César de Oliveira. São Paulo: Pensamento, 1998.
17. **Pineau, Gisèle.** *L’Espérance Macadam.* Paris: Stock , 1996.
18. **Rama, Angel.** *A cidade das Letras.* São Paulo:Brasiliense, 1974, p. 78.
19. **Readings, Bill.** “*Translatio e literatura comparada: o terror do humanismo europeu*”. In (org.) PETERSON, Michel. **As armas do texto.** A literatura e a resistência da literatura. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 2000.
20. **Santos, Eloina Prati dos.** “*Paródia pós-moderna como ficção descolonizante*”. In (org.) PETERSON, Michel. **As armas do texto.** A literatura e a resistência da literatura. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 2000.
21. **Thériault, Yves.** *Aaron.* Québec: Typo, 1995.
22. **Veyne, Paul.** *Acreditavam os Gregos em seus mitos ?* São Paulo: Brasiliense,1984.

BIBLIOGRAPHIE

1. **Bérubé, Renald.** “35 ans de vie littéraire: Yves Thériault se raconte”. **Voix et Images.** v. 5, n. 2, 1980
2. **Brochu, André.** “Yves Thériault et le héros contredit”. In (orgs) GALLAYS, François et alli. **Le roman contemporain au Québec (1960-1985) Archives des Lettres canadiennes.** Québec: Fides, 1992, t 8.
3. **Fanon, Frantz.** *Pele negra, máscaras brancas.* Tradução por Maria Adriana da Silva Caldas. Salvador: Fator, 1983
4. **Fanon, Frantz.** *Os condenados da Terra.* 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1979
5. **Forget, Danielle e Oliveira, Humberto Luiz L. de.** *Imagens do Outro: leituras divergentes da alteridade.* Feira de Santana: UEFS/ABECAN,2001
6. **Glissant, Edouard.** *Le Discours antillais.* Paris: éds. du Seuil, 1981
7. **Glissant, Edouard.** *Poétique de la Relation.* Paris: Gallimard, 1990
8. **Germain, Annick.** “*Trois cent cinquante ans d’adolescence*”. In (dir.) BOIVIN, Robert; COMEAU, Robert. **Montréal: l’oasis du Nord.** Paris: Autrement, 1992, p.7-78

9. **Giroux, Henry.** *"A importância dos estudos culturais"*. Os professores como intelectuais. Rumo a uma pedagogia crítica da aprendizagem. Tradução por Daniel Bueno. Porto Alegre: Artes Médicas:1997
10. **Harvey, David.** *Condição pós-moderna*. Trad por Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 7. ed. São Paulo: Loyola, 1998, p.21
11. **Heller, Agnes.** *O cotidiano e a história*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. São Paulo: Paz e Terra, 1970
12. **Lefebvre, Henri.** *A vida cotidiana no mundo moderno*. São Paulo: Ática,1991
13. **Oliveira, Humberto Luiz L. de; Souza, Lícia Soares de.** *Heterogeneidades: Jorge Amado em diálogo*. Feira de Santana: UEFS, 2000
14. **Pineau, Gisèle.** *La Sainte drive des Esprits*. Paris: Le Serpent à plumes, 1993
15. **Thériault, Yves.** *Ashini*. Québec: BQ, 1988

NOTES

- [a] En fait, les personnages masculins d'une extrême complexité et violence sont noirs: le père d'Eliette, Rosan, Christophe, Régis...