

Métissés serrés. Surgissements de l'originare d'un peuple dans sa littérature : l'exemple québécois

patrick cady

Les migrations actuelles, qui semblent pour l'instant n'aboutir qu'à des ghettos ethniques, nous font oublier qu'à travers l'Histoire, elles ont toujours donné lieu à des métissages refoulés par chacun des peuples qui s'en trouvait fondé. Ce métissage fondateur, dont les traces non archivables échappent aux historiens, ne cesse pourtant pas de faire retour dans la littérature de chaque peuple. L'exemple québécois l'illustre de façon éclatante.

Éthique et épistémologie

Un peuple ne peut pas plus s'auto-analyser qu'une personne, et on peut énoncer comme principe de méthode et même d'éthique pour les intellectuels d'un peuple donné qu'ils suscitent une ouverture à l'autre de l'autre peuple, de l'autre culture, et s'y maintiennent. Il ne s'agit pas d'une ouverture conçue sur le mode d'échanges intellectuels à partir de places indifférenciées, mais une ouverture où chacun se reconnaît dans une demande à l'autre d'être entendu et lu autrement qu'il ne le peut lui-même, en sachant qu'il sera entendu et lu autrement qu'il ne le veut. Ce travail de pensée ne pourra avoir lieu qu'à la condition de ne pas occulter l'ambivalence transférentielle qui le fait naître et s'y oppose. De Françoise Dolto à Serge Tisseron, des psychanalystes, toutes écoles confondues, ont montré à quel point cacher ses origines à une personne, c'est la maintenir dans des difficultés de vivre, de se développer; il en va de même pour un peuple.

L'objection qui peut venir à l'esprit, c'est qu'un peuple n'exprime pas vis-à-vis d'un psychanalyste étranger une telle demande d'analyse comme l'exprime et l'élabore une personne dans le travail préalable à la cure. Le psychanalyste étranger se rendrait donc coupable de psychanalyse sauvage. À cela, je répondrai d'abord que dans le contexte de mondialisation linguistique, économique, médiatique, d'éradication de toute culture, les intellectuels ont, comme certains l'ont exprimé en vain à propos de la Bosnie, un devoir d'ingérence, la défense de chaque culture hors de toute solidarité étant vouée à l'échec. J'ajouterai cependant que tout peuple s'éprouve dans un état de transfert vis à vis des autres peuples avec lesquels il se trouve lié historiquement. Dans ces transferts collectifs, toujours marqués d'ambivalence, chaque peuple suppose

l'autre détenir un savoir, tout en le lui déniait; il reconnaît ce savoir comme culture spécifique, savoir qui lui échappe, mais le nie comme pensée détenant une clé nécessaire à l'élucidation de sa propre histoire. Il n'est pas, on le sait tous, de transfert dans la cure qui ne soit traversé d'une telle ambivalence instituant et destituant l'analyste comme sujet supposé

La conception freudienne d'un ancrage universel et collectif de l'inconscient individuel est une position épistémologique et éthique inutilisable à des fins xéno-phobes, contrairement à la notion jungienne d'inconscient collectif, très facilement récupérable, comme on a pu le voir hélas, par n'importe quel discours raciste. Que tout peuple s'origine dans un refoulé, que ce qui le détermine soit d'un ordre inconscient, s'oppose à une conception de l'identité finie et figée dont un peuple croit se saisir en pleine conscience. Non seulement, il restera toujours de l'inana-lysé dans un peuple comme dans un individu, mais de plus, cette analyse, pour qu'elle ait lieu, requiert l'aide de l'autre, celui de l'autre peuple, de l'autre culture, qui lui même devra se reconnaître dans une pareille nécessité d'appel à l'autre pour découvrir en lui quelque chose du refoulé collectif où se noue son appartenance à son propre peuple.

On ne peut trouver une possibilité de fondement de l'inconscient de chacun et d'une continuité psychique à travers les générations et entre les hommes qu'en reconnaissant l'existence d'un refoulé archaïque universel. La fondation de chaque peuple en répète une version qui lui est propre et produit un refoulé collectif, expression plus juste que celle d'« inconscient des peuples » employée par Freud, qui évoque, comme celle d'« inconscient collectif » qu'il finira par rejeter, une entité psychique imaginaire. Dans le refoulé collectif qui fonde psychiquement un peuple donné se retrouve nécessairement ce qui entre dans tout refoulé originaire : la scène primitive et le meurtre du père.

Ce qui constitue psychiquement un peuple comme tel est bien ce qui a trait au tout début de son histoire. Quelle que soit la violence traumatisante de certains événements dans la suite de son histoire, l'intensité de ce noyau refoulé et son mode de transmission sont tels qu'aucune expansion démographique ne peut le diluer et qu'aucune immigration ne peut le remplacer par un autre ou le modifier fondamentalement, sauf si cette immigration est telle par son importance et l'absence d'intégration culturelle qu'elle donne naissance à un nouveau peuple redéfini par un nouveau métissage. Ce refoulé originaire collectif bat en brèche une conception évolutive de l'Histoire et les déterminismes économiques et sociologiques. Il n'est pas à confondre avec ce qu'on appelle l'identité d'un peuple et encore moins avec ce qu'on appelle le « caractère national » qui, dans la mesure où il existe, fait partie des mécanismes de défenses contre le retour d'un tel refoulé. Tout nationalisme voulant se légitimer d'une race pure est sapé à la base par la reconnaissance de ce refoulé collectif dont l'objet est précisément toujours un métissage originaire. Dans *Le peuple juif ne rêve pas*, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean Luc Nancy voient dans *L'homme Moïse et le monothéisme* une machine de guerre contre l'antisémitisme. La démonstration de Freud, selon eux, vise au

contraire à déconstruire le fantasme d'élection d'un peuple quel qu'il soit, celui du peuple juif étant posé comme à l'origine des autres en Occident, en avançant que l'origine de tout peuple est métisse biologiquement et culturellement — Moïse est égyptien et son monothéisme a des racines jusqu'en Asie — et que seule l'identification réciproque des convives du repas totémique fonde le « kin », ce noyau de peuple, que nul peuple ne détient une origine première par rapport aux autres parce que tout peuple se fonde dans la répétition du meurtre originaire lui-même inscrit en nous à force d'être répété.

Comme on le verra avec l'exemple québécois, tout peuple se fonde psychiquement sur le refoulement d'un métissage originaire; Henri Atlan dans *Entre le cristal et la fumée*, comme en écho au Moïse égyptien de Freud, le montre à propos du peuple d'Israël dans son commentaire de la sortie d'Égypte : « Ce dont il s'agit, c'est de façonner ce peuple d'anciens esclaves dans le mouvement d'une libération qui se veut totale. » [...] Dans ces conflits qui opposent Moïse aux cadres traditionnels du peuple, chefs des tribus, aristocratie descendant des ancêtres hébreux pour qui, tout naturellement, cette libération prenait une forme nationale, Moïse s'appuie sur une masse d'esclaves non hébreux qui s'est jointe au mouvement et que la Bible appelle « *erev rav* », la « foule nombreuse » ou le « grand mélange ».

La démarche du psychanalyste est autre que celle de l'historien, ou même de l'archéologue quoiqu'en dise Freud (voir à ce sujet la critique que Torok et Rand font de la métaphore pompéienne du refoulement dans *Questions à Freud*). L'objet de l'investigation psychanalytique est ce qui du passé reste présent, ce qui continue de se répéter et de déterminer les choix inconscients d'un peuple, ce qui le noue hors du temps. Individuel ou collectif, le refoulé ne peut être repéré que dans le vif d'une parole où il tente de faire retour. Ni l'examen des documents, ni les fouilles des sites de l'enfance de ce peuple ne peuvent nous apprendre quelque chose par eux-mêmes sur le refoulé qui l'a constitué psychiquement. La littérature contemporaine d'un peuple donné, par la confluence des multiples élaborations que ses écrivains tentent de leurs refoulés originaires respectifs, confluence qui ne se confond pas avec l'intertextualité qu'ils entretiennent, est le lieu par excellence où ce refoulé collectif ne cesse de faire retour.

Impossible de savoir quand, tout en restant le lecteur de tel ou tel écrivain, on devient le lecteur d'une littérature. On se rend compte en tout cas que ça ne peut advenir qu'en lisant un certain nombre de ses écrivains qui, chacun à partir d'une forte singularité, vous mettent, vous lecteur, à la confluence de toutes. Je me suis mis peu à peu à lire la littérature québécoise comme le texte d'un immense rêve, un seul livre contenant tous les autres, le parcourant d'une lecture flottante, laissant se dessiner peu à peu des obsessions communes, se réitérer des scénarios et des figures.

Une remontée de l'écriture à la scène originaire

Au cœur de bon nombre d'univers romanesques québécois se répète la rencontre des Français et des Indiens dans la violence et le sexuel, soit de la scène origi-

naire, soit d'un affrontement ou d'une amitié aboutissant à la mise à mort de l'Indien, en personne ou dans son animal totémique, une rencontre autour du corps du livre et du corps de la femme, corps de l'un et de l'autre, objets de fascination, de désir et de violence meurtrière. Il serait beaucoup trop long de dresser ici la liste des romans québécois dont la rencontre ou le métissage entre Blancs et Indiens représente l'enjeu. La bibliographie réalisée par Gilles Thérien et son équipe de l'UQAM dans le bulletin n° 3 de *L'Indien imaginaire* donne déjà une bonne idée de l'ampleur de la présence des personnages indiens.

Le milieu du jour d'Yvon Rivard est un roman centré sur l'élucidation d'une scène originare inscrite dans le refoulé collectif québécois : c'est un Indien qui incarne dans le scénario sexuel la violence génitrice dans laquelle le narrateur reconnaîtra celle de son père et la sienne. Le travail du narrateur sur l'énigme se fera en trois temps et montrera que pour l'enfant, sa conception et sa naissance peuvent être confondues dans une même violence et que la vision d'un accouchement est l'énigme dans laquelle il se noie.

Un premier récit nous apprend que le narrateur et sa mère prennent le train en plein hiver pour aller secourir une tante dont il ne sait si elle est malade ou si elle va accoucher. Ils descendent à la gare du Rapide Blanc.

« À la descente du train, un homme prend nos bagages et nous commençons à marcher sur le pont qui n'a pas de garde-fou et dont le tablier est fait de poutres entre lesquelles on voit la rivière enneigée. J'essaie de ne pas regarder en bas. L'homme raconte une histoire de couteau taché de sang qu'un Indien aurait jeté dans la rivière après avoir tué ou blessé une femme. Au printemps, dit l'homme, on va retrouver le couteau. Malgré ma peur de tomber, je m'approche du bord et je fixe la rivière, aveuglé par le miroitement de la neige. J'ai essayé de me rappeler la suite, mais le souvenir s'arrêtait là, comme si l'homme et ma mère avaient continué seuls jusqu'au village et que l'enfant était resté seul sur le pont. » (p. 34)

Le deuxième récit est déclenché par le scintillement de la mer qui rappelle le miroitement de la neige.

« Je me suis couché et j'ai vu : le couteau taché de sang à la surface de la rivière, l'Indien couché sur la femme dont je ne voyais que les jambes et les cheveux. J'étais debout sur le pont, ma mère et l'homme qui portait nos bagages avaient disparu. Je retenais mon souffle pour ne pas tomber, la main appuyée sur la bouche pour ne pas qu'on m'entende. Les deux corps ne bougeaient plus, ils étaient quelque peu enfoncés dans la neige, entre leurs jambes brillait maintenant quelque chose de bleu.

L'homme s'est tourné sur le dos, à côté de lui, il n'y avait plus de femme, seulement un trou noir dans la glace. Je me suis réveillé juste avant qu'il lève les yeux vers le pont. J'ai reconnu son visage, ce n'était pas un Indien, c'était l'autre, l'ennemi. » (p. 240)

Ce qui est d'abord présenté comme un souvenir est devenu un rêve pour être une troisième fois travaillé par l'écriture en étant choisi par le narrateur vers la fin du livre comme le début du roman qu'il ne parvient jamais à écrire.

« Le roman commencerait par un accident. Par une nuit de tempête, l'homme roule sur l'autoroute et s'endort, aveuglé par les flocons de neige qui bombardent silencieusement le pare-brise. Il se réveille et voit un enfant au milieu de la chaussée. Il braque brusquement, capote. Un mois à l'hôpital dans un état comateux. Des bribes de sa vie, de son enfance resurgissent comme les pièces d'un puzzle qu'il tente d'assembler jusqu'à la scène finale. Un enfant cueille des fraises dans un petit bois. Son gobelet est rempli à ras bord, l'enfant se met à marcher et des fraises tombent de son gobelet. L'enfant s'arrête sur un pont pour manger quelques fraises et regarde couler l'eau de la rivière. Il entend des cris venant de la berge, là où la rivière fait un coude. Il voit des jambes nues, des fesses, une chemise à carreaux, des cheveux blonds, un couteau taché de sang, un homme qui s'enfuit. L'enfant échappe son gobelet, il voit les seins talés. Le filet de sang qui coule sur le ventre disparaît dans les poils et réapparaît brièvement sur l'intérieur de chaque cuisse. L'enfant baisse les yeux, il y a des fraises autour de ses souliers. L'enfant lève les yeux, il ne voit plus qu'un visage, le plus beau visage du monde, et il s'enfuit pour ne pas céder au désir de l'embrasser. » (p. 246)

Le narrateur entame largement un remarquable travail d'analyse en ceci qu'il ne reste pas piégé dans la question de savoir s'il s'agit d'un événement, d'un rêve ou d'un fantasme, mais qu'il met en évidence que cette scène, jusque dans son statut indéfinissable, contient l'énigme de sa vie et peut-être bien toutes les grandes questions de chacun sur la vie et la mort, le désir et l'amour, l'image et l'écriture. Il est scénariste et pour lui, « écrire, c'est donner à l'image quelque chose à effacer » (p. 38), quelque chose qui donne sens et valeur à l'enfant comme à l'écrivain. L'enfant face à l'image sans parole de la sexualité de ses parents tente d'être pour lui-même ce réalisateur de porno « multipliant les prises de vue dans l'espoir de convaincre le spectateur[...] qu'un être humain va miraculeusement sortir de toute cette chair » (p. 199).

Trouver un sens à son histoire, une valeur à soi-même, est donc un travail d'écriture. Mais il n'est pas facile de s'arracher à la fascination de l'image,

de renoncer à « être un Indien ou un rocher planté dans le temps comme un œil fixe qu'aucune lumière, qu'aucun souvenir ne peut blesser » (p. 31). Cet Indien est pour le narrateur une autre figure de son double, le Huron métaphysicien « parti à la rencontre des présocratiques » (p. 101), son « double nomade » (*ibid*), l'Indien intérieur donc, mais aussi l'Indien « lâché dans les forêts mythiques de la Nouvelle-France » (*ibid*), cette figure mythique des contes et légendes québécoises où c'est toujours l'Indien qui apporte aux Blancs leurs enfants.

Cet Indien, s'il est pour le narrateur cet enfant qui sait épier, en silence et caché, le couple de ses parents, est peut-être aussi celui qui l'a mis au monde, ce médecin accoucheur « qui (l')avait mis au monde et qui gisait au fond d'un lac sans fond, depuis plus de quarante ans », date à laquelle le narrateur pouvait avoir cinq ans tout au plus. Mais si on observe qu'à chaque fois que le narrateur fait précéder la mention d'un âge d'un « plus de », il faut ajouter cinq ans pour trouver l'âge exact dont il parle, il se peut que pour lui la date de la noyade du médecin qui l'a mis au monde soit également celle de sa naissance, que se noyer et naître soit pour lui les deux visages d'un même événement, que la vision d'un accouchement soit l'énigme dans laquelle il se noie.

Peut-être est-ce pour cela que le narrateur décide de commencer le roman par lequel il va tenter de résoudre l'énigme de son histoire, par un « jeu du noyé » où il se met en scène comme papa de sa petite fille, sous les yeux de sa femme. Elle-même est mal à l'aise d'avoir à soutenir ce rôle de témoin de cette scène du mystère de la vie et de la mort, comme si son mari la chargeait, non pas d'écrire à sa place, mais sinon de résoudre, du moins de porter pour lui l'angoisse du témoin impuissant. Par ce jeu, le père devient symboliquement l'accoucheur et met au monde sa fille, qui elle-même le met au monde comme père. Cette nécessité de symbolisation réciproque entre les pères et les enfants, le narrateur la découvre comme fondamentale. C'est pour cela qu'il décide d'ouvrir son roman par cette scène qui contient en germe l'élucidation de l'énigme que ce roman tentera d'élaborer.

« J'ai commencé à écrire, mais pas par l'accident sur l'auto-route. J'ai plutôt donné au héros une fille de six ou sept ans avec laquelle il joue dans la mer au jeu du noyé qui consiste à rester sous l'eau le plus longtemps possible : celui qui perd, (qui est le père) qui sort le premier la tête de l'eau, doit alors sauver l'autre qui est en train de se noyer. »

D'autres éléments étayent l'idée d'un accouchement comme une des clés de la scène traumatique : le « couteau taché de sang » renvoie au canif avec lequel le père « s'était arraché l'ongle d'un orteil écrasé par un tronc d'arbre », soignait les chevaux : « Il pouvait arracher les dents pourries des chevaux ou leur entailler la patte [...] pour en extraire le morceau de bois qui s'y était fiché ». Et moi, je ne pouvais même pas supporter le calme de leurs grands yeux globuleux que je

prenais pour de la folie. » (p. 181) Pendant que le père « arrache », « extrait », multipliant les gestes de l'accoucheur, dent ou orteil évoquant souvent un bébé dans les rêves, le fils panique devant des yeux qui le renvoie à la folie de son propre regard devant le sang qui coule entre les jambes de la femme où « brillait maintenant quelque chose de bleu », pourquoi pas un bébé qui venait de naître, brillant du liquide amniotique, bleui d'une légère cyanose?

Mais si les essuie-glaces du narrateur lui font comme un battement entre naître et mourir, il se peut que la vision qu'ils révèlent et effacent sur son pare-brise, cette scène d'une lutte entre la vie et la mort soit aussi celle d'un viol. Mais qui est le violeur? Quand l'Indien qui, dans le rêve, était couché sur la femme se retourne, le rêveur reconnaît son visage, celui de « l'autre, l'ennemi ».

De cet autre, on sait qu'il porte une chemise à carreaux comme le violeur de Françoise, la femme du narrateur, mais aussi comme ce père incestueux aperçu à la télévision à l'issue de son procès, et enfin comme le propre père du narrateur, cette chemise à carreaux bleue dont il a hérité mais qu'il est incapable de porter.

Si une chemise à carreaux ne suffit pas, surtout sur le continent nord-américain, à désigner un coupable, le couteau nous offre beaucoup plus d'indices pour suivre sa piste. C'est par lui que le narrateur s'identifie au violeur : « Je m'étais servi de l'amour comme de la lame du couteau que le violeur fait miroiter dans les yeux de sa victime » (p. 170). Le miroitement est devenu celui de la lame du couteau, le témoin aveuglé et la victime du viol confondus en une seule et même personne, la femme du narrateur, une femme elle-même violée à l'âge de quinze ans et sous les yeux aveuglés de laquelle il joue au noyé avec la fille qu'ils ont eue ensemble. Mais ce couteau jeté dans la rivière rappelle le canif du père, objet dont l'héritage est encore plus précieux pour le narrateur puisqu'il va jouer un rôle décisif dans le rituel de son écriture, rituel de transmission du bois au papier, de la forêt au livre, rituel de passage de l'enfant en quête d'image à l'adulte en quête de mot, du scénariste à l'écrivain. Ce canif du père se repêche d'autant plus facilement au fond de la rivière que sa lame « avait toujours été aiguisée du même côté, du côté de l'encoche qui sert de point d'ancrage à l'ongle du pouce. Avec son bout incliné, les traces de la meule qui lui faisaient comme des écailles et l'œil stylisé que formait le trait de l'encoche, cette lame ressemblait à une tête de brochet. Le caractère prédateur de ce poisson ne justifie pas le « mépris » haineux qu'exprime alors à son encontre le narrateur, à moins que ce caractère n'évoque celui du violeur dont la lame voit, tue et dévore. C'était « un canif dont le manche luisait tellement il était usé ». Le père l'avait acheté au moins trente ans avant sa mort. Or, l'année de cette mort du père, période où se déroule le livre, quand le narrateur décide de commencer son roman par la scène traumatique, il dit que le crime a eu lieu trente ans auparavant; cette année-là, Françoise a quinze ans, comme le narrateur, elle est victime d'un viol dont la terrible réalité ne peut être confondue avec aucun fantasme.

L'écriture interroge le temps qui passe, tente de le mesurer dans son rituel même : « j'ai enlevé tout ce qui traînait sur la table et, en plein milieu, j'ai déposé le stylo à la verticale, entre le canif et la pierre noire, vert, noir. En

inclinant légèrement le canif et la pierre vers le stylo, cela faisait une sorte de compas.» Le stylo lui vient de Nicolas, son double littéraire, la pierre est le troisième objet hérité de son père, « un morceau de pierre noire striée de filaments blancs qui brillaient un peu comme de la neige dans l'obscurité », ce qui ne peut manquer d'évoquer au scénariste qu'est le narrateur ce que projette sur l'écran la pellicule vidée de toute image d'un film ancien, usé. Cette pierre, le père l'a ramassée peu de temps avant sa mort à l'entrée de son village natal. Elle porte pour le narrateur l'empreinte de ses ancêtres paternels. Le compas qui se dresse sur cette pierre du temps, c'est celui formé d'un stylo debout, celui du fils vivant et de son ombre projeté, le canif du père mort et ce dispositif est celui d'un cadran solaire.

Avant que l'écriture ne lui offre son cadran solaire, le temps pour le narrateur est celui de la répétition. « Comment [se demande-t-il] en suis-je arrivé là, ne plus être nuit et jour, corps et âme, que le tic-tac d'une question insoluble »? L'énigme de la scène traumatique originelle enferme le narrateur dans l'incapacité de faire un choix amoureux. Cette indécision suspend le temps, donne l'illusion qu'en renversant le sablier, le temps revient sur lui-même. Les deux femmes sont les deux lobes du sablier; chaque fois que le narrateur passe de l'une à l'autre, il croit retourner le cours du temps, mais c'est sa vie qui lui coule entre les doigts comme du sable.

Reconnaissant à travers l'élaboration de sa scène originelle le père dans l'Indien engendreur et accoucheur, Yvon Rivard ne nous invite pas à un « rebirth » collectif, mais à la patiente reconstruction de notre puzzle aux morceaux savamment dispersés par le refoulement, comme ils le sont dans son livre par le soin de sa construction narrative. L'écrivain nous aura guidé dans ce travail d'élucidation en le jalonnant de quatre étapes. C'est d'abord le récit d'un souvenir qui pointe le « blanc » de la mémoire, là où le non-dit et le refoulement ont œuvré. Ensuite s'impose le voyage solitaire qui éloigne des fausses évidences, des actualités amoureuses de la répétition. Alors le récit du souvenir retourne à l'inconscient se réélaborer dans le rêve qui permet enfin d'accéder au travail de résolution du traumatisme et du conflit intérieur. Avec rien d'autre qu'un stylo, un caillou, un canif, Yvon Rivard tente, à travers l'élaboration de sa propre scène originelle, de remettre au monde son peuple dans l'éblouissement de son écriture.

Le père amérindien

Dans cette rencontre avec l'homme blanc, l'Indien est une figure paternelle qui oscille entre le père primitif et le père porteur de la loi. En tant que figure du « chef de horde », il est mis à mort, soit dans un combat d'homme à homme, soit poussé au suicide, soit sacrifié à travers son animal totémique comme dans *L'élan d'Amérique*, et c'est ainsi qu'en le mettant à mort, ses fils « blancs » font de lui leur père.

Dans ce roman, un Blanc s'obsède, à l'instar du personnage d'Yvon Paré dans *Les oiseaux de glace*, dans la traque d'un orignal, une bête d'une puissance légendaire, « le buck des Indiens, précise André Langevin,

l'original d'avant l'homme blanc ». Il a ensemencé toutes les femelles et sera abattu par un Américain d'un avion, surpris dans un ultime coït. Au même moment, le personnage québécois fait l'amour et le romancier superpose les deux coïts, métissant culturellement le Québécois avec l'Indien dans une totémisation commune. Dans ce roman comme dans d'autres, l'Indien n'a pas de patronyme. Ce n'est pas, comme le croit Jean Morency, parce « qu'il incarne la figure paradigmatique de l'Indien », mais parce que cet anonymat est le symptôme d'un *nom-du-père* indicible, ce nom amérindien qui fut effacé par milliers de la carte du Québec au début du siècle.

Dans *Ashini*, Yves Thériault fait s'immoler de façon christique le vieux chef indien pour provoquer la résurrection morale de son peuple. Avec *Un dieu chasseur*, Jean Yves Soucy rejoue ce meurtre du père, Indien dernier porteur survivant de l'indianité de son peuple. Ce roman est l'histoire d'une amitié où le Blanc et l'Indien sont identifiés l'un à l'autre, jumelés comme jamais peut-être ils ne l'avaient été auparavant dans un roman québécois, leurs visages indifférenciés dans un va-et-vient de métamorphoses hallucinées entre l'humain et l'animal.

L'Indien est le père porteur de la fonction symbolique, puisqu'apportant aux Canadiens français la Loi, celle de la culture amérindienne (plus précisément la culture des peuples algonquins et surtout des Hurons), de ses structures d'alliances et d'échanges, loi de l'adaptation aux exigences climatiques et géographiques du continent. Dans *Le dernier été des Indiens*, le personnage québécois se reconnaît dans sa filiation au couple métis de ses grands-parents et cherche à investir son grand-père de la fonction symbolique du père, ce grand-père étant le seul membre de la famille à être porteur de la loi inscrite dans le métissage. Par ailleurs, il faudrait se demander si l'homosexualité non sublimée dans laquelle Robert Lalonde fait se dérouler la rencontre du Blanc et de l'Indien, ne constitue pas, non une version homosexuelle de la scène originaire, mais une alliance à entendre comme version possible de cette mystérieuse première union des frères précédant le meurtre du père dans Totem et tabou.

Dans *Sept lacs plus au Nord*, c'est la mère qui est porteuse pour son fils de l'amérindianité de son métissage et dans *Le fou du père*, c'est avec le père que le fils se confronte à cette part « sauvage » de ses origines. Dans *Journal d'un hobo* de Jean Jules Richard, le personnage porteur de la fonction du père au début du roman est un sorcier indien qu'une mère va consulter pour lui demander de supprimer l'hermaphrodisme de son fils. Ce sorcier se fâche contre la mère qu'il essaye de convaincre d'accepter son fils tel qu'il est. Il exige que l'enfant revienne le voir seul et pose ainsi la condition d'une prise en charge thérapeutique qui sera initiatique.

Dans *L'enfant du grenier*, le père de Julien Bigras est porteur d'un secret qui donne à penser à son fils que la vie des Indiens ne lui était pas étrangère. Chose inattendue pour un psychanalyste freudien, Julien Bigras témoigne dans ses lettres à Jacques Ferron d'une croyance en une toute puissance identitaire du métissage biologique, mais dans *Ma vie, ma folie*, c'est la recherche de l'inscription dans l'inconscient de l'origine métisse qui est l'enjeu romanesque, tant pour le personnage de la patiente que pour son psychanalyste. Comme le souligne Pierre

Migneault dans *Sacré Julien, sapré Bigras*, ce psychanalyste « nous sort du complexe européen des Plaines d'Abraham et nous ramène aux pulsions originelles et à notre histoire escamotée de ses racines amérindiennes ». [...] « Chez Julien, ajoute Pierre Migneault, on navigue à l'Amérindienne dans le grand cercle de la vie. On n'exclut rien ni personne et surtout pas l'abject. [...] C'est peut-être là la démarche implicite inavouée et invocable la plus importante de la vie, de la pratique et de l'œuvre de Julien, le Wounded Healer de la réserve québécoise qui n'en finit pas d'avoir peur d'abord d'elle-même, qui n'en finit pas de se décoller de son histoire incestueuse avec ses références tutélaires françaises et britanniques. »

Comme dans d'autres romans québécois, à l'instar de la métaphore freudienne concernant la sexualité féminine, cette recherche est représentée par une exploration du continent, un enfoncement vers l'intérieur des terres. Ici, nul besoin de guide indien, celui surnommé « l'Iroquois » par ses confrères parisiens semble suffire à la tâche. Pas tout à fait cependant. Comment son voilier trouverait-il sa route flottante, si, tout le long des berges des Grands Lacs qu'il remonte, ne se trouvaient pour la lui indiquer des Indiens, silencieux et figés. Ce silence, cette contemplation silencieuse de l'homme blanc, qu'on retrouve jusqu'à la Côte Nord dans *Natashquan*, pays perdu de Régine Nantel, est un trait constant chez les personnages d'Indiens des romans québécois. Si on rapproche ce trait de leur rôle de guide de pistes et d'interprète des empreintes et des rêves, comment ne pas entendre que le silence de l'Indien est le silence sur lequel se déploient et se défont fantasmes et quêtes identitaires des Québécois et que l'Indien, mis à mort et nié comme figure du père, incarne la fonction analytique indispensable au travail de levée du refoulement collectif à l'œuvre dans la littérature québécoise. Ce silence est aussi un silence d'écriture, le livre non écrit de l'Indien, légendaire raconteur d'histoire, mais pour qui l'écriture, celle des « robes noires » fut une sorcellerie qui fit mourir son peuple au fur et à mesure qu'elle en consignait la pensée, les rites, le mode de vie et la langue. C'est peut-être ce livre non écrit de l'autre qui est la source originelle de la littérature québécoise, le livre que les écrivains québécois ne cessent de vouloir écrire, ce livre non écrit qui est aussi celui de l'Autre en nous et dont on voudrait faire parler et faire taire à la fois le bruit et la fureur.

Des exploratrices du métissage

Volkswagen blues de Jacques Poulin semble un retour aux sources vers une américanité états-unienne, mais au départ du voyage, en Gaspésie, le chauffeur embarque une métis dont l'influence va transformer la quête du frère américanisé en un pèlerinage sur les lieux du massacre des Indiens à travers les États-Unis. De plus, le panthéon personnel du Québécois se révèle composé d'une part des personnages historiques ayant œuvré à la rencontre et au métissage avec les Amérindiens en Nouvelle-France et d'autre part, des légendaires massacreurs d'Indiens de l'Histoire des États-Unis, figures complétées ou ironiquement doublées par celles des acteurs de westerns hollywoodiens. Jacques Poulin n'effectue pas dans ce

roman la célébration d'une identité américaine sans frontières, mais bien au contraire un travail de deuil de ce fantasme-là. La mort du frère, américanisé au point d'avoir perdu sa langue, peut être lue comme l'allégorie de ce deuil qui permet au personnage québécois d'accéder à son métissage culturel, à ce lieu intérieur, « un lieu secret où les dieux des Indiens et les autres dieux étaient rassemblés et tenaient conseil dans le but de veiller sur lui et d'éclairer sa route. »

Dans *Une histoire de Métisses*, Laure Bouvier envoie la narratrice se « remêler les sangs » à la recherche de sa lignée métisse par sa grand-mère et son arrière-grand-mère dans un voyage retraçant celui de ses ancêtres de Montréal au lac Winnipeg. Un autre voyage initiatique fera découvrir à l'historien québécois du roman de Roch Carrier *Petit homme Tornade* l'histoire d'amour dont il retracera la fécondité entre un Indien et une poétesse québécoise. Dans *Discours de Sam* de Victor-Lévy Beaulieu (VLB 83), le voyage qui ressource l'héroïne dans son amérindianité est un voyage intérieur qui la mène jusqu'aux confins de la folie, « plonger dans la lecture de livres sur la vie rouge afin de laisser l'ancien temps remonter en moi et établir sa palissade de pieux tout autour de mon corps », pour retrouver « non pas la vie rouge dans son autrefois, aussi bien dire quelque chose qui ne peut inmanquablement que rester à l'extérieur, mais ma vie même dans ce qui, pour n'être jamais venu d'elle, n'en persiste pas moins à se manifester. »

Dans le roman de Suzanne Jacob *Laura Laur*, le personnage éponyme nous apparaît « regroupée en nations ». Or, de nos jours, au Québec, ce pluriel de « nations » désigne pour tous les ethnies amérindiennes qui se nomment elles-mêmes ainsi. Le rouge du voilier peint sur le mur est de son amant, Pascal, qui s'assoit en « Sauvage », « troque ». Né à Sept-îles dans une « ombre rouge », il tombe gravement malade enfant; sa mère le laisse guérir par le soleil. Adolescent, il se fera « dévergondé par une Indienne ». « Un jour, dit Pascal à Laur, vous étiez une Sauvagesse et vous viviez dans la forêt. Par la suite, vous vous êtes fait teindre les cheveux et vous avez mis des talons hauts. C'est ça? » Pascal va aider Laur à se défaire de la Blanche qui la recouvre, la masque. Avec lui, Laur retrouve un rire et une souplesse d'enfance.

Dans *Vava* de Yolande Villemaire, la narratrice, comme le personnage du fils dans l'œuvre de Robert Lalonde, renoue avec sa part amérindienne au contact de la forêt. Dans un entretien avec Jean Royer, l'écrivaine déclare : « Je m'intéresse beaucoup à la mémoire collective en moi de la race rouge, de mon sang amérindien ». Dans l'identité québécoise, cette mémoire a été fort négligée, refoulée même. On a perdu contact avec notre mémoire amérindienne. On a oublié que presque tous les Québécois ont du sang amérindien. Je pense qu'une grande partie de notre aliénation québécoise vient du refoulement de cette origine amérindienne.

La survenance du métis

L'immense succès populaire du roman de Germaine Guèvremont, *Le Survenant*, personnage métis emblématique, a montré que le refoulé collectif tentait tou-

jours de faire retour. Le Père Didace, chez qui s'installe le Survenant, a perdu son fils aîné, Ephrem, dont la mère est morte de chagrin : Amable, celui qui lui reste ne suscite en lui que rejet haineux. Aussi longtemps que Mathilde vécut, la vigilance maternelle dressa son rempart entre le père et le fils. Contre quelle menace du père, la mère dresse-t-elle un rempart de vigilance? La menace d'une violence bien sûr, à commencer par celle d'un désaveu de paternité vis à vis d'un garçon que Didace dénoncera plus tard comme fait à l'image de son beau-père, le bon'hom Phrem Antaya tout craché. Qui sont donc ces Antaya? À quelle antériorité, à quelle étrangeté renvoient-ils le père Didace pour que celui-ci leur voue une telle haine? Parmi tant de noms à consonances bien françaises, ce patronyme fait entendre une altérité ancienne. Voulant en savoir plus, j'ai laissé un message sur le répondeur d'un Antaya dont j'ai trouvé le numéro dans le bottin de Montréal. La femme de ce monsieur m'a très gentiment rappelé. Je tombais bien, son mari avait fait des recherches sur les origines de sa famille : « À l'origine, un Pelletier, nom désignant peut-être un coureur de bois ayant participé à la traite des fourrures, a marié une Indienne. Comme le voulait la coutume chez les Indiens, les enfants prirent le nom de leur mère, Antaya. À Sorel, on trouve deux branches d'Antaya avec des mélanges. Cette dame a ajouté qu'elle venait de Kanawake, que cette origine métisse de la famille ne leur déplaisait pas du tout, ce qui n'était pas le cas de tout le monde. Certains se sont aperçu que le nom existait en espagnol et revendiquent donc une origine hispanique. Elle trouvait triste que ce soient des Amérindiens qui, à leur tour, refusent le métissage, « au moment où nous, on commence tout juste à l'accepter. Espérons qu'un jour on s'entende. » Sa voix qui soutenait ses mots était porteuse de paix. Il y a des jours où, pour faire de l'analyse littéraire, le plus simple est d'appeler les personnages au téléphone.

Une telle découverte généalogique met à jour l'étranger dans le familier. Ce métissage est un secret partagé par bien des familles québécoises, à tel point qu'il serait un secret de polichinelle si une dénégation massive et collective ne s'était opérée depuis la Conquête. Germaine Guèvremont connaissait bien le monde de Sorel quand elle commença son roman. Il est donc probable qu'elle n'ignorait pas les suppositions qui se transmettaient au sujet de l'origine métisse des Antaya et que ce métissage est présent à son esprit quand elle exprime chez Didace un rejet haineux des Antaya, famille de sa femme décédée, rejet dans lequel il englobe son fils Amable qui, par tous ses traits de caractère et de physique, n'appartient qu'à cette « race » des Antaya, accusés avant tout d'être des paresseux, accusation traditionnellement portée contre tous les Amérindiens. Le problème est qu'une ambiguïté d'énonciation entre elle et le père Didace donne à penser que Germaine Guèvremont adhère pleinement à ce mépris jusqu'à faire mourir Amable, non dans la logique d'un fils désespérant de se faire reconnaître et aimer par son père, mais comme victime de sa propre faiblesse physique et psychique. La fonction de l'écrivain n'est pas de consoler ou de prendre la défense d'un personnage mal aimé par un autre; faisant cela, Germaine Guèvremont aurait du même coup atténué la dureté, la violence primitive, non seulement du père Didace, mais aussi de cette

communauté à cette époque-là. Vis à vis d'Amable, le Survenant perd tout silence et toute neutralité pour se faire sermonneur, pas loin de partager le mépris du père à l'égard d'un fils qui lui rappelle trop l'ascendance amérindienne de sa défunte femme, un comble pour un Survenant qui pour tous, à commencer bien sûr par son auteur, incarne ce métissage des Français avec les Amérindiens! Dans la peinture même de sa fragilité et de sa différence, Amable est bien moins réussi que les autres personnages. Le métis subit le refoulement collectif jusqu'à être, non seulement mis à mort dans la fiction, mais sacrifié dans son traitement littéraire.

Germaine Guèvremont ne valorise le métissage que lorsqu'il s'incarne dans la force d'un Survenant, force qui est la valeur absolue pour le père Beauchemin et le critère d'appartenance à la « race ». Bien sûr, Germaine Guèvremont prône le respect de la différence, mais dans un culte du travail, valeur habitante, de la force. Didace incarne la résistance au retour du refoulé dans l'histoire de sa propre famille, au point que Didace ne peut reconnaître comme fils qu'un reflet de lui-même. La place du Survenant est toute prête mais enfermée dans un narcissisme lui-même étouffé dans la répétition transgénérationnelle du même où les fils semblent voués à n'être que les clones des pères. C'est vis-à-vis de Didace que le travail du Survenant sera le plus difficile pour rétablir l'altérité. Mais plus le Survenant montrera de force psychique pour affirmer sa différence face à lui, plus le père Didace se retrouvera en lui, faisant même du Survenant, un métis, l'archétype de la « race » des Beauchemin, le fantôme de sa jeunesse, son ancêtre et son fils.

L'étranger est, pour un peuple donné, celui qui n'a pas participé au meurtre du père et à son renoncement qui ont fondé ce peuple. Tout étranger est donc fantasmé comme coupable potentiel, bouc-émissaire désigné, dangereux puisque n'ayant pas renoncé à la violence originaire, mais, étant fantasmé comme non soumis au refoulement de cet événement fondateur, il est aussi supposé savoir résoudre l'énigme qui nous maintient collectivement dans une difficulté de vivre. Cela est déjà dans l'Œdipe-Roi de Sophocle : c'est d'abord Apollon le premier autre dont l'oracle est supposé énoncer la vérité sur le destin d'Œdipe. À la suite de quoi, Œdipe devient nomade pour fuir ce destin. Il conquiert le trône de Thèbes en étant l'étranger qu'on suppose avoir su répondre à l'énigme de la Sphynge qui terrorisait la ville. La réponse était « l'homme », rien de moins. Plus tard, s'abat sur Thèbes une malédiction telle que la vie ne s'y reproduit plus. Tirésias est alors le deuxième étranger auquel les Thébains prêtent un savoir qui pourrait les délivrer de leur souffrance. Par un travail de silence dont Freud saluera la pertinence analytique, Tirésias fait faire retour au refoulé en Œdipe et chez les Thébains. Ce refoulé, c'est que l'étranger est en nous, qu'Œdipe est un enfant du pays. Le Survenant est étranger comme Œdipe, souffrant dans son origine, y revenant peut-être en la fuyant. Comme Œdipe dans Thèbes, il redonne la vie dans la maison des Beauchemin. Étranger comme Tirésias, il sait ou on le suppose savoir. Figure étrange et familière, amérindienne et christique, incarnant l'origine du peuple québécois dans le métissage, il annonce des valeurs qui sont celles de l'Évangile mais aussi celles des Amérindiens.

Un continent rouge de quel sang?

Dans un article qui tranchait avec le silence général sur la question — « Pure laine, une lecture du *Survenant* de Germaine Guèvremont » —, Denise Noël affirmait que le métissage avec l'Amérindien était bien le refoulé collectif qui travaillait les habitants du Chenal-du-Moine confrontés au *Survenant*. Mais dans un article plus récent — « Le mal du pays ou le continent rouge de la psychanalyse au Québec » —, elle désigne à la place de ce métissage un génocide des Amérindiens par les Blancs comme objet du refoulé collectif. Pour elle, il n'y a pas lieu, semble-t-il, de distinguer un refoulé collectif des Canadiens français (elle ne dit jamais Québécois, à juste titre en un sens puisque ce refoulé ne concerne pas seulement les francophones du Québec) de celui des Canadiens anglais et même de l'ensemble des Anglo-Saxons de l'Amérique du Nord; le génocide a été accompli par tous et tous en refoulent la mémoire, incapables d'en assumer la culpabilité. Son écoute avec une patiente métisse se déploiera donc à partir de ce postulat.

« Peut-on guérir d'un génocide? » questionne-t-elle d'emblée, sans qu'on sache comment une trace peut être assimilée à un traumatisme ou à un symptôme. Un traumatisme collectif n'est d'ailleurs pas une preuve en soi de l'existence d'un refoulé collectif, sauf à envisager son articulation à l'archaïque universel de l'inconscient tel que défini par Freud dans *Totem et tabou*. Cette première question nous en pose d'autres : la désespérance avec laquelle l'auteur y répond d'avance est-elle l'effet de se heurter au seul roc de l'événement? Cette question parle-t-elle du retour, chez l'analyste confronté à une difficulté de vivre collective, d'une volonté de guérir difficilement dissociable d'un engagement politique? Peut-on déchiffrer l'inscription collective inconsciente d'un génocide par l'énoncé « on tue un peuple » sur le modèle freudien de « on bat un enfant » repris par Serge Leclair dans *On tue un enfant*.

« À travers son refoulement profond, le meurtre fondateur de l'Autre se perpétue. », énonce encore Denise Noël; formulation qui là aussi condense beaucoup de questions. Ici, l'Autre du Canadien français est désigné comme étant l'Amérindien, ce qui reconnaît au premier une amérindianité, donc un métissage; ou alors, il ne faudrait pas mettre la majuscule qui est le signe du grand Autre lacanien, l'Autre de nous-mêmes. Si ce meurtre est fondateur d'un peuple, ici le peuple canadien-français, c'est qu'il est le meurtre du père et que le père mis à mort est l'Amérindien. Ce meurtre se perpétue dans sa non-reconnaissance comme meurtre réellement effectué de ce père amérindien, mais aussi comme dénégation par le Canadien français d'aujourd'hui de cette partie de lui. Ce refoulement, non seulement du meurtre du père, mais aussi du métissage qui faisait de l'Amérindien le père pour le Canadien français, Denise Noël ne peut que l'exprimer malgré elle, « le concept et la réalité des réserves ayant trouvé au Canada toute son efficacité d'étanchéité dans l'inconscient de la plupart d'entre nous ». Ce ne peut être que dans le sens d'un métissage culturel qu'elle affirme encore : « la mythologie amérindienne reste la mythologie du pays. »

Affirmer que le génocide des Amérindiens par les Blancs est l'objet du refoulement collectif qui fonde l'Histoire canadienne-française, c'est nier toute la réalité historique qui a différencié les rapports des Anglais et des Français avec les Amérindiens; c'est mettre la transmission involontaire des virus qui ont décimé les Amérindiens sur le même plan que leur extermination préméditée et systématique par les armes, la famine et la déportation dans l'Histoire des États-Unis.

On ne peut pas prétendre prendre assise sur le roc de l'événement et ne pas tenir compte de certaines vérités historiques. Se réclamer d'une identité métisse révèle la violence inhérente au sexuel de la scène originaire, mais ne désigne pas ici nécessairement et collectivement la réalité d'un viol. La Nation Métis aurait-elle pu sinon se constituer dans la fierté d'elle-même qui fut la sienne?

Ce n'est donc pas le refoulement d'un génocide, mais celui d'un métissage qui provoque parfois comme symptôme, par exemple, le refus de reconnaître l'existence d'un cimetière amérindien enfoui qu'on tente de recouvrir d'un golf ou d'un parc de stationnement pour un concessionnaire automobile à Oka, à Lachine ou ailleurs. Ce refoulé collectif ne cessant pas de tenter des retours, les défenses se renforcent chez beaucoup par une projection qui se manifeste comme racisme à l'égard des Indiens. Cité par Denise Noël, l'anthropologue Rémi Savard soutient que « par la force ostracisante de l'Histoire, l'identité métisse n'a d'autre voie que de s'appuyer sur la face autochtone de sa filiation. » Peut-être, mais il manque à cet interprétation que le côté amérindien contenait à la fois la Loi du père et une ouverture au désir inconscient, qu'il était ainsi plus captateur psychiquement et qu'enfin cette force ostracisante a été due en grande partie à la dénégation par beaucoup de leur métissage, ce qui enferma ceux qui se reconnaissaient métis dans leur amérindianité.

La position que garde Denise Noël, celle d'une conscience non atteinte par le refoulement collectif de son peuple, questionne la possibilité d'un tel travail : si vouloir analyser le refoulé collectif fondateur de l'inconscient du peuple auquel on appartient fait partie de ce qu'on appelle Fauto-analyse, comment un tel projet peut-il se dégager de la problématique défensive inhérente à toute tentative auto-analytique? N'est-ce pas vouloir éviter tout transfert avec l'analyste, avec celui d'un autre peuple? Un patient et un analyste partageant le même refoulé collectif peuvent-ils en opérer une levée dans la cure? À cette question qu'elle rapporte au début de son texte comme étant celle de Régine Robin, Denise Noël ne répond pas ou semble y avoir répondu préalablement.

Une imprécision théorique renforce peut-être l'imaginaire de cette conscience pure. L'auteur parle d'inconscient et d'imaginaire collectifs, sans qu'on sache comment elle différencie ces notions, ni comment elle revendique un inconscient collectif dont Freud avait fini par réfuter la pertinence dans son *Homme Moïse et le monothéisme*. Elle tente un compromis entre le roc de l'événement et le structurel de la fonction symbolique chez Lacan. « L'Histoire, dit Lacan cité par Denise Noël, n'est rien d'autre que le récit que chacun se fait du passé. » On pourrait répondre à cette fin de non-recevoir qu'un récit, comme Lévi-Strauss l'a compris à propos des mythes, ne se comprend que dans l'enchaînement de

récits dont il n'est qu'un maillon tout en le contenant. Denise Noël répond à Lacan : « elle (l'Histoire) n'est pas pour autant une construction individuelle étanche à l'Histoire collective, puisqu'elle relève aussi de la transmission et/ou de la forclusion géné-rationnelle de certains signifiants restés en souffrance chez les aïeux. » Elle insiste sur l'inscription et la transmission en affirmant que le legs générationnel et l'inscription du sujet dans sa généalogie font un pont entre l'individuel et le collectif d'une histoire. Comment peut-il y avoir à la fois transmission et forclusion et enfin que serait dans ses conditions et ses modalités psychiques une telle forclusion collective? Comment une telle notion s'opposerait-elle à l'affirmation fondamentale de Freud : « Il n'y a pas de processus psychiques plus ou moins important qu'une génération soit capable de dérober à celle qui la suit. » Comment encore cette même forclusion collective s'articulerait avec la « crypte » de Torok et Abraham à laquelle Denise Noël fait allusivement référence?

Dans sa clinique, Denise Noël veut « repérer à partir d'un récit individuel, l'entre-deux, l'articulation symbolique entre l'individuel et le collectif dont l'engrenage a été refoulé, voire détruit. » En mécanique automobile, l'engrenage est assuré par certaines pièces pour la transmission. Dans l'appareil psychique, la notion d'engrenage m'évoque ce qui assurerait la continuité psychique, la fameuse énigme de la transmission des traces. Mais comment différencier le refoulement de la destruction à propos d'une fonction psychique dont on sait si peu de choses? Freud a conscience de poser une aporie en affirmant qu'un tel « engrenage » existe, mais il s'empresse d'ajouter qu'il ne tombe jamais en panne, puisqu'alors le psychisme n'aurait rien sur quoi se fonder.

Cette position d'extériorité de Denise Noël par rapport à un refoulé collectif canadien français et sa dénégation de tout métissage quant à son contenu sont d'autant plus surprenant qu'elle a écrit un récit intitulé *Le manuscrit du temps fou* où le métissage franco-amérindien est au cœur de son travail d'écriture. Qu'une psychanalyste québécoise parvienne à élaborer dans la fiction ce qui reste, à mon sens, bloqué dans sa réflexion théorique montre peut-être que l'esprit analytique de « l'Iroquois » suscite plus de filiation que certains le supposent.

L'histoire du manuscrit se joue à deux femmes, une antiquaire d'âge mûr, Eugénie, et une jeune archéologue, Cécile. Le père d'Eugénie était un fermier qui avait transmis à sa fille le goût de la brocante et des vieux livres, celui de Cécile, voyageur comme un coureur de bois, lui a appris que les arbres et les enfants pouvaient se parler et lui a offert une dague dont elle se sert dans ses fouilles des sites amérindiens. Eugénie suggère à Cécile que son père lui a peut-être offert cette dague « pour trancher » entre le vrai et le faux de son histoire. Pour trancher aussi entre elle et lui, entre sa vérité et la sienne quand elle découvre la maison de campagne qui a abrité l'autre vie de son père avec une autre femme et d'autres enfants. C'est toujours une vie autre qu'on découvre être celle des parents quand on prend conscience qu'ils ont une sexualité.

Dans la maison d'Eugénie, fait un jour irruption une bande de jeunes punks nazifiés; « les plus courageux portent des noms fétiches d'animaux ». Bien sûr, on

croit savoir à quoi sinon à qui on a affaire, mais ces sauvages ne font-ils pas fa-retour à la figure du Sauvage, devenue monstrueuse par le travail du refoulement? Les nazis qui ont trouvé Anne Frank dans sa cachette auraient très bien pu souiller son *Journal* comme le font ces jeunes crânes rasés québécois, urinant sur le cahier turquoise de Cécile. Mais je ne crois pas que comme eux, ils auraient d'abord cherché à le lire; aucune ambivalence amoureuse n'aurait habité leur haine, ils n'auraient pas cherché à violer le *Journal d'Anne Frank*. Le viol du corps de Cécile redouble dans une simultanéité celui de son journal intime.

Dans les jours qui vont suivre, son cahier « lui colle à la peau comme à des lèvres muettes », alors qu' « Eugénie voudrait le lui arracher » pour le brûler, l'aider peut-être à libérer son corps d'une parole meurtrie. Avant cela, il va falloir que Cécile rameute en elle l'humain, l'animal et le végétal sous l'apparence de créatures qui viennent la flairer : » Enfin, « comme une peau fine, le cahier se détache, un hymen annihilé par le regard et le rire de deux ou trois vauriens ». « Le livre est brûlé. Comme un corps déchu, incinéré, il retourne [...] au cycle des feuilles et des arbres mortels. » La culture amérindienne, fondée sur la figure du cercle et la conception circulaire de la vie et du temps, n'a que faire de la prétention blanche à une immortalité écrite. Mais avec Eugénie et Cécile s'affrontent et se métissent les deux cultures, l'orale et l'écrite; le livre ne peut mourir, il ne peut que continuer à brûler du feu du désir de lire et d'écrire. Rosa, la narratrice, trouvera donc le manuscrit sur le bord de sa route.

Ce cahier où « l'encre avait coulé ici et là pour faire des lits de rivières noires », Rosa le reconnaît d'abord par ses sens, le regarde, le respire, l'effleure « comme la peau d'un corps vivant ». Elle apprivoise le livre dans sa culture non-écrite, animiste du Livre. Elle se demande si sa lecture est « empêchée par une résistance personnelle ou plus strictement interdite ». Si ce « strictement interdite » s'oppose à « personnelle », c'est nécessairement pour donner à cette résistance à lire une dimension culturelle, collective. Il est vrai que la référence culturelle qu'énonce la narratrice est celle du Jardin d'Éden des Blancs, mais le mythe de l'arbre de vie renvoie à un autre arbre dans un autre mythe, l'arbre dont sont issus le premier homme et la première femme dans la mythologie amérindienne la plus répandue sur le territoire de la Nouvelle-France.

Si, pour Rosa, le livre et l'arbre sont frappés du même interdit culturel, c'est peut-être que dans son inconscient métissé, elle sait qu'on n'a le droit de détruire ni l'un ni l'autre puisqu'ils sont tous les deux porteurs de vie et que pour lire un livre québécois, il faut apprendre à déchiffrer l'arbre qu'il contient.

Mais qui donc est cette narratrice? C'est près de la maison de campagne de son père que Rosa trouve le manuscrit; or, sur la boîte aux lettres de la maison d'Eugénie, les fascistes déchiffrent péniblement le nom de Hanski, nom du père de Rosa, Pierre Hanski. Le père de Cécile, lui, pour préserver le secret de sa double vie, n'a même pas pris la peine de remplacer sur sa boîte aux lettres le nom de l'ancien propriétaire par le sien. Peut-être aurait-on découvert qu'il s'appelait H-A-N-S-K-I. Peut-être cette consonance polonaise est-elle là pour renforcer

l'identification du groupe de punks aux nazis, mais cela ne change rien au fait que la lignée paternelle de Cécile, comme elle le mentionne dans son journal, « nous est restée inconnue et suspecte dans un fond reculé de la campagne québécoise ». Or, une seule raison peut rendre une lignée à la fois inconnue et suspecte au Québec : son métissage franco-amérindien. À l'enseigne de ce nom du père se déploie une lecture et une écriture féminines où se métaphorise le travail analytique. Rosa vit dans l'écoute des voix de la radio, cette invention contemporaine de la découverte freudienne. Rosa est aussi celle qui restaure le récit à partir de ses « ruines », de ses fragments échappés aux forces du refoulement. Si Rosa est la femme du « recueil », Eugénie est celle de l'accueil, porte et aide celle ou celui qu'elle reçoit à se remettre au monde dans la loi humaine et la vérité de son désir. Surmontant sa propre souffrance, elle amène le jeune fasciste, dans le visage duquel la dague de Cécile avait ouvert une brèche, à reconnaître sa propre détresse au cœur même de sa violence; elle lui a gardé au congélateur son oreille coupée pour la lui rendre le jour où il renoncera à sa surdité meurtrière. Cécile, enfin, par son métier d'archéologue, est celle qui ouvre le travail intime de l'écriture et de la cure analytique au champ de fouilles de la culture amérindienne dont est profondément marqué l'inconscient collectif québécois.

C'est d'avoir pu faire advenir Cécile et Eugénie comme doubles dans l'écriture que Rosa peut reconnaître le mont Royal dans lequel elle s'enracine « au cœur de la cité comme une réserve d'Indiens effacés » et les hommes de son peuple « dérogés de la honte d'être chauds, largués, métissés, d'avoir perdus les mots du père », nom du père, loi du père qui sont le nom du père amérindien, la loi amérindienne inscrite en chaque arbre, « sous le nom latin de l'écorce », dans le grand Livre de la Terre que les Blancs piétinent avec la rage désespérée de ceux qui n'arrivent pas à naître.

Les discours du refoulement

Jean Morency, dans son livre *Le mythe américain dans les fictions d'Amérique*, montre que la rencontre avec l'Amérindien est sans cesse réinterrogée dans le roman québécois, mais pour lui il s'agit de mythe et d'imaginaire et non d'un refoulé constituant d'une vie psychique collective. Que ce soit un Français, Louis Hémon, qui fasse réapparaître dans la littérature québécoise la rencontre avec l'Indien s'explique pour Jean Morency par la pérennité chez les Français du mythe de la renaissance du vieil européen au contact du Bon Sauvage. Pourtant il prête à Louis Hémon « un regard vierge qui ne le conduisait qu'encore mieux à l'essentiel. Jusque là nul n'avait su pousser aussi loin dans l'exploration de l'imaginaire collectif des Canadiens français. » Dans la logique de l'auteur, il n'y aurait donc pas de différence à faire entre l'imaginaire canadien et l'imaginaire français. De là, Jean Morency, en référant *Maria Chapdelaine* à *La lettre écarlate* de Hawthorne et au *Dernier des Mohicans* de James Fenimore Cooper, semble vouloir achever le gommage de la spécificité canadienne-

française. L'emploi de la notion « d'imaginaire collectif » facilite cette indifférenciation, puisque parler d'imaginaire ne fait référence à aucun événement, aucun traumatisme, aucune structure psychique, ni même à une quelconque subjectivation collective. Ce n'est pas l'Indien que rencontre Louis Hémon, mais le Canadien-français. Il rencontre celui-ci dans un rapport de familiarité et d'étrangeté; reconnaissant leur ressemblance, il n'en cerne que mieux leur différence et l'identifie à l'influence amérindienne, ne subissant pas le même refoulement que le Canadien français de l'époque. Mais la reconnaissance de ce métissage ne va pas s'accomplir dans une pure extériorité : avec le Canadien français, le Français devient lui-même l'objet d'un métissage psychique qui le fera devenir un écrivain emblématique de son pays d'adoption. À la même époque, un autre Français, Georges Bugnet, fera état d'une écriture encore plus marquée de ce même métissage dans son roman *La forêt*.

Jean Morency poursuit son américanisation avec des romans qui sont des œuvres emblématiques jalonnant l'Histoire de la littérature québécoise et dont je commenterai certains par la suite. Des lectures de Jean Morency, je citerai seulement encore ici *La montagne secrète* de Gabrielle Roy dont la vision animiste de la nature et la conception circulaire du temps sont liées pour elle, comme dans la culture amérindienne, à une éthique, alors que lui n'y voit que « l'esthétique panthéiste » des Irving, Hawthorne, Cooper et Melville. Il ne manque pas de rappeler l'enfance de la romancière dans l'Ouest du Canada pour la supposer « plus influencée que certains écrivains québécois, disons de vieille souche, par la mystérieuse expérience continentale », faisant semble-t-il allusion au « tellurisme américain » de Jung sur lequel René Lapierre nous invite à « miser » dans *Écrire l'Amérique*, ce recours à l'influence de la terre sur les hommes qui l'habitent étant paradoxalement la façon la plus amérindienne de ne pas reconnaître son métissage avec la culture amérindienne !

En résumé, pour Jean Morency les littératures d'Amérique du Nord ne sont que porteuses d'un mythe commun venu d'Europe, ce qui nie l'opposition culturelle des catholiques et des puritains dont la croyance dans la prédestination rend impossible toute identification avec le « Sauvage ». C'est un mythe blanc, celui de la renaissance du vieil homme en homme nouveau dont l'Indien est l'accoucheur tout aussi imaginaire que ce nouveau Blanc. La littérature québécoise n'aurait d'ailleurs pas un accès direct à ce mythe blanc commun, mais seulement par l'intermédiaire de la littérature états-unienne du XIX^e siècle dans la filiation de laquelle elle s'inscrirait. Le mode de filiation demeure lui-même mystérieux, puisqu'à aucun moment on ne sait si les premiers romanciers québécois lisaient leurs voisins du Sud. Je ne sais pas si Jean Morency considère la littérature de son pays comme ayant un caractère propre, mais je crois que si sa démarche le conduit à nier dans l'essentiel l'originalité de la littérature québécoise, c'est qu'elle se déploie dans la logique du refoulement du métissage franco-amérindien qui fonde la psyché québécoise et que, par ailleurs, son panaméricanisme littéraire est peut-être le dernier symptôme en date de la

difficulté des québécois à faire le deuil de la conquête d'un continent dont ils ont été les explorateurs et où ils ont partout fait souche.

Fernand Dumont, dans sa *Genèse de la société québécoise*, remarquable par ailleurs, donne une idée du caractère massif de ce refoulement quand il déclare que l'existence du peuple québécois commence avec la Conquête, que tout ce qui précède est de la préhistoire qui se caractérise par un fiasco économique, « de sorte, conclut-il, que l'origine apparaît moins comme un commencement que comme un avortement ». Il ne mentionne d'ailleurs l'existence des Indiens que pour noter l'échec de leur christianisation, sans se demander si le pendant de cet échec n'était pas le succès d'une amérindianisation. Cet avortement se complète pour lui de « l'abandon par la France-mère que fut la Conquête ».

À l'occasion d'un hommage rendu à Georges André Vachon dans la revue *Études françaises*, Ginette Michaud — qui a dans un autre texte retracé si pertinemment l'histoire de la notion d'inconscient collectif chez Freud dans sa relation avec Jung — semble énoncer une forclusion plus qu'un refoulement identitaire : « Qui sommes-nous? À cette question, suggère Georges André Vachon, nous devrions, comme sujet collectif, saisir la chance de la vacance identitaire qui est la nôtre et emprunter plutôt à Ulysse sa réponse rusée, inventée pour échapper au cyclope : Personne. Fonder l'identité sur l'absence de tout nom propre, faire du manque et de la pauvreté les assises mêmes de la souveraineté et de la maîtrise du sujet, tel est l'enseignement essentiel du mythe parfaitement assimilable par un écrivain québécois. » Elle cite une phrase de l'auteur : « Bâtards nous sommes et le savons fort bien. De légitimité, nous n'en avons aucune », pour en donner le commentaire suivant : « une formule lapidaire qui a presque la portée d'une reconnaissance psychanalytique analogue à la mise au jour d'un secret de famille trop longtemps tu. » Curieux dévoilement de l'origine qui n'en révèle aucune! Le fantasme d'abandon par la France en tiendrait lieu et place, une fois de plus.

C'est ce même fantasme-écran qu'évoquera François Peraldi, psychanalyste d'origine française installé au Québec, où il avait introduit l'enseignement de Lacan. Dans son article « 1760 ou Dolto en terre d'exil », il reconnaissait l'existence d'un refoulé collectif maintenu au prix d'un refus d'entendre les souffrances de chacun, de peur que ce refoulé fasse retour dans cet écoute : « Se pourrait-il que la souffrance de chaque sujet ne soit pas audible, ne doive pas être entendue, doive être immédiatement colmatée afin qu'en soit évitée une autre, plus vaste, collective, transhistorique [...] ». Il avait même perçu dans l'analyse et donc la levée de ce refoulé collectif, un préalable à l'exercice de la psychanalyse dans ce pays : « Sans doute la psychanalyse ne parviendra-t-elle à se déployer véritablement au Québec que lorsqu'elle aura su entendre, au-delà de la souffrance de chacun, la grande souffrance collective, qui justifierait l'inscription de la psychanalyse sur le sol québécois. » Par contre, il se retrouve piégé par ce même refoulement collectif quand il présente comme traumatisme originaire refoulé « l'horreur d'avoir été arraché au sol natal, au sol de France, dont jamais le deuil n'a pu être fait ».

Quelques éléments d'Histoire

Ce qui a pu se nouer d'originaire pour un peuple, c'est dans sa parole maintenue vive par ses écrivains qu'une démarche analytique tente de le retrouver. Les documents et les fouilles ne peuvent faire entendre une telle parole. Ce que les historiens écrivent de nos jours n'est pas réductible à ce qu'ils revendiquent de scientificité. Leurs écrits sont aussi porteurs d'une parole travaillée par une vie psychique inconsciente individuelle et collective. Ce qui fait advenir au travail d'historien, tout comme à celui de psychanalyste, ne peut être sans rapport avec ce que l'on a souffert des non-dits et des censures de l'histoire officielle familiale. Quand on nie la subjectivité irréductible de tout récit au nom d'un idéal de scientificité pris dans un fantasme d'objectivité absolue, il est difficile de prendre en compte le processus de refoulement inhérent à l'archivage dont parle Derrida dans *Mal d'archives*. Le roc freudien de l'événement ne peut être mis à jour par les fouilles de l'anthropologue. Ce roc est ce qui permet à quelque chose d'arriver. Il est la condition du déploiement de l'Histoire.

S'appuyant sur Mircea Eliade, Jean Morency donne cette rencontre avec l'Indien comme fondatrice d'une transformation d'identité chez le Blanc en tant que mythe. « Depuis lors, les écrivains n'auraient jamais cessé de recomposer cette aventure primordiale. L'écriture en terre d'Amérique prendrait ainsi des allures de rituel, de réactualisation périodique du mythe ». La notion de mythe est ici employée dans le sens de ce qui n'appartient pas à la réalité historique. Qu'un rite soit la mémoire de quelque chose qui n'a jamais eu lieu, voilà qui nous indique que nous ne sommes pas sur le terrain freudien. Par ailleurs, ce terme générique d'Amérique ne tient pas compte de différences historiques radicales entre les relations originelles franco-indiennes et anglo-indiennes. Le métissage, dans sa réalité biologique et surtout culturelle, n'eut lieu, pour l'essentiel, que du côté français. Mais ce n'est que depuis ces vingt dernières années qu'une poignée d'historiens comme Denys Delâge travaillent à en montrer l'importance.

Ce métissage définissait le projet fondateur de la Nouvelle-France. Samuel de Champlain avait déclaré aux chefs indiens « nos fils marieront vos filles et nous formerons une nouvelle nation métisse. » À quoi faisaient écho beaucoup plus tard les paroles de Louis Riel : « Ces généreux Canadiens français, nos pères et nos frères qui sont pour ainsi dire l'ami et la force de la nation métisse et qui parmi les Métis paraissent en vérité plus métis que les Métis eux-mêmes ». Comment se fait-il, se demande Jean Morisset à propos de Louis Riel, que cet homme ayant écrit des milliers de pages touchant à des genres aussi variés que la poésie, le journal, l'essai, etc, ne fasse partie d'aucune anthologie littéraire du Québec?

Denys Delâge rappelle, dans un article de la revue *Liberté* — « Les amérindiens dans l'imaginaire des Québécois » —, que « les mariages constituaient généralement la condition et le fondement du commerce des fourrures ». Il note aussi qu'« il y aurait, au dire des administrateurs coloniaux principalement, un caractère canadien » qui résulterait de l'ensauvagement. D'autres textes font

part d'un « envoûtement pour les sociétés autochtones » chez ces mêmes Canadiens et de « l'omniprésence » des Amérindiens dans leur vie.

Mais les causes de la dénégation de ce métissage seront multiples. La Conquête du Canada par les Anglais marque la fin des alliances franco-indiennes, la création d'un régime d'apartheid par l'enfermement des autochtones dans des réserves sans aucun droit civil et l'enseignement de l'anglais dans ces mêmes réserves. Les Anglais menacent de priver de leurs terres les Canadiens français qui ne pourraient pas prouver leur non-métissage. En 1912, la Commission de géographie du Québec décide de supprimer des milliers de noms amérindiens de la carte du Québec « pour ne pas laisser d'impressions désagréables à l'étranger ». « Cette peur, ajoute Denys Delâge, dans *Le pays renversé*, répond également aux théories évolutionnistes de l'époque qui divisent l'humanité en races inférieures et supérieures. C'est dans ce contexte que Lionel Groulx rejettera l'idée que les Canadiens français aient du sang indien dans les veines, y voyant la malveillance de ceux qui veulent humilier son peuple. » Dans la deuxième moitié du xix^e siècle, d'autres faits renforcèrent le caractère collectif de ce refoulement : la traite des fourrures se réduisit considérablement, le poids démographique des autochtones diminua encore avec l'afflux des immigrants et surtout furent votées en 1850 les lois canadiennes sur les « Sauvages » qui, par la mise en réserve systématique et l'absence de droits civils, instaurèrent un régime d'apartheid pour les Autochtones dont les enfants furent soumis à un enseignement obligatoire en Anglais. Enfin, comme le souligne encore Denys Delâge, la redéfinition du groupe ethnique canadien-français en nation québécoise fut la dernière étape de cette rupture psychique collective d'un peuple avec une part de ses origines.

Quant à l'hypothèse selon laquelle le retrait de la France aurait été vécu comme un abandon de la mère-patrie par les Canadiens français de l'époque, outre qu'on ne retrouve pas la moindre trace d'un tel traumatisme dans la littérature québécoise contemporaine, quelques éléments d'Histoire la rendent peu crédible. En France, à l'époque, la paysannerie pauvre dont étaient issus les Canadiens était « vouée aux guerres, aux famines, aux épidémies, à une mort précoce » comme le rappelle Gilles Thérien.

Comparativement à leur pays d'origine, et malgré l'hostilité des Iroquois, la Nouvelle-France était en fait un paradis pour les colons qui y trouvaient tout ce dont ils étaient privés en France : des terres à eux, le droit de chasse et de pêche, privilèges dont seuls jouissaient en France les membres de l'aristocratie. Ils trouvaient enfin dans ce nouveau pays une liberté impensable à l'époque en Europe, la forêt et l'éloignement leur permettant d'échapper au pouvoir tant civil que religieux. Comment ce peuple canadien aurait-il pu après deux siècles d'un tel enracinement souffrir d'un sentiment d'être abandonné par la France? Des témoignages de voyageurs et d'administrateurs, écrits au cours des deux siècles qui précèdent la conquête de la Nouvelle-France par les Anglais, prouvent que s'est constitué un peuple, conscient de lui-même et se nommant « canadien » pour se différencier du peuple français vis à vis duquel il ne ressent aucune dépendance

infantile. En quoi une souffrance d'abandon pourrait-elle d'ailleurs être un contenu refoulé collectivement puisque ce sont les Québécois eux-mêmes qui prétendent en être marqués, alors que parler de leur métissage soulève une dénégation passionnelle. Ce pseudo-traumatisme a été une construction d'après-coup, rendue nécessaire pour un peuple forcé de refouler une partie de ses origines.

Post-scriptum

Je ne commente pas ce que je crois être des confusions, ou des contradictions théoriques déniées, au nom d'une certitude de pensée concernant la question du refoulé collectif. Sur ce sujet, Freud nous a légué un enchevêtrement de questions et d'affirmations parfois contradictoires. Que des analystes de différents courants de pensée s'y mettent, voilà qui donne à espérer que le refoulé collectif puisse être reconnu dans la clinique freudienne comme objet d'écoute et qu'on cesse de le mettre au rebut de l'inanalysable. C'est je crois un des grands enjeux de la psychanalyse pour les années à venir; quelque soient les problèmes que pose leur lecture, des réflexions comme celles de Denise Noël, François Péraldi ou Julien Bigras, contribuent à maintenir cet enjeu.

Ce travail sur le refoulé collectif québécois suscite deux grandes questions que je ne peux ici qu'esquisser, celle d'une difficulté particulière de la fonction du père au Québec et celle de la spécificité d'une résistance à la psychanalyse dans ce pays. Pour les Français de la Nouvelle-France, le métissage est bien ce qui marque le choix le plus exogamique, donc le renoncement le plus radical à l'inceste. La dénégation de leur métissage contiendra donc en puissance une non-acceptation de l'interdit de l'inceste. C'est bien l'Amérindien qui incarne pour eux la figure de l'altérité dont le maintien est la fonction du père. Or, cette Loi, cette symbolisation qui permet aux enfants de se reconnaître, issus de la rencontre désirante de ses parents, est assurée dans tous les pays de culture occidentale par la transmission du nom du père, partout sauf au Québec depuis qu'une loi récente y interdit aux femmes mariées de porter le nom de leur mari et laissent les enfants choisir de porter le nom de leur père ou de leur mère. Une telle entreprise de désymbolisation n'a pas son équivalent. Mais peut-être pouvons-nous espérer qu'une telle loi contienne aussi son contraire, c'est à dire une tentative de levée du refoulement du nom amérindien qui n'a jamais été inscrit sur aucun registre de baptême, puisque les Amérindiens n'y figuraient que sous un nom christianisé et francisé. La violence des pères a été, jusqu'à une date récente, omniprésente dans les romans québécois qui ne faisaient que refléter une sinistre réalité collective. Certains, à l'instar du jungien Guy Corneau, croient en finir avec la violence des pères en développant chez eux une féminité les amenant à être tendres. Il est possible qu'une telle attitude thérapeutique contrebalance l'agressivité chez certains pères, mais c'est ne pas comprendre que la source de toute cette violence est l'enfermement du père et du fils dans une affectivité occupant tout le terrain psychique. Cette tendresse, fantasmée comme omnipotente, est chargée de tension incestueuse, tout

comme la violence qu'elle remplace; cette sensualité amoureuse s'oppose à la fonction par laquelle un père transmet à son fils une capacité à se structurer. On a voulu trouver une double origine à cette carence paternelle, d'une part dans l'absence physique du père parti à la chasse, au camp de bûcheron, à l'usine, parti chercher du travail jusqu'aux États-Unis, d'autre part dans une sorte de complexe d'infériorité dû à une situation de colonisé humiliante pour les hommes. Or la fonction symbolique du père n'est pas liée à sa présence physique et avec la Conquête, les Canadiens ne firent que passer de l'oppression des colonisateurs nobles français à celle des Anglais. On ne comprendra pas la persistance de cette occultation du symbolique tant qu'on ne reconnaîtra pas la loi dont le père est le porteur comme énonçant un métissage originnaire.

L'inconscient dans chaque pays demande à être pensé dans ses résistances spécifiques. L'interprétation des rêves, comme fondement de la pensée et de la médecine de l'âme et du corps, a été un enjeu de culture fondamental et très conflictuel entre les Jésuites et les Amérindiens, comme le montrent les Relations. Cette science amérindienne des rêves n'était pas sans rappeler à ces Jésuites celle des cultures populaires européennes, des Grecs, mais aussi de la Bible. L'oniromancie biblique a dû revenir d'autant plus à l'esprit des Jésuites que, pour que l'existence des Indiens ne crée pas une brèche dans le monde fermé de la Genèse, la chrétienté européenne reconnaissait en eux la tribu égarée d'Israël ! L'histoire de l'antisémitisme au Québec et son rôle inévitable, comme partout, dans la réaction haineuse à la psychanalyse, me paraît incompréhensible sans cette identification originnaire collective de l'Indien au Juif (voir à ce sujet « Discours sur l'origine des Américains » de Normand Doiron et « Les Indiens antérieurs de Frank Lestringant » in *Figures de l'Indien*). La pensée amérindienne mettait donc les Jésuites dans un sentiment d'inquiétante étrangeté. Angoissés par ce mélange du familier, à la source même de leur culture, avec le plus étranger, le « Sauvage », ils n'en réagirent que plus agressivement. Les résistances actuelles à la psychanalyse au Québec me paraissent s'inscrire dans le prolongement de ce conflit de culture, la psychanalyse réactualisant dans ce pays la scène originnaire culturelle qui le fonde. Vaincre les résistances à une reconnaissance et à une théorisation de l'inconscient au Québec ne peut se faire qu'en travaillant à la levée du refoulement collectif du métissage culturel dont ces résistances se trouvent être une des figures.

patrick cady

687, av. wiseman, app 6
outremont, québec, h2v 3k5

Bibliographie

- Atlan H., 1979, *Entre le cristal et la fumée*, Paris, Seuil.
Beaulieu V.-L., 1983, *Discours de Sam*, Montréal, VLB.

- Bigras J., 1987, *L'enfant dans le grenier*, Paris, Aubier.
- Bigras, J., 1983, *Ma vie, ma folie*, Montréal, Boréal express.
- Bouvier L., 1995, *Une histoire de Métisses*, Montréal, Leméac.
- Bugnet G., 1935, *La forêt*, Montréal, XYZ 1993.
- Carrier R., 1996, *Petit homme Tornade*, Montréal, Stanké.
- Delâge D., 1985, *Le pays renversé*, Montréal, Boréal express.
- Delâge D., 1991, Les Amérindiens dans l'imaginaire des Québécois, revue *Liberté*, Montréal.
- Dûment F., 1993, *Genèse de la société québécoise*, Montréal.
- Freud, S., 1912, *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1971.
- Freud, S., 1939, *L'homme Moïse et le monothéisme*, Paris, Gallimard, 1938.
- Guèvremont, G., 1946, *Le Survenant*, Montréal, BQ, 1982.
- Hémon, L., 1916, *Maria Chapdelaine*, Montréal, Fides, 1975.
- Jacob S., 1983, *Laura Laur*, Paris, Seuil.
- Lacoue-Labarthe, P. et Nancy, J.-L., 1980, Le peuple juif ne rêve pas, in : *La psychanalyse est-elle une histoire juive?* Colloque de Montpellier, Paris, Seuil.
- Lalonde, R., 1982, *Le dernier été des Indiens*, Paris, Seuil.
- Lalonde, R., 1993, *Sept lacs plus au nord*, Paris, Seuil.
- Langevin, A., 1972, *L'élan d'Amérique*, Montréal, P.Tisseyre.
- Lapierre, R., 1995, *Écrire l'Amérique*, Montréal, Les herbes rouges.
- Leclair, S., 1971, *On tue un enfant*, Paris, Seuil.
- Michaud, G., 1995, L'épervière orangée, *Études françaises*, Montréal, PUM.
- Migneault, P., 1995, Sur les pistes de Julien, le roi des limbes québécois, in : *Sacré Julien, saprè Bigras*, Montréal, Douglas.
- Morency, J., 1994, Le mythe américain dans les fictions d'Amérique, Québec, *Nuit Blanche*.
- Morisset, J., 1985, *L'identité usurpée*, Montréal, Nouvel Optique.
- Nantel, R., 1993, *Natashquan pays perdu*, Montréal.
- Noël, D., 1993, Pure laine, une lecture du Survenant de Germaine Guèvremont, in : *Conjonctures*, n° 18.
- Noël, D., 1995, *Le manuscrit du temps fou*, Montréal, Tryptique.
- Noël, D., 1996, Le mal du pays ou le continent rouge de la psychanalyse au Québec, Filigrane, n° 5.
- Paré, Y., 1987 *Les oiseaux de glace*, Montréal, Québec/Amérique.
- Péraldi, F., 1988, 1760 ou Dolto en terre d'exil, in : *Quelques pas sur le chemin de Françoise Dolto*, Paris, Seuil.
- Poulin, J., 1984, *Volkswagen blues*, Montréal, Québec/Amérique.
- Richard, J.-J., 1965, *Journal d'un hobo*, Montréal, Parti pris.
- Rivard, Y., 1995, *Le milieu du jour*, Montréal, Boréal.
- Roy, G., 1961, *ta montagne secrète*, Montréal, Stanké. 1980.
- Soucy, J.-Y., 1976, *Un dieu chasseur*, Montréal, Stanké.
- Thériault, Y., 1960, *Ashini*, Montréal, BQ, 1988.
- Thérien, G., 1988, L'Indien du discours, in : *Figures de l'Indien*, Montréal, Typo. 1995.

Thérien, G., 1991, *L'Indien imaginaire*, GREL, cahier n° 6, Département d'études littéraires, UQAM.

Thérien, G., 1992, Le métis comme horizon de la disparition, in : *Métissages*, cahiers CRLH-CIRADI, n° 7, Paris, L'Harmattan.

Torok, M. et Rand, N., 1995, Paris, Les belles lettres.

Villemare, Y., 1989, *Vava*, Montréal, l'Hexagone.